اور اسکی نصرت متروک فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے بایںکہ اسکو
اللہ تعالی نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی ف امام رح نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا
ہوتی ہی نہ وہ کافر ہوتی ہی نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہی کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ اتصحیحین ۔ اور بعض
آیات و احادیث دلالت کرتی ہین کہ بعضے مخلوق کافر ہین اور بعضے مومن ہین تو علی قاری رح نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان
علم الٰہی مین ہی یعنے پیدا کیا تو سالم پیدا کیا ولیکن وہ اپنے علم ازل مین جانتا تھا کہ یہ کافر ہوگا یا مومن تو یہان بیان فطرت
پیدایش کا ہی اور آیات و احادیث مین بیان علم الٰہی کا ہی یہ اثر ہی اور وہ اثر ہی منجملہ آیات کے قولہ تعالی ولقد ذرانا لجہنم
کثیرا من الجن والانس لہم قلوب لا یفقہون بہا الآیۃ ۔ یعنی ہمنے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جہنم کے لیے بہتون کو جن و
انس سے جنکے دل ایسے ہین کہ انسے سمجھتے نہین ہین آخر آیت تک ۔ اور منجملہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اللہ تعالی کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہولاء للجنۃ ولا ابالی وخلقت ہولاء للنار ولا ابالی ۔ یعنی مین نے اس گروہ کو
جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہین ہی اور مین نے اس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہین ہی ۔ و قولہ
صلی اللہ علیہ وسلم فرغ ربکم من العباد فریق فی الجنۃ و فریق فی السعیر ۔ تمہارا رب بندون سے فارغ ہوا ایک فریق جنت
مین اور ایک فریق دوزخ مین ہی ۔ اور حدیث جامع مانع یہ ہی اعملوا فکل میسر لما خلق لہ ۔ تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے
پیدا کیا ہی آسانی دیا گیا ہی یعنی وہی کام اسکو میسر ہوگا ۔ امام اعظم رح نے فرمایا ۔ اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام
من صلبہ ۔ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کی ذریات کو انکی پشت سے نکالا ف یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مردون
اور عورتون کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہی یہ تو معاینہ ہی ولیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک
کے تمام ذریات کو عہد لینے کے لیے ایکبارگی طبقہ طبقہ نکالا ۔ علی صور الذر بیض و سود بصورت چھوٹے چیونٹیون کے
سپید و سیاہ ۔ فجعلہم عقلاء فخاطبہم الست بربکم قالوا بلی ۔ سو انکو عاقل کرکے خطاب فرمایا ۔ الست بربکم یعنے کیا مین تمہارا
رب نہین ہون ۔ قالوا بلی ۔ بولے کہ کیون نہین یعنے بیشک تو ہمارا رب ہی ۔ وامرہم ونہاہم فاقروا لہ بالربوبیۃ فکان
ذلک منہم ایمانا فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا یعنے ایمان و خیر کا اور انکو منع کیا یعنے شرک و شر سے سو ان
سبھون نے اللہ تعالی کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ تو ان لوگون سے ایمان تھا پس وے اسی حالت
پیدا ہوتے ہین ف یہی فطرت اسلامی ہی ۔ ومن کفر بعد ذلک فقد بدل و غیر ومن آمن و صدق فقد ثبت
علیہ و داوم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے تو وہ حالت بدل ڈالی و متغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور
تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و مداومت کی ف اگر وہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یاد نہین ہی ۔ جواب دیا گیا کہ یہ اللہ تعالی
کی طرف سے امتحان ہی اور اگر یاد ہوتا تو انبیاء علیہم السلام یاد دلانے واسطے بھیجنے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایمان
بالغیب فرض ہی اور اگر وہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسپر کچھ الزام نہین ہی تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانوگے تو الزام
شدید ہی ہمنے بہت سے اعمال کیے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا ۔ احصاہ اللہ و نسوہ ۔ یعنی
اللہ تعالی نے انکا شمار کر دیا ہی اور وے خود بھول گئے ہین ۔ یعنے اعمال پر عذاب

نسیان نہین ہی بلکہ یہ نسیان اِس جسم و حواس کے مکدر کرنے سے ہوجاتا ہی حتی کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد
کرجاتا ہی اور آخرت مین اِن اعمال کو جنھین یہان بھولا ہی صاف یاد کریگا اور اسپر لازم ہونگے - ولم یجبر احدًا من خلقه
علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقهم مومنا ولا کافرا - اور اللہ تعالی نے قہر کے ساتھ مجبور نہین کیا کسی کو اپنی خلق مین سے
کفر پر اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا - ولکن خلقهم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد
ولیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہی (یعنی بحالت فطرت) اور اِس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت
متبدل و متغیر کرکے انکار و کفر کرنا یہ خود بندون کا فعل ہی ف یعنی بندون کے اختیار سے ہی قہری مجبوری سے نہین ہی
یعلم اللہ تعالی من یکفر فی حال کفره کافرا فاذا آمن بعد ذلک علمه مومنا فی حال ایمانه من غیر ان یتغیر علمه
وصفته جو شخص کفر کرتا ہی اللہ تعالی اُسکو اُسکے حال کفر مین کافر جانتا ہی پھر جب اسکے بعد ایمان لایا تو اسکے حال ایمان مین
مومن جانتا ہی بغیر اسکے کہ اللہ تعالی کا علم و صفت متغیر ہو ف یعنی علم الٰہی پر زمانہ جاری نہین ہی اُسکا علم ہر حال مین
اپنی شان پر بدون تغیر کے ہی اور تغیرات حوادث و مخلوقات مین ہی وجمیع افعال العباد من الحرکة والسکون کسبهم
علی الحقیقة اور تمام افعال بندون کے از قسم حرکت ہون یا از قسم سکون ہون یہ افعال انھین بندون کی کمائی درحقیقة
ہین ف اور انکی پیدا کی ہوئی چیزین نہین ہین والله تعالی خالقها - اور خالق ان افعال کا اللہ تعالی ہی ف قد قال
تعالی والله خلقکم وما تعملون - اللہ تعالی نے پیدا کیا تمکو اور اسکو جو تم کرتے ہو یعنی تمھارے کام و عمل کو - اور آیات اسمین
بہت ہین کہ خالق کسی چیز کا سوا اللہ تعالی کے کوئی نہین ہی - امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیة مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے
ہین کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہی سو جب فاعل خود مخلوق ہو تو اسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق
ہین انتہی مترجما پس اللہ تعالی بندون کے افعال کا پیدا کرنے والا ہی - والمعاصی کلها بعلمه وقضائه وتقدیره
ومشیته لا بمحبته ولا برضائه اور سب گناہ چھوٹے ہون یا بڑے ہون اللہ تعالی کے علم و قضا و تقدیر و مشیت
کے ساتھ ہین کچھ اسکی محبت سے نہین اور نہ اسکی رضامندی سے - ولا بامره اور نہ اسکے حکم سے ہین - وہی اور یہ
افعال بندون کے خواہ بھلے ہون یا برے ہون - کلها بمشیته وعلمه وقضائه وقدره سب کے سب اللہ تعالے
کی مشیت و علم و قضا و قدر سے ہین ف یعنی اگرچہ بندون کی کمائیان ہین - والطاعات کلها کانت واجبة
بامر الله تعالی وبمحبته وبرضائه اور طاعات کوئی ہون سب کے سب ثابت ہین اللہ تعالی کے حکم کے ساتھ اور
اسکی محبت و رضامندی کے ساتھ - ف حاصل یہ کہ کل افعال بندون کے اللہ تعالی کے مخلوق ہین ان مین سے
جو معاصی ہین وہ اللہ تعالی کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہین ہین اور جو طاعات ہین وہ حکم و محبت و رضامندی
کے ساتھ ہین پھر یہ معاصی و طاعات دونون اللہ تعالی کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہین - والانبیاء علیهم السلام
کلهم منزهون عن الصغائر والکبائر والکفر والقبائح اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب بالکل پاک ہین صغیرہ
و کبیرہ گناہون اور کفر و ہر طرح کے قبائح سے ف انبیاء مین سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ہین اور درمیان مین مشہور و غیر مشہور بہت گذرے جنکی تعداد اللہ تعالی کو معلوم ہی اور جو آدم علیہ السلام کی نبوت سے

انکار کرے تو کفر ہے۔ اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع میں معروف ہیں اور کفر سے نکلکر جو ایمان میں جو داخل ہوا اُس آدمی کی ابتدائی حالت ہے اور غفلت وغیرہ سے اُس سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ ہو جاتے ہیں۔ اب واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا حال یہ ہے کہ اپنے سوا سے عام مومنون کے ایمان کے اعلیٰ درجہ سے بھی انکی منزلت بڑھی ہوئی ہے تو وہ اس حد ہی مین نہین ہین کہ صغیرہ و کبیرہ یعنی معروف ایسے صادر ہو ہان اُنکے مرتبہ کے مناسب جو امور ہین کبھی انہین لغزش ہوسکتی ہے ولیکن یہ لغزش اس صغیرہ گناہ کے معنی مین نہین ہے کیونکہ یہ انکی حد ہی نہین ہے لہذا امام رح نے فرمایا وقد کانت منہم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ لغزش ہوگئی ہے ف۔ علی قاری رح نے ابن الہمام رح سے نقل کیا کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک انبیاء صغائر و کبائر سے معصوم ہین مگر سہو سے صغیرہ ہو سکتا ہے اور بعض اہل السنۃ نے سہو کو ممنوع کہا ہے ولیکن اصح یہ ہے کہ سہو و نسیان جائز ہے اور حاصل یہ کہ اہل سنت مین سے کسی نے ممنوع کا ارتکاب انبیاء علیہم السلام سے قصد کے ساتھ تجویز نہین کیا مگر بطور سہو و نسیان کے جائز قرار دیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ غور کے بعد ظاہر ہوگا کہ جن اہل سنت نے سہو سے منع کیا ہے انکی مراد یہ ہے کہ جو مفہوم سہو کا ہم لوگ سمجھتے ہین یہ سہو انکی شان نہین ہے اور کلام الٰہی مین ہے تو یہ سہو نہین ہے ولیکن اُنکے مرتبہ مین ایک سہو کی شان ہے کہ اسکا نام سہو ہے تو وہ سہو جائز ہے اور وہ نہ صغیرہ نہ کبیرہ ہے بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام لغزش و زلت ہے جیسا کہ امام رح نے کہا پس معلوم ہوا کہ کچھ اختلاف حقیقت مین نہین ہے والحمد للہ علی ذلک۔ ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبیہ وعبدہ ورسولہ وصفیہ لم یعبد الصنم ولم یشرک باللہ طرفۃ عین قط ولم یرتکب صغیرۃ ولا کبیرۃ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی و بندے و اسکے رسول و برگزیدہ ہین کبھی آپ نے نہ بُت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے برابر کبھی شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرتکب ہوئے ف۔ یہ قطعی یقینی ہے اور کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہہ کہے تو یہ اُسکی غلط فہمی ہے اُس نے شان نبوت کو سمجھا نہین اور خصوص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء و رسل سے اعلیٰ و افضل ہین نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان یہانتک نسب معروف ہے اور آگے تاریخ مین اختلاف ہے۔ وافضل الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر الصدیق۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگون سے افضل ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہین ف۔ ابو بکر الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب القرشی التیمی۔ آپ سب اولیائے اولین و آخرین سے افضل ہین باجماع امت و احادیث صحیحہ۔ ثم عمر بن الخطاب۔ پھر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہین ف۔ عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب القرشی العدوی۔ ثم عثمان بن عفان۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ ہین ف۔ عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد الشمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی۔ آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی دو بیٹیان نکاح مین نہین ملین سوائے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے۔ ثم علی

بن ابیطالب - پھر علی بن ابی طالب ہین کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف
القرشی الہاشمی فضائل جلیلہ ومناقب کبیرہ آپ کے بیشمار ہین - عقائد نسفی مین زیادہ کیا کہ ان چارون خلفاے راشدین
کے بعد باقی عشرہ مبشرہ ہین یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس کے قطعی جنتی ہونے کی بشارت دی جو مشہور ہین
ان دس مین چارون خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہین اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام وسعد بن
ابی وقاص وعبد الرحمن بن عوف وسعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم اجمعین ہین
پھر فضیلت مین اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیعۃ الرضوان ہین - اور مترجم کہتا ہے کہ جنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ
وحسن وحسین وخدیجہ کبری وعائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہے اور احاد احادیث صحیحہ مین جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم
اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت ہے لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہین ہین اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب
تحقیق الاشارہ فی تعمیم البشارۃ مین اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے - واضح ہو کہ عقائد نسفی مین یہان چند عقائد
زیادہ کیے (اول یہ کہ جمیع انبیا ورسولون مین سے افضل محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہین - دوم آپ کی امت سب امتون
سے بہتر ہے - سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اکمل اور سب دینون کی ناسخ ہے - چہارم آپ کی تمام امت مین آپ کے
اصحاب سب سے بہتر ہین - پنجم خلفاے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہے - ششم خلافت تیس سال ہے پھر
بادشاہت وامارت ہے - ہفتم مسلمانون کے لیے دنیاوی انتظام مین ایک امام ضرور ہے جو احکام نافذ کرے وحدود قائم
کرے اور لشکرون کو آراستہ کرے اور صدقات وزکوۃ وصول کرے اور تغلب کرنے والون ورہزنون کو مغلوب کرے
اور جمعہ وعیدین کو قائم کرے اور لوگون کی منازعات فیصل کرے اور لاوارث بچون کا نکاح کرے اور غنیمت
کو تقسیم کرے - ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضرور ہے یعنی اسطرح نہو کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو خوف سے بالکل غائب کہتے ہین
کے منتظر ہین کیونکہ ایسے امام کا ہونا نہونا برابر ہے - نہم یہ امام قریش سے ہو نہ غیر سے نہ ہاشمی یعنی جب جماعت
مسلمانون کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہوا اور کوئی غلبہ کر کے خلافت
کرے تو وہ امام ہے اسکی طاعت واجب ہے یا کوئی حاکم کسی کفرستان کو فتح کر کے اسلام کا تحت کرے تو اپنا
وہ امام ہے اس سے مخالفت روا نہین ہے - دہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہین کہ وہ بہ نسبت
سب سے افضل ہو مگر یہ ضرور ہے کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا وقدرت والا ہو کہ احکام
کر سکے وحدود اسلام کی حفاظت کر سکے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلا دے اور ولایت مطلقہ کی
پوری ہون یعنی جو فقہ کے قاضی وگواہ وغیرہ مین مذکور ہین - یازدہم صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی
کے ساتھ یاد کرے - دوازدہم ملا علی قاری رحمہ نے شرح فقہ اکبر مین لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ برحق ہے اور جس نے
آپ کے ساتھ لڑائی کی اسنے خطا کی صحیح یہ ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہے بدلیل حدیث یا عمار تقتلک الفئۃ
الباغیۃ - یعنی اے عمار تجھکو گروہ باغی قتل کریگا - مترجم کہتا ہے کہ حدیث سے اتنا نکلا کہ جس وقت تجھے قتل کرینگے وہ بغاوت
کی حالت مین ہونگے - پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب وہی لفظ مکرر کہنا جائز ہے یا نہین تو ظاہر یہ ہے کہ اگر پوچھا جاوے

کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضؓ کس صفت پر تھے تو جواب یہ کہ باغی تھے اور
پوچھا جاوے کہ اب باغی کہین تو جواب یہ کہ نہین لقولہ تعالیٰ ولا تنابزوا بالالقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری رح
نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہی اور صحیح روایت ہی کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوے
تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ مین باغیون سے فتنہ پھیلا اور باغیون نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاوین اور لوگون کو قتل
کرین تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار
کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح شہید ہونا ایک امر عظیم قرار دیا اور لوگون کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے
گھر بیٹھ رہے پھر لوگون نے خلافت کو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی پھر
انھون نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کرو اور ہم تمہاری فرمانبرداری کو موجود ہین آپ نے بھی
انکار کیا اور یون ہی حضرت عثمانؓ کی اسطرح شہادت کو امر عظیم قرار دیا اسمین تین روز گذر گئے بعد تیسرے روز مہاجرین و انصار
نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر ہجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت
کرین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دار الہجرۃ کی حمایت کرین پس آپ نے بعد شدت کے اسکو قبول کیا اور
یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی مین ہی کہ مین قبول کرون کیونکہ خود بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ
رضی اللہ عنہم بھی مانتے تھے کہ سب سے افضل آپ ہی ہین پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بعضے جھوٹے لوگ
کہتے ہین کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہی - اور مترجم کہتا ہی کہ
اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت مین کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو ایک
جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیون کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمانؓ مین شریک
تھے اور شام مین معاویہؓ کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیا مین سے امیر معاویہؓ زیادہ قریب
تھے اور خون ناحق کا مطالبہ ولی کو پہونچتا ہی اور ان باغیون کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا شہید کرنا روا نہ تھا - حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیون کو قتل نہین کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرتے ہین
کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یون نقل کیا ہی کہ باغیون نے تاویل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور
باغیون کا حکم یہ ہی کہ باغی لوگ جب امام عدل کے فرمانبردار ہو جاوین تو جو کچھ انھون نے حالت بغاوت مین اہل عدل
کے مال و جانین تلف کین یا زخم پہونچائے ہین انسے اسکا مطالبہ نہ کیا جاوے اور حالت لڑائی مین جو مال باغیون کا لوٹ
مین آیا ہو وہ ان باغیون کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہی اور جو باغی گرفتار ہون وہ رہا کر دیے جاوین پس جب
وے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو ہمت و شوکت حاصل تھی اور جب صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت
علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیون نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہو گئے تو آپ پر انکو قصاص مین
قتل کرنا یا پکڑ کر اولیاے مقتول کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیون سے مواخذہ و قصاص لازم ہی
لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہی کہ جب باغیون کی قوت ٹوٹ جاوے اور شوکت جاتی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جاری رہے اور اسوقت مین جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی قصاص نہ لینا حضرت
طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وسے بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہمکو دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد
حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسرون سے اجتہاد مین خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما
آخر مین نادم ہوے اور یون ہی حضرت ام المومنین عائشہ نادم ہوئین اور بعض اوقات اسقدر روئین کہ اوڑھنی تر ہو جاتی
تھی اور یون ہی امیر معاویہ رضی نے جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا فسق انپر لازم نہین آتا ہی اگرچہ اس اجتہاد مین خطا ہوئی
مترجم کہتا ہی کہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف تھے لیکن انھون نے قرآن سے
استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مغلوب نہونگے تو اُنسے پوچھا گیا کہ آپ کہان سے کہتے ہین کہا کہ
اللہ تعالی فرماتا ہی ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیہ سلطاناً فلا یسرف فی القتل انہ کان منصوراً یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا
تو ہمنے اسکے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہی تو کوئی قتل مین اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہی۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ
نے تفسیر مین لکھا کہ یہ استنباط عجیب ہی اور یہی واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ معاویہ رض کو خلافت علی رضی اللہ عنہ مین مناقشہ
نہ تھا ولیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور ہنوز بیعت کی نوبت نہ پہونچی تھی کہ درمیان مین جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل ایمان
کے اطمینان کے واسطے مفصل حال ذکر کر دیا اور امر الہی مقدر تھا اور حق صریح یہی ہی جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہی کہ
اللہ تعالی نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیر امۃ قرار دیا پس وے سب اللہ تعالی
کے نزدیک چاند کے تارے ہین اور انکی فضیلت مین قرآن کلام الہی ناطق حق ہی اور اللہ تعالی کی شہادت کے بعد پھر
کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہین ہی اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے
عبد الرحمن بن عوف کو کچھ بُرا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت بُرا کہو میرے اصحاب کو یعنے سابقین کو سو اگر تم مین کوئی کوہ احد
کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہونچیگا انکی ایک مُد کو اور نہ اسکے آدھے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ ومسلم فی صحیحہ اور احادیث
ان صحابہ کے فضائل مین بکثرت و معنی مین متواتر ہین اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مت بُرا کہو اصحاب محمد صلی اللہ
علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہین سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمہارے عمر بھر کی
عبادت (شب و روز سے) بہتر ہی۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری مین روایت ہی کہ جسکا حاصل یہ ہی
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب مین کہا کہ فتنہ کے باب مین تم مین سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے سنا ہی پھر حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ای امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاو ہی آپ کے اور فتنہ کے درمیان
تو ایک بند دروازہ ہی۔ حضرت عمر رض نے کہا کہ وہ دروازہ کھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو حذیفہ نے کہا کہ نہین بلکہ توڑا جائیگا
راوی کہتا ہی کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رض تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا
جانتا ہی۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رض جس رات شہید ہونگے اسکے اول مین کوٹھے پر آئے اور
باغیون کو جو گھیرے ہوے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارات بیان کیے اور
اور اُنسے قسم لی تو انھون نے کہا کہ ہان سچ ہی پھر انکو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

ابوبکر وعمر دین تھا تو کوہ احد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ ٹھہر تجھ پر فقط نبی وصدیق وشہید ہین باغیون نے کہا کہ ہان
ہے پس حضرت عثمان رض نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ مجھ پر گواہی دیتے ہین کہ مین شہید ہون پھر کوٹھے سے
نیچے اتر گئے صحیح روایت ہے کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہان کے بڑے عالم نے آپ کو پہچانکر
حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہی شخص ہے جو ان ملکون کو فتح کریگا دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے
حق مین امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رض نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اُس
نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اسنے کہا کہ ہمارے یہان تمھارے سب حلیہ موجود ہین اور
مین آپ کے بعد والون کو بھی جانتا ہون حضرت عمر رض نے اس سے پوچھا تو اسنے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپکے
پیغمبر کے قرابت والون سے ہوگا وہ مرد صالح ہے ولیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کریگا حضرت عمر رض نے فرمایا اللہ تعالے
عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اسنے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون مین بھرتا ہوا تو عمر رضی اللہ عنہ نے اسکے
کے سر پر دھپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنی او گندے او گندے تو اسنے کہا کہ اے مومنون کے سردار مین اسکی
حیثیت نہین کرتا وہ تو مرد صالح ہے میرا یہ مطلب ہے کہ وہ ایسے وقت مین خلیفہ ہوگا کہ تلوارین کھنچی ہوئی اور خون جاری
ولکن پس حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اللہ تعالی علی رض پر رحم فرماوے - بالجملہ یہ حضرات ان واقعات سے آگاہ تھے اور
پر مقدر ہے پھر خوارج وروافض بے شبہہ جہالت سے گمراہ ہوے کہ انھون نے افضل الانبیاء والمرسلین
حرمت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان مین زبان درازی کی اور کلام الٰہی عزوجل سے معارضہ کیا اور
گمراہ ہوے سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس ولحاظ نہ رکھا - خبردار خبردار کہ تو کسی صحابی کے حق مین بدگمان ہوکر
دخول ... شرح نے فرمایا - ولا نذکر الصحابة الا بخیر - اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہین کرتے سواے بھلائی
... ہر مومن انسے محبت کریگا اور ہر منافق انسے بغض رکھیگا او وصیتہ ولا نکفر مسلما بذنب من الذنوب
وان کانت کبیرة اذا لم یستحلها اور ہم کافر نہین کہتے کسی مسلمان کو بوجہ ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ
ہو بشرطیکہ اسنے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو - یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہونا تو قطعی ظاہر وثابت ہے پھر اسنے اسکو
حلال اعتقاد کر لیا جیسے زناکاری کو حلال کہے تو کافر ہے - قاری رح نے لکھا کہ سب الشیخین کبیرہ گناہ ہے مگر کفر نہین ہے اسی کو
صحیح کہا پھر لعنت دو معنی ایک یہ کہ کفر مین مقہور اور ایمان سے بالکل دور ہے دوم یہ کہ فسق وفجور وگناہون سے بدکار جوار
تفتازانی رح نے شرح عقائد مین کہا کہ سلف صالحین وعلماے مجتہدین سے معاویہ رضی اللہ عنہ واسکے احزاب پر لعن منقول
نہین ہے کیونکہ غایت الامر انکے بارہ مین یہ ہے کہ انھون نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہین ہو سکتا ہان
اختلاف دربارہ یزید کے ہے - خلاصہ وغیرہ مین مذکور ہے کہ لعنت نہ کرنا چاہیے یزید پر اور نہ حجاج پر - مترجم کہتا ہے کہ یہی امام
غزالی رح نے اختیار کیا ہے - اور یہی احوط ہے اور اسکا نام زبان پر لانے اور اسکے ساتھ مشغول ہونے سے سواے اسکی
برائی کے ہمکو حاصل نہین ولیکن ہم اسکو اور اسکے مددگارون سے بالکل لگاو نہین رکھتے - شیخ ابن الہمام رح نے
یزید کے کافر جاننے مین اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ہان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہے اور بعض نے کہا کہ

نہیں بلکہ توقف کیا جاوے اور اللہ تعالیٰ کے تفویض رکھا جاوے - پھر امام رحؒ نے مرتکب کبیرہ کے حق میں کہا ونسمیہ مومنا حقیقۃ - اور ہم مرتکب کبیرہ کو حقیقت میں مومن کہتے ہیں ف معتزلہ مرتکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہیں کہتے امام رحؒ نے فرمایا - ویجوز ان یکون الرجل مومنا فاسقا غیر کافر - اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کر کے مومن ہو بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر نہو - والمسح علی الخفین سنۃ - اور دونوں موزوں پر مسح کرنا سنت ہے ف یعنی سنت قریب بتواتر سے ثابت ہے - والتراویح فی شہر رمضان سنۃ اور تراویح ماہ رمضان میں سنت ہے ف یعنی اصل تراویح بسنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات میں کمی بیشی ہے - والصلوۃ خلف کل بر وفاجر من المومنین جائزۃ - اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکوکار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوتی ہے ف قاری رحؒ نے کہا جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ وجماعات ترک کرے وہ خود مبتدع ہے اور صحیح یہ ہے کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہیں - ولا نقول ان المومن لا یضرہ الذنوب وانہ لا یدخل النار - اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہیں کرتے اور وہ دوزخ میں داخل نہوگا ف یہ فرقہ مرجیہ واباحیہ کا رد ہے پھر معتزلہ کا رد کیا بقولہ - ولا انہ یخلد فیہا وان کان فاسقا بعد ان یخرج من الدنیا مومنا - اور یہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مومن جو دوزخ میں داخل کیا گیا وہ اسمیں ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو بغیر توبہ مرا ہو بعد اسکے کہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے - ولا نقول ان حسناتنا مقبولۃ وسیأتنا مغفورۃ کقول المرجیۃ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں اور ہماری برائیاں بخشی ہوئی ہیں جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں ولکن نقول بینۃ مفصلۃ ولیکن ہم اس مسئلہ اعتقادی میں بیان تفصیلی رکھتے ہیں وہ بیان یہ ہے کہ - من عمل حسنۃ بشرائطہا خالیۃ عن العیوب المفسدۃ والمعانی المبطلۃ ولم یبطلہا حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالیٰ لا یضیعہا بل یقبلہا منہ ویثیبہ علیہا - جس نے کوئی نیکی اُسکے تمام شرائط کے ساتھ کی درحالیکہ وہ فاسد کرنیوالی عیبوں سے اور باطل کرنیوالی عیبوں باطنی سے پاک ہو اور اسنے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مرتد نہو گیا یہانتک کہ وہ دنیا سے نکلا تو اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہ فرماویگا بلکہ اس بندہ سے قبول فرماکر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کریگا - یہ تو ... اور رہا بیان بدی کا تو فرمایا - وما کان من السیأت دون الشرک والکفر ولم یتب عنہا حتی مات مومنا فانہ فی مشیۃ اللہ تعالیٰ ان شاء عذبہ وان شاء عفا عنہ ولم یعذبہ بالنار ابدا - اور جو بدی کی خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو سوائے شرک وکفر کے اور اس بدی سے اسنے توبہ نہ کی یہانتک کہ وہ مومن مرگیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت میں ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے ولیکن عذاب دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیگا ف بدلیل قولہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء - یعنی اللہ تعالیٰ شرک اپنے ساتھ ہو تو نہ بخشیگا اور سوائے شرک کے بخشیگا جسکے لیے چاہے - بدلیل قولہ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیأتکم الآیہ - لیکن کبائر متعین نہیں ہیں - والریاء اذا وقع فی عمل من الاعمال فانہ یبطل اجرہ وکذا العجب - اور ریاء یعنی دکھلانے کی نیت جب کسی عمل میں پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو فرض یا نفل، تو یہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھو دیتی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے ف قال القاری رحؒ اسمیں اشارہ ہے کہ ماسوائے ریاء وعجب کے دیگر رذائل اطلاق سے فعل باطل نہیں ہوتا ہے -

والآیات للانبیاء والکرامات للاولیاء حق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق
ہیں ف معتزلہ و روافض نے کرامت سے انکار کیا اور کیون نہین کہ ان لوگون نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی
نہین ف۔ پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہو کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت سے
اس مرتبہ ولایت پر پہونچا ہو۔ واما التی تکون لاعدائہ مثل ابلیس وفرعون وما تکون للدجال مما روی انہ
الاخبار فلا نسمیہا آیات ولا کرامات ولکن نسمیہا قضاء حاجات لہم۔ اور وہ صورتین خرق عادت کی جو دشمنان
حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہین جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو دجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث مین مروی
دیکھنے کو ان صورتون کو آیات نہین کہتے اور نہ کرامات کہتے ہین ولیکن ہم کہتے ہین کہ یہ ان لوگون کی حاجتین پوری کرنی ہین
نہین یعنی ان اللہ تعالیٰ یقضی حاجات اعدائہ استدراجا لہم فیغترون ویزدادون عصیانا وکفرا وذلک
کا یقین اور حضر اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداء کی حاجتین پوری کر دیتا ہو انکے استدراج کے لیے یعنی
الایمان و انکو عذاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس وے اسطرح حاجتون کے پورے ہونے سے مغرور
لت ہو ف یعنی ان وکفر مین بڑھ چلتے ہین اور یہ سب جائز ممکن ہی ف شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا
جید کا یقین مرگ سے مہلت مانگی وہ دیدی۔ حدیث مین ہی کہ جب تو دیکھے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو جو نعمت
کو نعمت دیتا ہی حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر مقیم ہو تو یہ فقط استدراج ہو پھر پڑھی یہ آیت فلما نسوا ما ذکروا
حرمت علیہم ابواب کل شیء حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناہم بغتۃ فاذا ہم مبلسون۔ یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح
گراد نہوے پے رب عز و جل کو یاد کیا اور بھولے تو ہمنے ان لوگون پر ہر چیز کے دروازے کھول دیے یہانتک
دخوبی کے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہمنے انکو گرفتار کر لیا اچانک سو ناگاہ وے ہر نیکی سے مایوس ہو گئے
وکان اللہ خالقا قبل ان یخلق ورازقا قبل ان یرزق۔ اور اللہ تعالیٰ بلاشبہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ
مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے ف یہ مسئلہ اعتقادی امام رح نے مکرر بیان فرمایا
جس سے تنبیہ مقصود ہو کہ صفات باری تعالیٰ کی کیفیت و حقیقت بندہ کے ادراک سے باہر ہو اور اسکی ذات و
صفات مین تغیر نہین ہو اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت الوہیت ذاتی ہو اور تخلیق اسکی صفت فعل ہو
پس یہ اعتقاد بلا وسوسہ قبول کرنا ضرور ہو۔ واللہ تعالیٰ یری فی الآخرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ اپنا دیدار دکھلاویگا
آخرت مین ف یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہین اور سلف و خلف
رضی اللہ عنہم کا اسپر اجماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خوارج و روافض نے پیدا ہو کر خلاف کی ابتداء کی اور
اہل السنۃ والجماعۃ اپنی اصل پر ثابت رہے وللہ الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع مین اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے
ساتھ بیان کر دیا جس سے بحمد اللہ تعالیٰ سب منکرون کے اوہام و اقوال بخوبی رد ہو گئے ہین اور یہان اسقدر
تطویل کی گنجایش نہین ہی۔ ویراہ المومنون وہم فی الجنۃ باعین رؤسہم۔ اور مومنین درحالیکہ جنت مین ہونگے
اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی آنکھون سے دیکھینگے ف اللہ تعالیٰ جب جس بندے کے واسطے کرامت فرماویگا اسکی

نظر سے ردائے کبریائی کا حجاب اٹھا دیگا پس وہ اس بے مثال فضل وکرم سے سرفراز ہوگا - ولیکن یہ دیدار آنکھ
جیسا امام رح نے فرمایا - بلا تشبیہ ولا کیفیۃ ولا کمیۃ ولا یکون بینہ وبین خلقہ مسافۃ یعنی ہم یقین جانتے ہین
یہ دیدار بلا تشبیہ ہے اور بدون کیفیت اور بدون کمیت اور اللہ تعالی ومخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہوگی
یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ وپاک ہے تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہین ہوگا - والایمان ہو الاقرار
والتصدیق - اور ایمان یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہے - یہی امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا ہے اور یہ تصریح
کردی کہ نہ خالی اقرار کافی ہے اور نہ خالی تصدیق کافی ہے اور شارح ملا علی قاری رح نے توضیح کی کہ ان دو
تو ایسا رکن ہے کہ کسی حال مین ساقط نہین ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت مین ساقط ہو
علی قاری رح نے شرح عقائد تفتازانی کی تبعیت مین کہا کہ ایمان کے اندر اقرار کا اعتبار ہوتا ہے بعض علماء
اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی اور فخر الاسلام نے اختیار کیا اور جمہور محققین اسطرف ہین کہ ایمان
اور اقرار اسواسطے شرط ہے کہ ایمانی احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ برتاو کیے جاوین پس جسنے
کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالی کے نزدیک مومن ہے اگرچہ احکام دنیاوی مین مو
زبان سے اقرار کیا اور دل مین تصدیق نہوئی تو وہ منافق ہے اگرچہ ظاہر مین احکام دنیاوی مین
اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہین کقولہ تعالی اولئک
وقولہ تعالی وقلبہ مطمئن بالایمان - وقولہ تعالی ولما یدخل الایمان فی قلوبکم - اور اسامہ بن زید سے اور
مین ایک مقابل کو مار ڈالا جسنے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعوی کیا کہ اسنے میری تلوار کے خوف سے کہدیا تھا تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہلا شققت قلبہ - کیون تونے اسکا دل نہ چیرا کہ تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹ کہا
جیسا کہ حدیث کو امام بخاری ومسلم وابو داؤد وترمذی وابن ماجہ ونسائی نے روایت کیا ہے پھر شرح عقائد نسفی مین ہے
کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہین ہے - یعنی مجمل یقین واقرار کیا کہ اللہ تعالی جن صفات وشان کے ساتھ ہے
مین نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ اللہ تعالی کی طرف سے لائے اسکے رسول ہین مین نے مانا - واضح ہو کہ حدیث
من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ - کے یہی معنی ہین پھر واضح ہو کہ جو بات دین مین عموما بالضرور معلوم ہے اور مجمل ایمان لیوالے
پر تفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہوگا کما قال القاری
وغیرہ - وایمان اہل السماء والارض لا یزید ولا ینقص - اور ایمان اہل آسمان وزمین کا نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے - ف
کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ متصور نہین زیادہ ہونا ایمان کا مگر جبکہ کفر مین کمی ہو اور متصور نہین کم ہونا ایمان کا
مگر جبکہ کفر مین زیادت ہو تو کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ایک ہی حالت مین مومن وکافر دونون ہو - قاری نے کہا کہ خلاصہ
مین امام محمد رح سے نقل کیا کہ مین یہ کہنا مکروہ رکھتا ہون کہ میرا ایمان مثل ایمان جبرئیل کے ہے ولیکن یون کہتا ہون
کہ جسکے ساتھ جبرئیل ایمان لائے اسی کے ساتھ مین بھی ایمان لایا - خلاصہ یہ قاری رح نے کہا کہ اصل ایمان مین مساوات
ہے اور تفاوت یقین وخوبی اخلاص ونور اعمال وجلائے معرفت مین اپنی اپنی حالت ہے اقول امام غزالی شافعی رح نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہی اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق مین سب برابر ہین پس اگر زیادہ یا کم ہو سکے تو تصدیق مین کمی یہ کہ گمان یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہین جسکی تصدیق پوری نہو یعنی اللہ تعالی کی توحید وصدق رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے مانے پھر اگر اسمین کچھ کمی ہوئی تو منافق یا کافر ہوگیا ہان بعد تصدیق کے جسقدر دل مین اثر ہو وہ کم وبیش ہوتا ہی چنانچہ علم الیقین سے عین الیقین بڑھکر ہی اسی معنی مین وارد ہی کہ لیس الخبر کالمعائنۃ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معائنہ کرنے سے عین الیقین اور ظہور بڑھ گیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اولم تومن یعنی کیا تو ایمان نہین لایا۔ ابراہیم نے کہا بلے۔ مین ایمان کیون نہین لایا یعنی تصدیق کرتا ہون کہ اللہ تعالی جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ ولکن لیطمئن قلبی۔ لیکن دیکھنے کی درخواست اسلیے کہ میرا قلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان مین معتبر یہی اصل تصدیق ہی اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہین ہی حالانکہ لوگون مین تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی مین ہوتا ہی چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یقین اور حضرت ابوبکر الصدیق کا یقین تمام سب سے بڑھکر ہی اسی کو امام رح نے فرمایا بقولہ۔ والمومنون مستوون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان وتوحید مین برابر ہین اور اعمال مین باہم بعض کو بعض پر زیادتی ہے یعنی [illegible] ایمان وتوحید مین برابر ہین کیونکہ اسی مین کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل مین توحید کا یقین جانا اور وساوس ومعاصی بچانا اور اوامر وطاعات پر عمل کرنا لوگون مین متفاوت ہی اسی سے نور مین تفاوت ہی کیونکہ نور کلمہ توحید بعض مین مثل آفتاب کے بعض مین چاند اور بعض مین تارون وبعض مین چراغون کی طرح متفاوت ہی اور اسی طرح آخرت مین ظاہر ہوگا اور جسقدر یہ نور قوی ہی اسی قدر شبہات وگناہ کی تاریکی نیست ہوتی ہی اور کلام امام مفید ہی کہ اعمال مغائر ایمان ہین یہی اہل سنت والجماعۃ کا مذہب ہی حق۔ والاسلام ہو التسلیم والانقیاد لاوامر اللہ تعالی فمن طریق اللغۃ فرق بین الایمان والاسلام ولکن لایکون ایمان بلا اسلام ولا اسلام بلا ایمان فہما کالظہر مع البطن۔ اور اسلام گردن جھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام الٰہی کے ہی سو لغت کی راہ سے ایمان واسلام مین فرق ہی ولیکن ایمان بدون اسلام نہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا سو یہ دونون جیسے آدمی کے پیٹ پیٹھ کا ساتھ پیٹ سے ہی۔ والدین اسم واقع علی الایمان والاسلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک نام ہی جو مجموعہ ایمان واسلام وتمام احکام پر واقع ہوتا ہی۔ ونعرف اللہ تعالی حق معرفتہ کما وصف نفسہ فی کتابہ بجمیع صفاتہ۔ اور ہم اللہ تعالی کو پہچانتے ہین حق پہچاننے کا جیسے اسنے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب مین جمیع صفات کے ساتھ یعنی بحسب قدرت بندہ وطاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے درحقیقت ویسے ہی ایمان لاتے ہین جیسے اسنے فرمایا ہی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ تو جان لے کہ جو تیرے دل مین خطور کرے یا تو وہم کرے یا خیال مین لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال مین ہو تو اللہ تعالی اس سے برتر ہی۔ ذکرہ القاری رح ولیس یقدر احد ان یعبد اللہ تعالی حق عبادتہ کما ہو اہل لہ ولکنہ یعبدہ بامرہ امرہ اور کوئی یہ قدرت نہین رکھتا کہ اللہ تعالی کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہی جیسے اسکی شان اعلی حق ہی ولیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اسنے حکم کردیا ہی بجا لاتا ہی۔ اسمین امام رح نے تین باتون کا

اشارہ کیا اول یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز ہی دوم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہی اُسکی شان کے لائق نہین ہوتی
سوم جیسے عبادت کا حکم دیا ہی اس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہی - بیان اول یہ کہ مثلاً شکر الٰہی ادا کرنا
ہر ذرہ اُسکی نعمتون کے ہو اور نعمہاے الٰہی شمار سے باہر ہین کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا یعنی اگر
تم اللہ تعالیٰ کی نعمتون کو شمار کرو تو کبھی نہین گھیر سکتے ہو - مثلاً جسم کے اعضاء اور اُنکے منافع خود بشر کو معلوم نہین
تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہانتک جانے پھر ہر سانس مین دو فائدہ تفریح ہوا اور حیات
کی بقاء کے ظاہر ہین ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسون کا شکر اسپر عائد ہو اور شکر کی توفیق و استطاعت
جو صحت و عافیت پر ہی اور اداے نماز وغیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہی ہر طاعت اسی صحت و استطاعت
و طاقت کا شکر نہین ہو سکتی تو ان بیشمار نعمتون کا شکر کہان رہا پھر جب شکر ہی ہنوز ادا نہوا تو اسکی عبادت کا کیا ذکر
پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پیدا ہوتی ہی اور بارگاہ خالق جل شانہ اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک
تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہی وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہی یہ بیان امر دوم ہی - پھر یہ اس کا بڑا فضل
و انعام ہی کہ اُسنے بندہ کو طریقہ بتلا دیا اور اسکے بجا لانے کا حکم کیا اور اسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار
دیا پس بندگی یہ ہی کہ اسکے حکم سے اُسکے بتلائے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار
کرے جہانتک ممکن ہی اور یہ نہین سمجھے کہ ہم نے اُسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھیگا کہ اسکی شان کے لائق عبادت کی
یہ مقام بہت قابل اہتمام ہی اور غور کرو کہ جو اُسنے عبادت بندہ کے لائق مقرر کردی ہی وہی ادا نہین ہوتی ہی اور سرور عالم
حبیب مصطفیٰ صلے اللہ علیہ وسلم کی اس شان کو دیکھو کہ انبیاء و رسل مین افضل علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام پھر بعد نماز
کے استغفار کرنے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہی اور فرماتے لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علیٰ نفسک یعنی مین
نہین احصاء کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان مین تو ویسا ہی حمید مجید ہی جیسے تو نے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہی
اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد - قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت ممکن
ہوئی تو اسکا حکم تو یکسان مستمر ہی اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر بلحظہ لحظہ دم بدم واجب ہی اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ سے
اسکے ادا سے عاجز ہی - بالجملہ ایمان و یقین کے لیے بندہ مستحکم التجی ہو کہ وہ معرفت ہی - ویستوی المومنون کلہم فی
المعرفۃ والیقین والتوکل والمحبۃ والرضاء والخوف والرجاء والایمان - اور یکسان برابر ہین مومنین سب کے
سب نفس معرفت مین اور نفس یقین مین اور اللہ تعالیٰ پر توکل مین اور محبت مین اور اسکے قضاء و قدر پر راضی ہونے
مین اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے مین اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے مین -
ویتفاوتون فیما دون الایمان وفی ذلک کلہ اور تفاوت رکھتے ہین مومنین باہم ماسواے نفس ایمان مین اور
ان سب امور مین - قاری رح نے لکھا یعنی ماسواے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان مین اور نیز شاخہاے
و درجات توکل و محبت و رضاء و خوف و خشیت وغیرہ مین متفاوت ہین - امام طحاوی رح نے عقیدہ مین لکھا کہ ایمان تو
ایک ہی ہی اور اصل ایمان مین جو ایمان والے ہین برابر ہین ولیکن انمین اندر خوف و خشیت و تقوی و مخالفت نفس و

ملازمت تقوی کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قولہ تعالیٰ وہم من خشیۃ ربہم مشفقون الآیہ۔ اور قولہ تعالیٰ انما یخشی
اللہ من عبادہ العلماء الآیہ ودیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہیں ولیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اُسی پر ایمان لایا جسپر
مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان میں برابر ہیں اور واضح ہو کہ جو کلام مومن میں ہے اور جو شخص ظاہر میں مسلمان ہے ولیکن
اسکو یقین نہو یا مشکوک ہے تو وہ مومن ہی نہوگا۔ واللہ تعالیٰ متفضل علی عبادہ وعادل۔ اور اللہ تعالیٰ متفضل ہے بندون
پر اور عادل ہے ف یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل۔ قد یعطی من الثواب اضعاف ما یستوجبہ العبد
تفضلا منہ۔ کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہے اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے ف
ہر نیکی پر دس گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو سات سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر اندازہ
عطا فرماتا ہے۔ وقد یعاقب علی الذنب عدلا منہ وقد یعفو فضلا منہ۔ اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف
سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے۔ وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام شفاعۃ
نبینا صلی اللہ علیہ وسلم للمومنین المذنبین ولاہل الکبائر منہم المستوجبین للعقاب حق۔ اور برحق ہے شفاعت
کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموماً اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گنہگار مومنون کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے
ہون اور مومنون میں سے کبیرہ گناہ والون کے لیے جو سزاوار عذاب ہوئے ہون۔ ف حدیث میں ہے کہ میری شفاعت
میری امت کے کبیرہ گناہ والون کے لیے ہے۔ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان و حاکم نے
انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابن عباس
رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابن عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے اور
احادیث الشفاعہ متواتر المعنی ہین اور آیات اسکے ساتھ قطعی دلائل ہین اور اسی طرح شفاعت کرنا ملائکہ کا ثابت
ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقراء مومنین کا اور مومنون کے بچون کا جنکی وفات پر والدین
نے صبر کیا ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے
برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو۔ انتہی اور بیشک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہوگی یعنی
از انجملہ ایک شفاعت تو اگلی و پچھلی تمام امتون کے لیے عام ہے ہذا تلخیص ما قال القاری رح ووزن الاعمال
بالمیزان یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہے ف مومنون کے اعمال
واسطے درجات جنت کے خواہ ابرار ہون یا عام ہون اور کافرون کے اعمال کا وزن بقدری کا واسطے درکات جہنم
ہوگا لقولہ تعالیٰ ومن خفت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون۔ والقصاص فیما بین الخصوم
یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز باہم خصوم میں قصاص ہونا برحق ہے ف یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہے یا
مظلمہ کا مطالبہ ہے تو دوسرے سے برابر کا بدلا لیا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہوگا قصاص کیا جائیگا
ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حقدار کو دیدی جاوینگی جسقدر اسکا حق ہے فان لم یکن لہ حسنات طرح السیات علیہم
جائز حق۔ پھر اگر ان ظالمون کی نیکیاں نہون تو انکے مظلومون کے گناہ ظالمون پر ڈالے جاوینگے اور

یہ سب جائز حق ہے۔ والحوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق۔ اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہے ف ترمذی رح نے
باسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہے اور انہیں باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض سے زیادہ وارد ہیں اور مجھے
امید ہے کہ سب سے زیادہ وارد ہیں میرے حوض پر ہونگے۔ یہ احادیث احاد ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے واسطے قطعاً حوض ہے بدلیل قولہ تعالی انا اعطیناک الکوثر۔ اور یہ افضل ہے اور قرطبی رح نے نقل کیا کہ جن لوگوں
جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج و روافض و معتزلہ وغیرہ وے حوض کوثر سے مطرود کیے جاوینگے
ایسے ہی جن ظالموں نے فسق کا اعلان کیا ہے حوض سے مطرود کر دیے جاوینگے۔ اور حدیث حوض کو کچھ اوپر تیس
صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور نہایت شہرت سے قریب بمتواتر ہے۔ والجنۃ والنار مخلوقتان الیوم اور جنت و
دوزخ اب مخلوق موجود ہیں۔ لا تفنیان ابدا ولا یفنی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمدا۔ یہ دونوں کبھی فنا نہ ہونگے اور
اللہ تعالی کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہو کاشف امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہیں
اور وہ دونوں مخلوق موجود ہیں اور دونوں کے لیے فنا نہیں اور ان دونوں کے لوگوں کے لیے بھی کبھی فنا
نہیں ہے یعنی جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہیں۔ واللہ تعالی یہدی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالی اپنے
فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے ف یعنی ایمان و طاعت کی طرف پس اسکو مظہر جمال و رحمت کر دیتا ہے
ویضل من یشاء عدلا منہ۔ اور گمراہ کرتا ہے جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے ف پس اسکو مظہر جلال و غضب کرتا ہے
پھر ہدایت کرنا اللہ تعالی کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرتا ہے۔ واضلالہ خذلانہ۔ اور اللہ تعالی کا گمراہ کرنا یہ کہ
اسکو خوار چھوڑتا ہے۔ وتفسیر الخذلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاہ عنہ۔ اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہیں کہ
توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے بر رضا پسند کرے۔ وہو عدل منہ۔ اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف
سے عدل ہے ف کیونکہ اللہ تعالی پر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے اور ہر چیز اپنے موقع پر رہنا ہی عدل و اعتدال ہے
وکذا عقوبۃ المخذول علی المعصیۃ۔ اور یونہی جس شخص کو خوار چھوڑا ہے اسکو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے
ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبدہ المومن قہرا وجبرا۔ ہم نہیں کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہے
ایمان کو اللہ تعالی کے مومن بندے سے از راہ قہر و جبر کے ف یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہیں ہے قولہ
تعالی ان عبادی لیس لک علیہم سلطان یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہیں ان پر تجھے قہری سلطنت نہیں ہے۔ و
اغواء شیطان اُنپر ہیانک اثر نہیں کرتا کہ ایمان چھوڑیں۔ جنکو اللہ تعالی پر جزم و یقین نہیں رہے ایمان کا جزم چھوڑ کر
اور بدمذہب ہو جاتے ہیں۔ ولکن نقول العبد یدع الایمان۔ ولیکن ہم کہتے ہیں کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا
ہے یعنی یقین چھوڑ دیتا ہے۔ فاذا ترکہ فحینئذ یسلبہ منہ الشیطان۔ پھر جب اسنے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت
اس سے شیطان چھین لیتا ہے ف اسوقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہو جاتا ہے اور شیطان اپنی مصاحبت کے ساتھ
اسکو دنیاوی مطالب دکھاتا ہے کہ دے ضلالت میں سکھلاتا ہے انجام اسکا موت پر خذلان دوامی بربادی ہے۔ وسوال
منکر ونکیر فی القبر حق۔ اور سوال کرنا منکر و نکیر کا یعنی تیرا کون رب ہے کیا دین ہے کون تیرا نبی ہے۔ قبر میں یعنی

بعد مرگ جہان پڑے وہان برحق ہی ف انبیاء علیہم السلام وشہید و اطفال اس سوال سے مستثنی ہین ۔ بعض نے
مسلمانون کے اطفال بیشک مغفور رہین اور اس سوال مین حکمت ہی کہ اسپر عموم اطلاع نہین ہی ۔ امام اعظم رح نے کافرون
[illegible]ل کے سوال اور انکے جنت مین جانے مین توقف کیا واللہ تعالی اعلم ۔ دوسرون نے کہا کہ اہل جنت کے خادم
[illegible]نگے ۔ مترجم کہتا ہی کہ حیات دنیا مین جو اعتقاد حق اسنے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئینہ قلب پر چھپا ہی جسپر مرا آئی
[illegible] اور کچھ تبدل ممکن نہین ہی لہذا جو دنیا سے صدق یقین پر اٹھا صحیح جواب دیگا اور جو کفر پر اٹھا نعوذ باللہ من ذلک
یا باطل ہونا جان لیگا ولیکن اسکے آئینہ مین سوا باطل کے اب تبدل نہین ہو سکتا پس اسکا جواب وہی باطل ہی
[illegible] الروح الی العبد فی قبرہ حق ۔ اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر مین یعنی جہان مرکر پڑے برحق ہی
و[illegible] القبر حق ۔ اور قبر کا بھینچنا برحق ہی ف اہل ایمان کے لیے جیسے مادر مہربان لپٹاتی ہی اور کافر کے لیے جیسے دشمن
جان کہ ادہر کی پسلیان ادہر نکل آتی ہین اور یہ امر عجیب و حکمت لطیف ہی اور اہل حواس جاہل وسواس مین ہین ۔
اعوذ باللہ من الکفر ۔ وعذابہ حق کائن للکفار اجمعین ۔ اور عذاب قبر کا برحق ہونے والا ہی کافرون سب کے لیے
ف کوئی نہین بچتا ہی اللہ تعالی نے فرمایا النار یعرضون علیہا غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعۃ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
یعنی آگ ہی کہ یہ لوگ اسپر پیش کیے جاتے ہین صبح وشام اور جس دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو آل فرعون
کو سخت تر عذاب مین ۔ ولبعض المسلمین ۔ اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانون کے لیے بھی برحق ہی ف امید یہ کہ
مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب مین سے نہین جو کافرون کے لیے ہی واللہ تعالی اعلم ۔ اور واضح ہو کہ آرام وراحت
قبر بھی برحق ہی ۔ قال تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء عند ربہم یرزقون فرحین ۔ جو لوگ
اللہ تعالی کی راہ مین شہید ہوئے انکو مردہ مت خیال کیجیو وے زندہ ہین اپنے رب کے یہان رزق پاتے ہین
بہت فرحت مین ہین آخر تک آیت ۔ قال القاری رح یہ عذاب وثواب روح کے ساتھ ہی یا بدن کے ساتھ ہی یا دونون
کے ساتھ ہی صحیح یہی ہی کہ دونون کے ساتھ اور ہم مانتے ہین اور اپنی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہین پڑتے
اقول یعنی کیفیت آخرت کی نہین دریافت ہوتی ورنہ حکمت مین فرق آوے اور کیونکر کہ دنیا مین کوئی جنت کی راہ طے کرتا ہی
اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہین ہی اور اللہ تعالی کے بندے ہین کہ انکو علم وفہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہین پس
نتیجہ وہ ہوا کہ ایمان نہین لایا ۔ پھر شیخ قاری رح نے لکھا جسکا خلاصہ یہ کہ لوگون نے روح کی حقیقت مین گفتگو کی بعض
نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہی کہ جسد مین اسطرح مختلط ہو گیا ہی جیسے سبز لکڑی کی رگ و ریشہ مین پانی ساری ہوتا ہی اللہ تعالی نے
جاری فرمایا ہی کہ جب تک یہ روح جسم مین رہے جسم مین حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت
[illegible]ت جاتی رہے اور انھون نے کہا کہ حیات واسطے روح کے بمنزلہ شعاع آفتاب کے ہی اللہ تعالی نے جاری فرمایا ہی
[illegible]ب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے منور رہے اسی [illegible] جب تک روح بدن مین رہے بدن کے واسطے حیات
[illegible] فرماتا ہی ۔ اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل [illegible] ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر
[illegible] ہی جو جسم مین اسطرح ساری ہی جیسے گلاب کے [illegible] گلاب ہوتا ہی ۔ قاری رح نے کہا کہ یہ قول اور پہلا قول

دونون سب باتون مین برابر ہین صرف اسقدر فرق ہے کہ روح جسم لطیف ہے یا جوہر ہے پس اول قول مین جسم لطیف
اور دوسرے قول مین جوہر کہا ہے اور لکھا کہ صحیح یہ ہے کہ وہ جسم لطیف ہے کیونکہ روح کے واسطے وارد ہوا کہ وہ داخل
ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرتی ہے اور کافرون کی روح سجین کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے
روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہین - پھر کہا کہ ایسا کلام دربارہ روح کے منافی قول اللہ تعالی ہے کہ
قل الروح من امر ربی یعنی کہدے کہ روح از امر رب ہے اور اللہ تعالی نے فرمایا ان الامر کلہ للہ - امر سب اللہ تعالی
کے واسطے ہے - اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہے کہ روح کا علم اللہ تعالے کو ہے اور یہی جمہور اہل سنت و
کا قول ہے - مترجم کہتا ہے کہ شیخ روزبہان شیرازی رح جو ایک ائمہ اولیاء مین سے ہین انھون نے روح کے بارہ مین جسم
لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہین کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ یا مین تجلی صفات و ذات کے امر الہی سے
اسکا ظہور ہے اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہین ہے اور یہ قول موافق قرآن پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل السنۃ والجماعۃ ہے
اور اسمین ایک بسیط کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع مین ائمہ علماء سے منقول ہے واللہ تعالی اعلم - بالجملہ ہمکو روح مین یہ اعتقاد ہے
کہ جو اللہ تعالی نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ مین وارد ہے حق ہے اور حقیقت کی گفتگو ہم نہین کرتے ہین مگر نص کی
زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی زندہ
کریگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو اٹھائیگا ایک دن کے لیے جسکی مقدار پچاس ہزار برس کی ہے واسطے بدلا دینے
اور ثواب دینے اور باہم ادائے حقوق کے لیے اور اللہ تعالی نے فرمایا وان اللہ یبعث من فی القبور - یعنی اور اللہ تعالی
مبعوث فرمائیگا جو خاک مین ہے - قاری رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص مین ذکر کین اور
کہا کہ اسمین فلاسفہ پر رد ہے جو حشر جسمانی سے انکار کرتے ہین اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کرکے
آخر انکو فہمایش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے معتقد ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق
رذیلہ و بدکاریون کو چھوڑا تو ہم کہتے ہین کہ ہمارے و تمہارے درمیان اختلاف ہے تمنے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ
اگر وہ حق ہے جیسا ہم کہتے ہین تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کہنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہین ہے
تو ہمارا کچھ نقصان نہوا - انتہا سے درجہ وہ منکر یہ کہیگا کہ دنیا کی شراب و سور کا گوشت وغیرہ ہمنے دنیا مین نہین پایا تو
ہر عاقل سمجھ سکتا ہے کہ ان چیزون کے کھانے مین کوسے وگتے دیکھے [illegible] جاہل رہے جنمین یہ لوگ
ہمارے شریک ہین خنزیر تو التفات کے قابل نہین ہے - امام رح نے فرمایا وکل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات
اللہ تعالی عزت اسماؤہ وتعالت صفاتہ جائز القول بہ سوی الید بالفارسیۃ ویجوز ان یقال بروی
خدا ای بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الٰہی مین جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالی نے فارسی مین یعنی سوائے عربی کے
دوسری زبان مین تعبیر کیا ہے تو اسی طرح کہنا جائز ہے سوائے صفت ید کے کہ اسکو فارسی مین تعبیر نہ کیا جاوے اور
جائز ہے کہ کہے بروی خدا اسے یعنی اللہ تعالی کے روبرو کہ تشبیہ و کیفیت کے بغیر یعنی اسکی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت
اسکی تصور مین نہو بلکہ اللہ تعالی کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانے - ولیس قرب اللہ تعالی ولا بعدہ من طریق

طول المسافة وقصرها ولٰكن علٰى معنى الكرامة والهوان اور قرب اللہ تعالی بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان
عاصی سے از راہ درازی مسافت وکمی مسافت کے نہین ہی اور لیکن قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہی
یعنی جیسے تاویل والے کرتے ہین - ولٰكن المطيع قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد عنه بلا كيف - ولیکن یہ اعتقاد
حق ہی کہ بندہ مطیع اپنے رب عزوجل سے قریب ہی جسکی کیفیت غیر معلوم ہی اور بندہ عاصی اپنے رب عزوجل سے دور ہی
بلا کیف ف خلاصہ یہ کہ قرب وبعد معلوم اور کیفیت مجہول ہی اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہین ہی - والقرب والبعد والاقبال
يقع على المناجي - اور جو بندہ اپنے رب عزوجل سے مناجات کرتا ہی مثلا نماز پڑھتا ہی تو اسکے حق مین قرب اور متوجہ
ہونا واقع ہی اور جو بندہ روگردان ہو اسکے حق مین بعد اور اعراض صادق ہی لیکن بے کیفیت ہی - وكذلك جواره
في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف اور اسی طرح جنت مین جوار رب العالمین ہونا اور قیامت مین اسکے روبرو
حضور ہونا حق ہی مگر بلا تشبیہ وکیفیت ہی ف قاری رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالی کا قرب
خلق سے یا خلق کا قرب حق عزوجل سے ایک وصف تحقیقی ہی ولیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت وتشبیہ مخلوقات
خیال کرے باطل ہی اسکی کیفیت کیونکر وکس طرح فہم عقل سے باہر ہی اور متاخرین بعضے اور جمہور فرقہ مبتدعہ کے اس
وصف مین تاویل کرتے ہین اور قرب کے معنی رحمت الٰہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ معصیت
کے قرار دیتے ہین - اور ارباب اشارہ کہتے ہین کہ قرب رب عزوجل کی شان سے ہی کہ تو اپنے تمام حالات مین اللہ تعالی
کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت وفرمانبرداری کو نگاہ مین نہ دیکھے بعض علمار
نے کہا کہ اللہ تعالی کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہین دیکھتا اور تو اس سے انتہا سے دور ہی کہ اسکے سواے غیر کو
دیکھتا ہی - والقرآن منزل على رسول الله صلعم وهو في المصحف مكتوب اور قرآن منزل ہی ٢٣ برس مین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف مین مکتوب ہی - وآيات القرآن كلها في معنى الكلام مستوية في الفضيلة والعظمة
اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی مین کہ کلام الٰہی ہین فضیلت وعظمت مین برابر ہین - الا ان لبعضها فضيلة
الذكر وفضيلة المذكور - بات اتنی ہی کہ بعض آیات کیو اسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہی - مثل آية الكرسي
لان المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفته فاجتمعت فيها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور - جیسے آیۃ الکرسی کہ اسمین
سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہی اور ذکر جسکا ہی اس مذکور کی فضیلت زائد ہی کیونکہ مذکور اس آیت
کرسی مین اللہ تعالی کا جلال وعظمت وصفت ہی تو اسمین فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہی دونون
جمع ہوگئین ف اسی کے مثل سورہ اخلاص مین بیان ہی یا زائد ہی - وما في قصة الكفار فيها فضيلة الذكر فحسب
اذ ليس للمذكور فيها وهم الكفار فضيلة - اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ مین ہین یعنے جیسے تبت یدا ابی لہب الخ تو ان
آیات مین فقط فضیلت ذکر کی ہی کیونکہ جو ان آیات مین مذکور ہی اور وے کفار ہین انکے لیے کچھ فضیلت نہین ہی
ف واضح ہو کہ کفار پر جو غضب قہر الٰہی ظاہر ہی اور وہ آیات حال کفار مین ضمناً مذکور ہی تو اس شان کی فضیلت
بھی ذکر کے ساتھ ہی ولیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہین ہی جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ اعلم -

وکذلک الاسماء والصفات کلہا مستویۃ فی الفضیلۃ والعظمۃ لاتفاوۃ بینہا- اور یون ہی اللہ تعالی کے اسماء وصفات سب کے سب فضیلت وعظمت مین برابر ہین اور ان اسماء وصفات مین کچھ تفاوت نہین ہر ف کیونکہ حضرت باری تعالی جل شانہ کے اسماء وصفات ہین وسب یکسان ہین آور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض بعض وجوہ مین خاص ہوتے ہین مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہین کہ یون الٰہی کہ اے قہار اے شدید العقاب مجھے بخشدے بلکہ کہے کہ اے غفار اے ارحم الراحمین مجھے بخشدے- ووالدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الکفر- اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونون کفر پر مرے تھے یعنی زمانہ اسلام سے پہلے زمانہ کفر مین مرے اور رافضی کہتے ہین کہ امامت کے واسطے شرط ہر کہ اسکا باپ مومن ہو لیکن امام اعظم نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہین ہر- قاری رح نے کہا اس کلام مین رد اس شخص کا ہر جو کہ کہتا ہر کہ والدین آپ کے ایمان پر مرے یا کفر پر مرنے کے بعد اللہ تعالی نے انکو زندہ کیا پھر مقام ایمان پر موت دی- اور مین نے اس مسئلہ کو ایک مستقل رسالہ مین تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے تینون رسائل مین لکھا تھا یعنی خلاف قول امام اعظم کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب وسنت وقیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور عجیب تفیہ اس مقام پر یہ ہر کہ حنفیہ مین سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو یہان امام اعظم نے کہا ہر انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہر جیسے گمراہ جہمیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہر کہ مصحف مین سے قولہ تعالی الرحمن علی العرش استوی- چھیل ڈالون- اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے ہارون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجاے لیس کمثلہ شئی وہو السمیع البصیر کے لیس کمثلہ شئی وہو العزیز الحکیم لکھے اور جیسے تبرے رافضی کا قول کہ مین اس مصحف سے بیزار ہون جسمین ابو بکر الصدیق کی تعریف ہو- قاری رح نے ذکر کیا کہ انبیاء علیہم السلام تو ابتداء وانتہا مین معصوم ہین اور سواے انبیاء علیہم السلام کے (وماسواے ان امت کے جنکے لیے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہو) باقی اولیاء وعلماء واصفیاء کی نسبت خاص کرکے ہم یہ قطعی حکم نہین کہ سکتے کہ وے ایمان پر مرے ہین اگرچہ انسے کمال حالات وخوارق عادات ظاہر ہوئے ہون کیونکہ یہ تو مشاہدہ علمی پر حکم ہو سکتا ہر اور وہان مشاہدہ غیبی مستور رکھا گیا ہر- پھر ایک کلام طویل مین یہ استدلال بیان کیا کہ جو موجودہ جنتی کے نشان وارد ہوئے ہین انکے موافق ظنی گواہی دے کما فی الحدیث ہذا اثنیتم علیہ خیرا وجبت لہ الجنۃ وہذا اثنیتم علیہ شرا وجبت لہ النار انتم شہداء اللہ فی الارض- یعنی اس مردے پر تمنے بھلائی کی شہادت دی اسکے لئے جنت واجب ہوئی اور دوسرے مردے پر تمنے برائی کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم زمین مین اللہ تعالی کے گواہ ہو- وابو طالب عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافرا- اور ابو طالب آپ کا چچا کافر مرا- ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو طالب پاس آئے اور وہان ابوجہل وغیرہ کافرون کی جماعت کو پایا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے چچا کلمہ توحید کہدے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالی کے یہان میرے پاس حجت ہو [illegible] اور ابوجہل وغیرہ نے کہا کہ اے ابو طالب کیا تم ملت عبد المطلب سے پھر جاؤگے اور یہ کلام وہان مکرر ہوا- ابو طالب نے

کہا کہ اے بھتیجے اگر قریش نہ کہتے کہ ابو طالب ڈر گیا تو مین یہ کلمہ کہکر تیری آنکھیں ٹھنڈی کرتا ۔ لیکن ابو جہل وغیرہ سے کہا کہ مین عبد المطلب کی ملت پر ہون اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ واللہ لاستغفرن لک مالم انہ عنک واللہ تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤن پس اللہ تعالی نے نازل فرمایا ماکان للنبی والذین امنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما تبین لہم انہم اصحاب الجحیم ۔ اور بھی ابو طالب کے معاملہ مین نازل ہوا قولہ انک لا تہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الآیہ ۔ کما رواہ البخاری ومسلم ۔ وقاسم وطاہر وابراہیم کانوا بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اور قاسم وطاہر وابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ف قاسم اول پسر جس سے آپ کی کنیت ابو القاسم ہے اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والدارقطنی نے بیان کیا کہ ایک پسر عبد اللہ جسکو طیب وطاہر دونون کہتے تھے مکہ مین انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہوئے جاریہ قبطیہ سے اور مدینہ مین مدفون ہین ۔ وفاطمۃ وزینب ورقیۃ وام کلثوم کن جمیعا بنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اور فاطمہ وزینب ورقیہ وام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹیان تھین ف سب بیٹیان وانکی اولاد نے وفات پائی سوائے فاطمہ رض کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھین اور آپ کی نسل انھین سے رہی یعنی دونون نواسے حضرت حسن وحسین کے اور آپ نے بحکم الہی عزوجل حضرت فاطمہ رض کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی انسے اولاد حسن وحسین سردار شباب اہل جنت کے اور محسن جو صغیر وفات پا گئے وام کلثوم وزینب ہوئی ۔ اور امام ابو حنیفہ رح نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب مین نہین ذکر کیا اور مین مجمل لکھتا ہون کہ مومنون کی مائین خدیجہ وسودہ وعائشہ وحفصہ وام سلمہ وام حبیبہ وزینب بنت جحش وزینب بنت خزیمہ اور میمونہ وجویریہ وصفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تو وہ ہین کہ جنکے بارہ مین اختلاف نہین کہ نکاح مین اور بستر مین آئین اور مذکور کہ انکے سوائے بھی ہین جنمین اختلاف ہین ۔ ہذا ملخص ما قال القاری ۔ واذا اشکل علی الانسان شیء من دقائق علم التوحید فینبغی لہ ان یعتقد فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالی الی ان یجد عالما فیسألہ اور جب کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیون مین سے کوئی چیز مشکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یون اعتقاد کرلے کہ جو اللہ تعالی کے نزدیک صواب ہے مین نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرلے ۔ ولا یسعہ تاخیر الطلب ولا یعذر بالتوقف فیہ ویکفر ان وقف ۔ اور اس شخص کو یہ گنجایش نہین ہے کہ عالم ربانی کے طلب کرنے مین ڈھیل ودیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ مین توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف کریگا ف معنی توقف کے یہ ہین کہ اس مسئلہ مین بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ مین توقف کرتا ہون جب حل ہوگا ویسا اعتقاد کرونگا ۔ امام رح نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یون اعتقاد کرلے کہ اس مسئلہ مین جو اللہ تعالی کے نزدیک حق ہے مین نے اسکو مانا ۔ واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام واعمال تو رحمت ہین اور اعمالی مسائل مین توقف جائز ہے اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالی کی توحید ہے اور عقائد کی کتابون مین جو باتین اکثر امامت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات واولاد طاہرات کا بیان کر

اُنمین توقف مضر نہین ہی مگر حضرت ام المومنین عایشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی مین منصوص ہی اگر
اُنمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نعوذ باللہ من ذلک - پھر عقائد مین جو امور مذکور ہین اگر انسے مخالفت کی تو
گمراہ بدعتی ہی اور احکام شرعی مین اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہی اور امت کے لیے رحمت ہی - وخبر المعراج
حق فمن ردّہ فھو ضال مبتدع - اور خبر معراج کی برحق ہی سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہی - ف یعنی حدیث
مین آیا کہ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے مین معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانتک
اللہ تعالی نے چاہا مقامات اعلی مین عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہی ضرور ثابت ہی - ظاہر کلام دلیل ہی کہ امام رح کے نزدیک
جسطرح حدیث مین عروج آسمانون تک ثابت ہی وہ برحق ہی اُس سے انکار گمراہی ہی - اور خلاصہ مین لکھا کہ جس شخص نے
معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اسنے کہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہی اور اگر
بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر نہوگا وجہ یہ ہی کہ اسراء حرم کہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ
قرآنی سے ثابت ہی اور وہ قطعی ہی اور معراج بیت المقدس سے آسمانون وآگے تک سنت سے ثابت ہی اور اسکی
روایت مین ظن ہی - اقول شیخ نسفی رح نے عقائد مین بھی معراج کو مفصل لکھا ہی ولیکن ظاہر کلام امام رح کا اشارہ کرتا ہی
کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جسطرح مشہور حدیث مین آیا ہی ولیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہی
قاری رح نے کہا کہ علماء نے انتہاے معراج مین اختلاف کیا ہی بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک
اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنیٰ فتدلیٰ فکان قاب قوسین او ادنیٰ ہی - وخروج الدجال ویاجوج وماجوج
وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء وانہ لعلم للساعۃ وسائر علامات یوم القیامۃ
علی ما وردت الاخبار الصحیحۃ حق کائن - اور دجال کا نکلنا - اور یاجوج وماجوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام
غروب سے طلوع ہونا اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اُترنا اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہین اور
دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ مین وارد ہین سب برحق ہونے والے ہین - ف - قاری رح نے
شرح مین کہا کہ امام رح نے اس کلام مین علامات قیامت جمع کر دیے ہین ترتیب سے بیان مقصود نہین ہی اور ترتیب
واقعات علامات کی اسطرح ہی کہ مہدی خلیفہ برحق پہلے توحرمین شریفین مین ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس مین آوینگے
پھر وہان دجال آویگا ... پس عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شرقیہ پر امر کے ... دجال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گلنے لگیگا جیسے پانی مین نمک گل جاتا ہی
پس عیسیٰ علیہ السلام ومہدی رحمہ اللہ تعالی جمع ہونگے اور نماز قائم ہوگی پس مہدی رح عیسیٰ کو اشارہ کرینگے کہ پیش امام ہون
پس عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ عذر کرینگے کہ یہ نماز آپ کے لیے قائم کی گئی ہی پس آپ ہی امامت کیواسطے
اولی ہو اور عیسیٰ علیہ السلام مہدی رحمہ اللہ کی اقتدا کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسیٰ علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہین چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہی بقولہ علیہ السلام ولو کان موسیٰ
حیا لما وسعہ الا اتباعی - یعنی اور اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو انکو سواے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجایش نہوتی -

اور لکھا کہ شرح عقائد مین ہی کہ اصح یہ ہی کہ عیسی علیہ السلام لوگون کو نماز پڑھاوین اور امامت کرینگے اور مہدی رح انکی اقتدا کرینگے کیونکہ عیسی افضل وانکی امامت اولی ہی انتہی۔ قاری رح نے کہا کہ جو ہمنے اوپر بیان کیا اُس سے یہ خلاف نہین ہی مخفی۔ مترجم کہتا ہی کہ مراد قاری رح کی یہ ہی کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہو گی خاص اِس نماز مین عیسی ع اقتدا کرینگے اور باقی [illegible] دن مین جیسا شرح عقائد مین ہی ہو سکتا ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ علامات قیامت جو امام رح نے بیان فرمائے بہت قریب ہی اور بہت بڑی علامات ہین اور ہمین انشاء اللہ تعالی علامات صغری وکبری کے بارہ مین مختصر لکھینگے پھر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طیالسی کی روایت کے موافق عیسی علیہ السلام چالیس سال زمین مین ٹھہرینگے پھر مرینگے اور مسلمان لوگ انپر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے۔ اور روایت ہی کہ عیسی علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہی کہ صدیق اکبر وعمر فاروق رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق وفاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے درمیان ہونگے۔ اور لکھا کہ ایک روایت یہ کہ عیسی علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے۔ بعض نے کہا کہ یہی اصح ہی اور پہلی روایت مین چالیس کے یہ معنی ہین کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اترنے کے بعد سب مدت چالیس ہی کیونکہ جب اٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے۔ مترجم کہتا ہی کہ حاکم کی روایت مستدرک مین مروی ہوا کہ وقت اٹھائے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر مین قولہ تعالی اذ قال اللہ یا عیسی انی متوفیک ورافعک الی الآیہ کی تفسیر مین اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہی۔ قاری رح نے کہا کہ بعد نزول عیسی علیہ السلام کے اور قتل دجال کے پھر یاجوج وماجوج ظاہر ہونگے اور آخر ببرکت دعاے عیسی علیہ السلام کے اللہ تعالی سب یاجوج وماجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسی علیہ السلام کے یہ علامت ہو گی کہ مومنین سب مرجاوینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہو گا اور قرآن اُٹھا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہین کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت ہو گا روزہ نہ نماز اور نہ نسک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالی کی کتاب قرآن پر ایک رات مین اسرار واقع ہو گا تو روے زمین پر اُس سے کوئی آیت نہ رہیگی۔ بیہقی نے شعب الایمان مین ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قبل اسکے کہ اُٹھا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہین قائم ہوگی یہانتک کہ یہ قرآن اُٹھا لیا جاوے کہنے والون نے کہا کہ یہ مصاحف اٹھا لیے جاوینگے تو جو سینون مین ہی وہ کیونکر اٹھایا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہو گا انپر ایک رات مین پس انکے سینون سے اُٹھا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اس حال مین کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشعار مین پڑ جاوینگے قرطبی رح نے کہا کہ یہ اسوقت ہو گا کہ عیسی علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہدم کر دین۔ مترجم کہتا ہی کہ عیسی علیہ السلام ویاجوج وماجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج وعمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر حبشہ کے ہدم کے قریب مومنین سب مرجاوینگے پھر حبشہ والے خانہ کعبہ ہدم کرینگے واللہ تعالی اعلم واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ اور اللہ تعالی جسکو چاہتا ہی راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہی۔ چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا واللہ یدعوا الی

دار السلام ویہدی من یشاء الی صراط مستقیم - یہان تک فقہ اکبر مصنفہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ
عقائد مین علامہ نسفی رح وغیرہ نے بعضے مسائل زیادہ کیے ہین لہذا بطریق ملحقات کے مترجم انکا ترجمہ کرتا ہے -
اور عقائد نسفی و ملحقات شیخ علی قاری و تکمیل الایمان محدث عبد الحق دہلوی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی سے بڑھاتا ہے
اور ہر مسئلہ کو بدون عبارت کے صرف ترجمہ پر اول و دوم وغیرہ کے شمار سے لکھتا ہے

ملحقات عقائد و الفاظ کفر وغیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر - قاری رح نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی ہے بدلیل قولہ تعالی ولقد فضلنا
بعض النبیین علی بعض الآیۃ - یعنی علم نبوت مین نہ مال و فانیات مین - اور تفصیلی تفضیل مین کہا کہ یہ امر ظنی ہے اور اعتقاد
کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے حبیب ہین - بعض علماء نے اسپر اجماع
کا دعوی کیا ہے پس ابن عباس رض نے کہا کہ اللہ تعالی نے فضیلت دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر
اور حدیث مسلم و ترمذی مین انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انا سید ولد آدم یوم القیامۃ ولا فخر - مین سردار
اولاد آدم ہون قیامت کے روز اور فخر سے نہین کہتا - امام احمد و ترمذی و ابن ماجہ نے ابی سعید رض کی روایت سے
زیادہ کہا کہ وبیدی لواء الحمد ولا فخر - اور میرے ہی ہاتھ مین لواء حمد ہوگا اور فخر نہین کرتا - وما من نبی یومئذ آدم فمن
سواہ الا تحت لوائی وانا اول من تنشق عنہ الارض ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر - اور نہین کوئی نبی اس
روز خواہ آدم ہو یا اسکے سوا سے ہو مگر کہ وہ میرے لواء کے نیچے ہوگا اور مین اول وہ شخص ہون کہ اس سے زمین
کشادہ ہوگی اور فخر نہین کرتا اور مین پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہون اور فخر نہین کرتا
واضح ہو کہ جن احادیث مین انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے ممانعت ہے تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے
طور پر نہو کہ جس سے شان مین نقص و باہم خصومت پیدا ہو - مترجم کہتا ہے کہ تفضیل ایسے طور پر مت دو کہ باہمی جنبہ داری
سے اور اپنی رائے سے ہو اور یہان جو کلام تفضیل مین ہوا وہ نصوص سے ہے - دوم مسئلہ علو اللہ از راہ مرتبہ کے ہے
نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالی آسمان پر یا عرش پر ہے اور اسکے لیے علو مکانی ہے وہ گمراہ ہے اور
قاری رح نے لکھا کہ ابو مطیع بلخی کی روایت امام ابو حنیفہ رح سے باطل ہے اور ابو مطیع مرد وضاع ہے اور شیخ امام ابن عبد السلام
نے کتاب حل الرموز مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ جس کسی نے کہا کہ مین نہین پہچانتا کہ اللہ تعالی آسمان مین ہے
یا زمین مین ہے تو وہ کافر ہوا کیونکہ یہ قول موہم ہے کہ حق عز وجل کے لیے مکان ہے اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالے
کے لیے مکان ہے وہ مشبہ ہے انتہی قاری رح نے کہا کہ عز الدین ابن عبد السلام اجل علماء ثقات سے ہے اسکی نقل پر
اعتماد ہے - اور شیخ ابو معین نسفی رح نے تمہید مین کہا کہ محققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعا مین آسمان کی طرف ہاتھ
اٹھانا محض حکم تعبدی ہے - شارح علامہ سغناقی رح نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالی عرش پر ہے
سوم مسئلہ محبت و خلت اللہ تعالی کی اس شان سے ہے جیسے اسکی ذات پاک کے لائق ہے جیسے دیگر صفات ہین -

بعض نے اسپر اجماع نقل کیا۔ اور اول جس نے خلت و محبت الٰہی سے انکار کیا وہ جعد بن درہم ہے جسکو خالد بن عبد اللہ قسری امیر عراق و مشرق نے فتوے علماء وقت سے واسطے بقر عید کے روز ذبح کر دیا۔ مسئلہ چہارم بعد نبی اللہ [illegible] علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ ہیں پھر نوحؑ و موسیٰؑ و عیسیٰؑ افضل ہیں باقی انبیاء سے اور یہ [illegible] اولو العزم رسل ہیں۔ مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ قونوی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہے تمام اولیاء سے اور اور بہت سے تو ہیں ولی کو نبی پر تفضیل دیتے ہیں گمراہ ہوئیں بگمان اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان لوگوں کی گمراہی اظہر ہے ولیکن یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ نبی میں اسکی جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہے۔ اس سے دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہے اور یہ جہل عظیم ہے اور پیغمبروں میں دو جہت نکالنا نبوت و ولایت تکلف ہے پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہیں اسمیں شک نہیں ہے کہ اُس ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہیں ہو سکتا ہے اور فیصلہ یہ ہے کہ نبوت ازلی فضل الٰہی ہے اور اللہ تعالے اپنی رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرما دے پس کسی کے واسطے دخل نہیں ہے۔ مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے معصوم ہیں جو حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے جسطرح ہوتا ہے اسکو اسی طرح کرتے ہیں کھانے پینے جماع وغیرہ حوائج سے پاک ہیں انکو نہ مذکر کہہ سکتے ہیں نہ مونث کہہ سکتے ہیں یعنی انکی شان سے نری و مادگی کی صفت نہیں ہے۔ کما فی عقائد النسفی۔ مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبرئیل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء و علماء سے افضل ہیں اور خواص ملائکہ میں سے جبرئیل افضل ہیں اور عامہ ملائکہ عام مومنوں سے افضل ہیں کذا ذکر القاری۔ مسئلہ ہشتم سحر سیکھنے میں کفر نہیں بلکہ اسپر اثر مترتب ہونے کے اعتقاد میں یعنی اثر کو سحر کیطرف مستند کرنے اور اسپر عمل کرنے میں کفر ہے کما فی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہے اور اسکے سیکھنے و سکھلانے میں تین قول ہیں۔ جمہور کے نزدیک دونوں فعل حرام ہیں اور یہی صحیح ہے۔ دوم یہ کہ دونوں مکروہ ہیں۔ سوم یہ کہ دونوں مباح ہیں۔ مسئلہ نہم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ میں سے ہیں بیان فرمایا کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اجماع کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے سب سے افضل ابو بکر الصدیق پھر عمر فاروق پھر عثمانؓ پھر علیؓ ہیں پھر باقی عشرہ مبشرہ بالجنۃ پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعۃ الرضوان جو حدیبیہ میں واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انتہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد نسفی میں ہے اور حدیث ابو داؤد و ترمذی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد من بائع تحت الشجرۃ یعنی دوزخ میں نہیں داخل ہوگا کوئی ان لوگوں میں سے جنہوں نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہے۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ یہ بیعت الرضوان حدیبیہ ہے تو ظاہر ہے کہ جو انسے افضل ہیں وہ بدرجہ اولیٰ دوزخ میں نہ داخل ہونگے اور یہی اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے قوی امید ہے۔ مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین ہیں جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لاکر نہیں دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہے

شیخ الاسلام محمد بن الخفیف شیرازی رحمہ نے کہا کہ تابعین مین کون افضل ہے لوگون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے
ہین کہ سعید بن المسیب افضل ہین اور اہل البصرہ کہتے ہین کہ حسن بصری افضل ہین اور اہل کوفہ کہتے ہین کہ اویس قرنی سب سے
افضل ہین بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب یہی اہل کوفہ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر التابعین رجل یقال لہ اویس
الحدیث یعنی تابعین مین سب سے بہتر ایک مرد ہے جسکو اویس کہتے ہین آخر تک۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ حاصل یہ کہ
بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت مین افضل ہین علامہ قاری رح نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہین کہ امام ہمام
ابو حنیفہ ائمہ مجتہدین مین افضل اور ائمہ فقہا مین اکمل ہین انکے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن
حنبل ہین۔ واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ نساء الجنۃ کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہے
ہیں اولاد فاطمہ رضہ وہی ذریہ طیبہ وعترت طاہرہ ہین کما فی الکفایۃ۔ مسئلہ یازدہم۔ ولی کسی حال مین کبھی نبی کے درجہ تک
نہین پہونچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہین اور خوف خاتمہ سے مامون ہین اور وحی الٰہی عزوجل سے مکرم ومشاہدہ
ملائکہ سے مانوس ہین اور احکام پہونچانے اور لوگون کو ہدایت کرنے پر مامور ہین اور ولی مین چاہیے کسی درجہ پر ہو ایسا
کوئی کمال نہین ہوتا جو انبیاء علیہم السلام مین نہو لیس جو بعض کرامیہ سے منقول ہے کہ جائز ہے کہ ولی افضل از نبی ہو یہ قول
کفر والحاد وضلالت وجہالت ہے۔ ہان کبھی اس بات مین البتہ تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت افضل ہے
بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونون مرتبہ سے متصف اور وہ ولی سے جو نبی نہین ہے افضل ہے پس بعض نے کہا کہ
نبوت افضل ہے کیونکہ نبی مین مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہے اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہے اور موید اس قول کی
حدیث فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم۔ یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمھارے ادنی آدمی پر ہے۔ اس
تعلیم وتکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہے بقولہ انما بعثت معلما۔ مین تو تعلیم ہی کرنیوالا
بھیجا گیا ہون وقولہ تعالی ربنا وابعث فیہم رسولا منہم یتلو علیہم آیاتک ویعلمہم الکتاب والحکمۃ ویزکیہم۔ اس سے بھی
ظاہر ہے بعثت تعلیم کتاب وحکمت ہے اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی مین اسکی نبوت سے افضل ہے باین خیال یہ بات
کہی کہ ولایت عبارت معرفت الٰہی سے ہے اور اللہ تعالی کے نزدیک قرب وکرامت ہے اور نبوت کا مرتبہ اسکے نزدیک اللہ تعالی
وانکے بندون کے درمیان سفارت ہے کہ احکام الٰہی انکو پہونچا دیے جاوین۔ علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگون نے
غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ ولی کو ہمنشین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پورے
کرتا ہے اور ان لوگون نے یہ نجانا کہ انبیاء علیہم السلام کو مقام جمع الجمع حاصل ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اولیاء
کو حاصل ہوتا ہے اور یہ جمع الجمع کا مقام یہ ہے کہ کثرت انکے واسطے وحدت سے پردہ نہو سکے اور وحدت مین بھی کثرت
دیکھتے ہین اور یہ مقام بہ نسبت صرف توحید کے بہت اعلی ہے اور عموم کو صرف توحید حاصل ہے اور یہ جو بعض صوفیہ نے
کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہے معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہے۔ مسئلہ دوازدہم بندہ جب تک
کہ عاقل بالغ ہے کبھی ایسے مقام پر نہین پہونچتا کہ اس سے امر ونہی یعنی اللہ تعالی کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہوجاوے بقولہ تعالیٰ واعبد ربک حتیٰ یاتیک الیقین۔ مفسرین نے اجماع کیا ہو کہ یقین سے مراد موت ہو بعضے اباحیہ زندقہ کے اسطرف گئے ہین کہ بندہ جب انتہاے محبت کو پہونچ گیا اور غفلت سے اسکا قلب صاف ہوگیا اور ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر و نہی ساقط ہوجاتی ہو اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ اسکو دوزخ مین داخل نہین کریگا۔ اور بعضے اباحیہ اسطرف گئے کہ اسکے ذمہ سے ظاہری عبادات ساقط ہوجاتی ہین اور اسکی عبادت یہی رہ جاتی ہو کہ تفکر کرے اور اخلاق باطنی کو درست کرے۔ قال القاری رح یہ سب کفر و زندقہ و الحاد و ضلالت و جہالت ہو اور امام حجۃ الاسلام رح نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کردینا سو کافرون کے قتل سے بہتر ہو اور یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہو کہ بندہ سالک جب مقام معرفت مین پہونچ جاتا ہو تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہوجاتی ہو بعض محققین نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ تکلیف ماخوذ از کلفت بمعنی مشقت ہو آور عارف سے عبادت کا صدور بلا کلفت و مشقت ہوتا ہو بلکہ عارف کو عبادت مین لذت ہوتی ہو اور اسکا قلب طاعت مین کھل جاتا ہو اور اسکا شوق و نشاط بڑھتا ہو۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات مین افضل ہو کہ یہ دنیا مقام خدمت ہو اور آخرت مقام نعمت ہو اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولیٰ ہو اور نقل کیا جاتا ہو کہ اگر مجھے مسجد و جنت مین اختیار دیا جاتا تو مین مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد تو حق اللہ تعالیٰ ہو اور جنت حظ نفس ہو اسی واسطے بعض اولیاء نے دنیا مین دراز زندگی کو پسند کیا کہ خدمت مین حاضر رہین باوجودیکہ عقبیٰ مین حصول مشاہدہ ہو۔ مسئلہ

نہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہینگے جب تک کہ آیت از قسم متشابہات نہو یعنی متشابہات مین بھی سلف کے نزدیک عدم تاویل ہو اور بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسب ہو۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و سنت کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جنکو کچھ تعلق نہین ہو صرف باطنیہ و ملاحدہ اسکے مدعی ہین تو یہ الحاد و زندقہ کفر ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے یہان صوفیہ بھی کچھ معنی لیتے ہین تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہین کہ نصوص اپنی ظاہر عبارات پر ہین اور ان ائمہ نے اسمین بہت تاکید و تشدید فرمائی ہو ہان یہ کہتے ہین کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سوا انہین بعض اشارات ہین تو یہ کمال ایمان و جمال عرفان سے ہو جیسا کہ امام حجۃ الاسلام سے منقول ہو کہ قولہ علیہ السلام لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب۔ مین اشارہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل مین نہین سماتی جسمین درندگی کی صفت راسخ ہو۔ مسئلہ

دہم دیدار حق سبحانہ تعالیٰ دنیا مین چشم سر سے اولیاء کو ممکن ہو یا نہین ہو۔ علامہ علی قاری رح نے کہا کہ اہل سنت والجماعۃ نے اجماع کیا ہو کہ دیدار الٰہی جل شانہ دنیا و آخرت مین از راہ عقل جائز ہو یعنی عقل کے نزدیک کوئی دلیل محال ہونیکی قائم نہین اور آخرت مین مومنون کے واسطے بدلیل سمعی و نقلی واقع ہو۔ رہا دنیا مین اسکا جواز شرعی تو اکثرون نے ثابت کیا لیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج مین اور شرح عقائد مین ہو کہ صحیح یہ ہو کہ آپ نے فقط دل سے دیکھا ہو۔ صاحب التعرف فی التصوف نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت مین جو کوئی دعویٰ کرے کہ مین نے اللہ تعالیٰ کو دنیا مین بچشم بصر دیکھا تو گمراہ جھوٹا ہو اور شیخ ابو سعید خراز و سید الطائفہ جنید رح نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اوسنے اللہ تعالیٰ کو نہین پہچانا اور قونوی رح نے اسکو اپنی شرح مین مقرر رکھا

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی وعقیدہ ارباب التقی مین لکھا کہ دیدار جیسا اس دنیا مین ممتنع
ہی کیونکہ یہ دار فنا ہی اور آخرت دار بقا ہی لیکن دنیا مین علمار کی ایک قوم کو علم الیقین نصیب ہی اور دوسری قوم کو
اس سے اعلی عین الیقین ہی چنانچہ انمین سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا انتہی - بالجملہ امت
متفق ہی کہ دنیا مین دیدار یعین نہین ہی سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ مین اختلاف شب معراج
مین ہی اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ اولیار کو دنیا مین دیدار الٰہی نہین حاصل ہوتا ہی شیخ ابن الصلاح و ابو شامہ
نے کہا کہ بیداری مین دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیجاوے کیونکہ اس سے تو موسی کلیم اللہ علیہ السلام روک
دیے گئے - اور ایسا ہی کواشی رح نے کہا ہی اور علامہ اردبیلی رح نے انوار مین (فقہ شافعی) لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ مین دنیا مین
اللہ تعالی کو عیانا دیکھتا ہون یا بلا حجاب مجھسے کلام فرماتا ہی تو یہ کفر ہی انتہی - قاری رح نے اس طرف میل کیا کہ ضلالت
وگمراہی کا اطلاق کیا جاوے تکفیر سے پرہیز کیا جاوے - مسئلہ پانزدہم خواب مین دیدار الٰہی عزوجل اکثرون کے نزدیک
بدون کیفیت وجہت وہیئات کے جائز ہی - امام ابوحنیفہ و امام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایات
ہین اور حدیث معاذ مین دیدار الٰہی سبحانہ تعالی کا خواب وارد ہی - مترجم کہتا ہی کہ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی اور بعض نسخہ
کتاب مین حسن صحیح ہی اور شیخ ابن کثیر رح نے نقل کیا کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہی اور شیخ ابن الجوزی رح
نے علل متناہیہ مین بعضے ائمہ حفاظ سے تضعیف واسانیدہ کی تجریح کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کر کے
تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہی قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشاہدہ قلبی ہی جو کسی کے اختیار مین نہین سو اسکے
انکار کی کوئی وجہ نہین ہی - امام رازی رح نے تاسیس التقدیس مین کہا کہ جائز ہی کہ پیغمبر اپنے رب عزوجل کو خواب مین دیکھے
کسی مخصوص صورت مین انتہی اور ہمارے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالی سبحانہ کے واسطے عقبی مین تجلیات صوری ہین
لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالی نے فتاوی مین اس سے منع کیا اور بعضے علمار فخام سے تائید نقل کر کے منع کو قوی
کیا - مین نے مرقاۃ شرح مشکوۃ مین اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا - مسئلہ شانزدہم عقائد نسفی وغیرہ مین ہی
کہ مقتول اپنی اجل مقدر پر مرتا ہی - معتزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ باطل ہی بلکہ علم الٰہی مین بندہ
کی ایک اجل معلوم ومقدر ہی ولقد قال تعالی فاذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون - اور قاتل نے ایسے
فعل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالی موت پیدا کرتا ہی لہذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھاوے تو قاتل النفس ہی پس
واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالی نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر واجل مقدر کر دی ہی بقولہ تعالی خلق کل شیء فقدرہ تقدیرا - وقولہ تعالی
انا کل شیء خلقناہ بقدر - وقولہ تعالی ولن یوخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا - وقولہ تعالی ما کان لنفس ان تموت الا باذن اللہ
کتابا موجلا - اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مقادیر
خلق کو آسمانون وزمین سے پچاس ہزار برس پہلے مقدر کیا ہی اور اسکا عرش پانی پر تھا - رواہ مسلم فی صحیحہ - اور
ابن مسعود رض کی حدیث مین ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا پر فرمایا کہ تو نے اللہ تعالی سے سوال کیا
دربارہ آجال مضروبہ وایام معدودہ وارزاق مقسومہ کے کہ نہین تعجیل فرماویگا قبل اسکے وقت کے اور نہین تاخیر کریگا

اجلہاے مقررہ - انکے گنے ہوئے - قسمت کیے ہوئے

کسی کو اُسکے وقت حلول سے اور اگر تو نے اللہ تعالی سے دعا کی ہوتی کہ وہ تجھے عذاب النار سے پناہ دے اور عذاب القبر سے
بچا دے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا۔ والحدیث فی صحیح مسلم۔ بالجملہ مقتول اپنی اجل پر مرتا ہی اور اللہ تعالی کے علم
مین مقدر ہی اور اسنے پورا کر دیا ہی کہ یہ مثلاً بسبب مرض مریگا اور وہ بسبب قتل اور یہ بہدم دیوار اور وہ بغرق مثلاً
اور یہ بقبض یا اسہال اور وہ بزہر یا اسہال مریگا۔ پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مربوب داخل تحت تدبیر
الٰہی ہی اور دین اسلام مین بالضرور یہ بات معلوم ہی اور ہم اس بات مین صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالی کے ساتھ
ہین اور اہل سنت والجماعۃ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہی اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس اجماع کو
نقل کیا ہی۔ پھر روح مرتی ہی یا نہین۔ دونون قول دو گروہ کے ہین اور صحیح قول اس گروہ کا کہ نہین مرتی ہی وہ بقا
کے لیے مخلوق ہی اور ابدان مرتے ہین اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہین جنمین بعث حشر سے عذاب و ثواب کا بیان
ہی۔ اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہین اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہی۔ اول تعلق روح
کا بدن سے مان کے پیٹ مین جس حال مین جنین تھا۔ دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ مان کے پیٹ سے
نکلتا ہی۔ سوم تعلق اسکا بدن سے نیند کی حالت مین کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہی۔ چہارم اسکا تعلق
عالم برزخ مین کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علیحدہ مجرد ہو گئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہین چھوڑا ہی کہ کچھ
بھی بدن کی طرف التفات نہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اسکو سلام کرتا ہی تو وہ سلام کا جواب دیتا ہی اور وارد ہوا ہی کہ جب
دفن کر کے چلتے پھرتے ہین تو وہ لوگون کی جوتیون کی آواز سنتا ہی اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہی جس سے
یہ نہین سمجھنا چاہیے کہ قبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہی۔ پنجم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہوگا اور یہ تعلق
سب سے زیادہ کامل ہی کہ پھر بدن اسکے ساتھ مین دائم ہی موت و فنا کے قابل نہین ہی۔ اور واضح ہو کہ احکام دنیا
کا ورود بدنون پر ہی اور ارواح تابع ہین اور احکام برزخ کا ورود ارواح پر ہی اور بدن تابع ہین اور احکام حشر و نشر
کا ورود ارواح و اجسام دونون پر ہی۔ مسئلہ ہفدہم کافرون پر بھی دنیا مین اللہ تعالی کی نعمتین ہین مانند حواس و
صحت وغیرہ کے ولیکن جب ان نعمتون سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت مین اسپر عذاب ہین پس دنیا
کی راہ سے نعمت ہین اور آخرت کی راہ سے نقمت ہین۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نعمتین اپنی ذات سے نعمت ہین
اگرچہ کافر کے حق مین سبب عذاب و نقمت ہین۔ مسئلہ ہیژدہم۔ اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہین یعنی جیسے ہم لوگون
پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہی کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالی جل شانہ پر کوئی چیز واجب نہین ہی۔ معتزلہ
وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق مین بہتر ہو وہ اللہ تعالی پر واجب ہی اسکے خلاف نہین کر سکتا
یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہی اللہ تعالی کی شان اعلی ہی کہ مخلوق حقیر اسکی جناب عز و جل مین ایسا کلام کرے
اور حق یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہین ہی ورنہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت مین خرابی مین ہی پیدا
نہ کر سکتا کیونکہ ایسے کافر کے لیے وجود سے عدم بہتر ہی۔ علاوہ برین جب اصلح واجب ہوا تو جو بھلائی کسی بندے پر
کی وہ اللہ تعالی پر واجب تھی تو اللہ تعالی کا اسپر کچھ احسان و منت نہین ہی حالانکہ اللہ تعالی نے صریح فرمایا بقولہ بل اللہ

ف روح مخلوق ہے

ف روح باقی ہے

یمن علیکم ان ہداکم الآیہ یعنے بلکہ اللہ تعالیٰ تم پرمنت و احسان کرتا ہے کہ اسنے تمکو ہدایت دی الخ - علاوہ بریں دعا کرنا
اللہ تعالیٰ سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور ہماری مفلسی دور کرنے اور آسایش و راحت دینے وغیرہ
کی بےفایدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسنے بندے کے حق مین کیا وہ وجب ہوا تھا تو اللہ تعالیٰ پر اسکا ترک کرنا خود واجب
ہے - غزالی رح نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت مین پیدا کرے اور اس دار محنت مین کبھی نہ لاوے آخر تک - قاری
وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہے کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہین کہ کچھ بھی پوشیدہ نہین ہین بلکہ بہت سے
اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر البطلان ہین اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہے کہ انھون نے راہ رسالت و
منہاج نبوت مین قیاس کو دخل کیا اور انکی دلی طبیعت ان معارف الٰہیہ متعلقہ ذات و صفات الٰہی سے بوجہ قیاس
مخلوقات کے قاصر ہوکر گمراہی مین پڑ گئی --- اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہے کہ بھلا اللہ تعالیٰ جل شانہ الوہیت و ربوبیت کی شان
والا اسپر واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہین تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون - مسئلہ نوزدہم عقائد
نسفی وغیرہ مین ہے کہ اللہ تعالیٰ جسکو چاہے اضلال فرماتا ہے اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ ضلالت
کو اور ہدایت کو موافق مشیت کے پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق وہی ہے سواے اسکے درحقیقت خالق کوئی نہین ہے - مسئلہ بستم
جیسے حلال رزق ہے ویسے حرام بھی رزق ہے اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہے کیونکہ رزق وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے
حیوان کی طرف روان کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھاوے اور جو جاندار رزق پاتا ہے
وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے تو ہر ایک کو اسکا رزق پہونچا تو حرام و حلال دونون رزق ہوئے لقولہ تعالیٰ ما من دابۃ فی الارض
الا علی اللہ رزقہا - کیونکہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پا دیگا اور ممتنع ہے کہ اسکا رزق دوسرا
کھا جاوے اور وہی رزق پاویگا جو مقدر ہے اور رزاق وہی اللہ عز و جل ہے - مسئلہ بست و یکم - تمام امت کا اجماع ہے
کہ وعدہ و وعید دو قسم ہین وعدہ یعنے ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اسمین خلاف نہین ہے رہا وعید
یعنے عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ اسمین درگذر کرنا کرم ہے اور محققین نے کہا کہ وعید مین کبھی خلاف نہوگا کیونکہ
قول تبدیل ہو جائیگا وقال تعالیٰ ما یبدل القول لدی الآیہ یعنی کسی قول مین خلاف و تبدیل نہین ہے خواہ وعدہ ہو یا
وعید ہو - مسئلہ بست و دوم - صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کیا ہو جائز ہے مولانا عصام الدین
رح نے اختیار کیا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کی صورت مین صغیرہ مغفور ہین بدلیل قولہ تعالیٰ ان تجتنبوا
کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم الآیہ - یعنی اگر تم کبائر منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سیئات کو بخشدینگے
اور قاری رح نے اس قول کو منظور رکیہ کیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت مین یہ ہین کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم طاعات
سے تمہاری سیئات بخشدینگے بدلیل قولہ تعالیٰ ان الحسنات یذہبن السیئات - اور بدلیل احادیث جو گناہون کے
کفارہ ہونے مین وارد ہین - اقول اسکا مآل آخر وہی ہے جو شیخ عصام رح نے کہا - واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رح نے
عقائد مین اس امر کیطرف اشارہ کیا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے اور عقائد نسفی مین اسکی تصریح کردی اور شاید
نکتہ اس باب مین یہ ہے کہ کبائر سے اجتناب کا تیقن دشوار ہے تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت نا ہموار ہے لہذا صغیرہ

خوف عذاب ہی واللہ اعلم بالصواب * مسئلہ بست وسوم - زندون کی دعا سے جو مردون کے حق مین ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردون کو واسطے مردون کے نافع ہی - اسپر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہی ولیکن معتزلہ نے خلاف کیا اور ان گمراہون کا اعتبار نہین ہی اور احادیث صحیحہ بہت ہین کہ جنہین اموات کے لیے دعا آئی ہی اور احادیث زیارت واستغفار معروف ہین خصوصاً نماز جنازہ مین دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے متوارث متواتر ہی اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہی سو اگر اموات کے لیے اسمین نفع نہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہین جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہین کقولہ تعالی رب ارحمہما کما ربیانی صغیرا - وکقولہ تعالے رب اغفرلی ولوالدی ولمن دخل بیتی مومنا وللمومنین والمومنات الآیہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالی ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان الآیہ - اور سعد بن عبادہ رض سے مروی ہی کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی مان مرگئی تو کون صدقہ افضل ہی آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رض نے کنوان کھودایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہی رواہ ابو داؤد والنسائی - بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہی کہ اموات کو ثواب پہونچتا ہی اب یہان تین چیزین ہین ایک دعا واستغفار دوم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونون مین کچھ خلاف نہین کہ اموات کو نافع ہین - سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اسمین خلاف ہی - نووی رح نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہی کہ آدمی مختار ہی کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور میں اقول اسطرح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو احیاء کے ثواب دینے سے ثواب پہونچ جاتا ہی پھر امام ابو حنیفہ رح وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رح کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ مین اور حج مین پہونچتا ہی - اور جب قبر پر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہی اقول کیونکہ میت انکے نزدیک سنتے ہین - اور شافعی رح نے کہا کہ قراءت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہین ہین انکا ثواب نہین پہونچتا ہی اور امام ابو حنیفہ و انکے اصحاب کے نزدیک انکا ثواب بھی میت کو پہونچتا ہی - اور شارح عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو احیاء کی سعی سے دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی اقول یون کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی ایک یہ کہ میت اپنی زندگی مین اسکا باعث ہو گیا ہو اقول جیسے کنوان ضرورت کے مقام پر کھودوا گیا یا مسافرخانہ وقف کر گیا یا کوئی اور وقف یا مدرسہ ومسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تعلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین مین تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صالح اپنے حق مین دعا کو چھوڑ گیا یہ زیادہ امید کے لائق ہی - پھر شارح نے کہا اور دوم مسلمانون کی دعا واستغفار اسکے حق مین ہو اور صدقہ دین اور اسکی طرف سے حج ولیکن محمد بن حسن رح سے مروی ہی کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہی اور حج اسی کا ہوتا ہی جس نے حج کیا اور عامہ علماء کے نزدیک ثواب حج کا اسکو ہی جسکی طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہی اور عبادات بدنیہ مین مانند روزہ ونماز وقراءت قرآن وذکر کے اختلاف ہی پس مذہب ابو حنیفہ و احمد و جمہور سلف کا یہ ہی کہ میت کو اسکا ثواب پہونچتا ہی اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہی کہ نہین پہونچتا ہی - اور بعضے مبتدعین متکلمین مین سے اسطرف

...ت کو کچھ نہین پہونچتا اور یہ قول بدلیل کتاب و سنت باطل ہی اور اس مدعی نے استدلال
کیا بقولہ تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی یعنی اور نہین انسان کے لیے مگر وہی جو اسنے سعی کی - تو یہ استدلال
صحیح نہین کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہی جو اسنے سعی کی اور یہ نہین ہی کہ آدمی کو دوسرے کی سعی سے
نفع نہین ہی اور ان دونون باتون مین کھلا ہوا فرق ہی پس اللہ تعالی نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہین مگر اپنی سعی کا
اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہی تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالی نے
یہ نہین فرمایا کہ نہین نفع اٹھاتا آدمی مگر اپنی سعی سے - اول دنیا مین تو ظاہر ہی کہ ہدیہ سے آدمی کو نفع ہوتا ہی حالانکہ
وہ دوسرے کی ملک وسعی تھی جو اسنے ہدیہ کردی و حاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مصداق یہ ہی کہ دو آدمیون نے مثلاً اپنے
اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہی اور یہ نہین ہوسکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہوجاوے پھر
ظاہر ہی کہ جو ہر ایک نے ملک و اجرت حاصل کی ہی چاہے وہ دوسرے کو ہبہ کردے - اور لکھا کہ ثواب عبادت
مالی پہونچنے کے دلائل مین سے حدیث جابر رض ہی کہ مین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحی کی نماز
پڑھی جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو ایک کبش آپ کے حضور مین لایا گیا پس آپ نے اسکو ذبح کیا پس کہا کہ
بسم اللہ واللہ اکبر اللہم ہذا عنی وعمن لم یضح من امتی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی اور حدیث دو کبش والی جسمین
ایک کو فرمایا کہ اللہم ہذا من امتی جمیعا اور دوسرے مین فرمایا کہ اللہم ہذا عن محمد وآل محمد - اس حدیث کو امام احمد نے
روایت کیا اور قربانی مین قربت تو اراقۃ الدم ہی (خون روانا کرنا) اور اسی کو آپ نے غیرون کے واسطے کردیا اور کہا کہ یون عبادت
بدنی کا حکم ہی کہ عبادت حج بدنی ہی اور اسمین مال کچھ رکن نہین ہی بلکہ وسیلہ ہی تم نہین دیکھتے کہ مکی پر حج واجب ہی
جبکہ اسکو عرفات تک جانے کی قدرت ہو بدون مال کے شرط کے اور یہی قول اظہر ہی یعنی حج مرکب از مالی و بدنی
نہین بلکہ محض بدنی ہی جیسا کہ متاخرین اصحاب ابی حنیفہ رح مین سے ایک جماعت نے تنصیص کردی ہی - قاری رح
نے کہا کہ یہ صحیح نہین ہی اسواسطے کہ صحت بدن کے وجوب ادا کے واسطے شرط ہی اور اسی سے مریض پر غیر سے
حج کرا دینا یا وصیت کرنا شرط ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ اعتراض مین خوب نہین سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی مین صحت بدن شرط ہی
جیسے نماز جمعہ وغیرہ پھر وجوب ادا مین صحت بدن کی شرط سے یہ کیونکر لازم آوے کہ وہ بدنی نہین ہی فافہم - پھر قاری رح
نے لکھا کہ قراءۃ قرآن اور اسکا ہدیہ کرنا تسبیح وغیرہ کو بدون اجرت کے میت وغیرہ کو پہونچتا ہی ولیکن اگر میت نے وصیت
کی ہو کہ اسکے مال مین سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے قبر پر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہی کیونکہ یہ اجرت
کے معنی مین ہی کذا فی الاختیار شرح المختار - قاری رح نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہی کہ طاعات پر اجیر مقرر کرنا نہین جائز ہی
ولیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرتا ہی یا تعلیم کرتا یا سکھاتا ہی کچھ مال بغرض اسکی معونت کے دیا گیا تو یہ دینے والے
کی طرف سے از جنس صدقہ ہی پس جائز ہی - پھر قبرون کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کے نزدیک
مکروہ ہی کیونکہ یہ بدعت ہی کہ سنت وارد نہین ہوئی ہی اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن رح کا ہی
کہ مکروہ نہین ہی بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ انھون نے وصیت کی تھی کہ میری قبر پر وقت دفن

سے شروع رکھا جہ سورۂ بقر پڑھا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم - مترجم کہتا ہے کہ مضمرات میں لکھا کہ محمد بن الحسن رح کا قول صحیح ہے
میں صرف مضمرات کے قول پر اعتماد نہیں ہوگا تاوقتیکہ کسی معتمد میں نہو - اور ذخیرہ کے فصل قراۃ القرآن میں ہے کہ امام
ابو بکر محمد بن الفضل سے روایت ہے کہ فرمایا کہ مقبرہ میں قرآن پڑھنا جب ہی مکروہ ہے کہ جب جہر سے ہو اور اخفار کے ساتھ
پڑھنا روا ہے اگرچہ ختم کردے اور شیخ ابو اسحق حافظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورۃ الملک کا
پڑھنا مقابر میں روا ہے خواہ جہر سے ہو یا اخفار سے ہو اور سواے سورۃ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے - اور فتاویٰ غیاثیہ
میں لکھا کہ کسی نے قبر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہوگا تو پڑھے اور اگر
یہ نیت نہیں تو اللہ تعالیٰ قراءت قرآن کو سنتا ہے جہاں کہیں ہو - انتہی بظاہر یہ جواز کی طرف اشارہ ہے اور راجح قول
امام محمد بن ابراہیم رحمہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم - اور واضح ہو کہ لوگ میت کے پیچھے کے روز قرآن وکلمہ وغیرہ پڑھتے ہیں اور
اسمیں یہ امر زیادہ مکروہ ہے کہ کچھ لوگ مجتمع ہو کر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہے اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہیں اور بنابر
اصل حنفیہ کے قرآن کی قراءت سننا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الآیہ - اور جس نے کہا کہ سب
اگر قراءت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے تو وارد ہوگا کہ بنابر قول شافعی رح کے امام قراءت فاتحہ میں مشغول ہو
اور مقتدی قراءت فاتحہ میں مشغول ہوں کچھ مضائقہ نہیں ہے بنابر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہیں کہا ہے کیونکہ یہ
مناقض اصل ہے اور مخالف آیت - وتمام البحث فی الجنائز - مسئلہ بست وچہارم قاری رح نے لکھا کہ جائز نہیں کہ کہا جاوے
کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ مذہب جمہور کا ہے بقولہ تعالیٰ وما دعاء الكافرين الا في ضلال - یعنی کافروں کی دعا ضائع
وخاسر ہے کچھ نافع نہیں ہے اور قاری رح نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص عقبی کے ساتھ ہے تو امر دنیا میں کافر کی
دعا قبول ہونے کو منافی نہیں ہے چنانچہ ابلیس کی دعا قبول ہوئی اور مہلت دی گئی اور حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا
قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو اور الشیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اسطرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا
جائز ہے اور شیخ صدر شہید نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے پھر قاری رح نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ وصاحبین نے
کہا کہ مکروہ ہے کہ آدمی یوں کہے کہ میں تجھسے دعا کرتا ہوں بحق فلان یا بحق انبیاء ورسل یا بحق بیت الحرام ومانند اسکے
اسواسطے کہ کسی کا اللہ تعالیٰ پر کچھ حق نہیں ہے - مترجم کہتا ہے کہ اسکو عقائد میں بھی لینا ہے اور بحرمت فلان وغیرہ
ودیگر الفاظ ترحم سے کہنا چاہیے - مسئلہ بست وپنجم جن میں سے جو کافر ہے بالاجماع وہ عذاب جہنم سے سزا پاویگا بقولہ تعالیٰ
لاملان جہنم من الجنۃ والناس الآیہ اور قولہ تعالیٰ لقد ذرأنا لجہنم کثیرا من الجن والانس الآیہ - اور جن میں سے مسلمان کو
ثواب جنت ہے یہ امام ابو یوسف وامام محمد رح کا قول ہے اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی یہی قول ہے ولیکن امام
ابو حنیفہ رح نے انکی کیفیت ثواب میں توقف کیا ہے - اور ملائکہ کو عقاب نہیں ہے اسپر اجماع ہے - مسئلہ بست وششم
شیاطین کا تصرف بشر ازاولاد بنی آدم میں ہوتا ہے اور اسمیں معتزلہ وغیرہ جاہلوں کا خلاف گمراہی ہے - قاری رح نے
کہا کہ وے ہمکو دیکھتے ہیں اور ہم انکو نہیں دیکھتے ہیں اسمیں یہ حکمت ہے کہ وے جس صورت آتشی قبیح پر مخلوق ہیں
اگر ہم دیکھیں تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جاوے پس رحمت سے مخفی کر دیے گئے اقول بلکہ حکمت الٰہیہ اس حسن نظام پر ہے

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محمول کر دیا ہے اور کہا کہ لائکہ ایسے نورانی حسین صورت پر ہین کہ انکے دیکھنے سے ہماری
ازواج کو انھین کی طرف پرواز ہو مسئلہ لسبت ونحوہم اللہ تعالی نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے حور و قصور اور نہرین و
درخت وغیرہ اور اہل دوزخ کے لیے زقوم و حمیم و طوق و زنجیر یہ سب برحق ہین اور ظواہر نصوص کو پھیر کر فرقہ باطنیہ جن باتون
کا دعوی کرتے ہین وہ الحاد و گمراہی ہی کمافی النسفیہ وغیرہ بمسئلہ لسبت وشتم نصوص کا رد کرنا کفر ہی یہ عقائد نسفیہ مین مذکور
ہی اور اسکی دو صورتین ہین اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہین مانتے ہین خواہ ہماری عقل مین نہین آتی
یا ہماری خواہش نہین ہی تو اسمین کچھ شک نہین کہ یہ کفر صریح ہی۔ دوم یہ کہ اس نص کو مانے ولیکن اسکے معنی مین تاویل کرکے
کہ ہمارے نزدیک اسکے یہ معنی ہین تو ایسی صورت مین تکفیر مین اختلاف ہی اور حق یہ ہی کہ جو آیات محکمات ہین اور
انمین تاویل کو گنجایش نہین ہی جیسے فرضیت نماز و زکوۃ مثلا تو اسکے انکار سے کفر ہی اور مترجم کہتا ہی کہ یہ بھی ضرور کہنا چاہیے
کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث ہو یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہی اور اگر اس
طریقہ سے نہو بلکہ صرف اپنی رائے و قیاس اور دعوی عقل سے ہو جیسے سابق مین باطنیہ فرقہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ
مین نیچریہ فرقہ کرتا ہی تو یہ کفر ہی اور ایسی ہی جس نے صریح آیات برات حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے
باوجود انکی نسبت بغض بد کیا تو یہ کفر ہی مسئلہ لسبت ونحوہم عقائد نسفیہ مین ہی کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کسی معصیت کو حلال کر لینا
کفر ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ معنی یہ ہین کہ کسی معصیت کو معصیت جانکر پھر اسکو حلال کہنا کفر ہی اور توضیح اسکی یہ ہی کہ بہت سے
معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہین کہ یہ اسلام مین معصیت ہین ولیکن کسی نے غلبہ شہوت مین یا کسی طور پر انکا ارتکاب
کیا اور وہ جانتا ہی کہ یہ فعل معصیت ہی تو وہ گنہگار ہی کافر نہین ہی اور اگر اسنے ان معاصی مین بدون شرعی دلیل اور بدون قوت
اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی رائے سے بخواہش انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہین اور وہ بھی معصیت کا حلال
کر لینے والا ہی اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ مین مفقود ہی تو ان اجماعی مسائل مین کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہین ہی اور
اگر مدعی ہوا تو وہ بھی از قسم مذکور ہی۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہی خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون۔ اور بہت سے
معاصی اجتہادی ہین یعنی اللہ تعالی نے جن بندون کو علماے ربانی مجتہد کیا تھا انکے اجتہاد بدلائل شرعی سے
انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہی جیسے بہت سے واقعات بعد زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوئے ہین
تو اللہ تعالی نے ان علی باتون مین اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماے قرآن و حدیث سے حکم حاصل کرلو
تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندون کو جو عالم ہین ثواب جمیل عطا فرمایا کہ انہون نے
کمال توجہ و کوشش سے اللہ تعالی و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم
نکالا اور اللہ تعالی سے ڈرتے ہوئے اور دعا کرتے ہوتے کہ الہی مجھ بندے کو خطا سے بچائیو اور عذاب فرمائیو
کہ شاید مین پوری کوشش نہ کر سکا ہون یا مجھسے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالی اسکو ثواب جمیل عطا فرماتا ہی اور
دوم یہ کہ عام لوگون کو اسمین آسانی ہی اور اختلاف ان احکام مین جنکے استنباط کرنے کی اجازت ہی عین رحمت ہی
کیونکہ تمام واقعات کا حکم قرآن مجید مین بالتصریح نہین مذکور ہی اور کوئی نقل ہوا ہی اسکے ساتھ شرعی اجازت یا ممانعت

متعلق ہونا ضروری ہی تو استنباط مین اجازت صاف ہی اور اختلاف رحمت باری تعالی بہت عظیم ظاہر ہی پس ان معاصی
اجتہادی مین اگر اسنے عالم کا حکم حاصل کرکے معلوم کر لیا کہ یہ فعل معصیت ہی پھر اسکو حلال کیا تو اسنے کفر کیا اور اگر
ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالی کے دین مین اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہی اور دوسرے
نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اسنے حکم نکالا کہ مباح ہی تو دونون اپنے اعتقاد پر ٹھیک ہین ہان اگر پہلا شخص باوجود
اس یقین کے کہ شرع مین مکروہ تحریمی ہی اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع مین مباح ہی اسکو
مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے
چوک ہوگئی ہی اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر
نہوگا - قاری رح نے اس مسئلہ مین بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہی کیونکہ جب
کسی پر کفر ثابت ہوا تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہی لہذا مترجم اس مسئلہ خاص کو قاری رح وغیرہ کی توضیحات سے خاتمہ
عقائد مین لکھیگا انشاء اللہ تعالی - مسئلہ سی ام در معرفت فعل الہی سبحانہ تعالی - عقائد نسفیہ مین ہی کہ اللہ تعالی کے
فعل کے واسطے غرض نہین ہی - معنی یہ ہین کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہی تو اسکی کوئی غرض اس سے متعلق ہوتی ہی جس حاجت
کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہی تو اللہ تعالی جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہی اور قطعی دلیل اسپر عقلاً یہ کہ حاجت
نقص ہی کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رفع ہوا اور احتیاج غیر کی جانب منافی کمال ہی اور اللہ تعالی کامل الصفات
بے احتیاج بدون تغیر ہی پس اسکے افعال بغرض نہین ہوسکتے ہین لہذا قال تعالی ان اللہ لغنی حمید - اللہ تعالی
بالکل غنی بے احتیاج محمود ہی - یہ وہم نہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و بیفائدہ ہونگے - ہرگز نہین بلکہ ہر فعل اسکا سراسر
حکمت کاملہ اور کامل النفع ہی اور یہ سب خلق کیطرف راجع ہین اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت
کرکے یکسان ہی لہذا خلق کا کوئی حق اسپر نہین ہی بلکہ اسی کا محض فضل ہی فضل ہی اور اسکے سوا کوئی حاکم
نہین ہی - مسئلہ سی و یکم از عقائد نسفیہ جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ مین مومن ہون کیونکہ معنی
ایمان کے یہی ہین اور بندے مامور ہین کہ مومن ظاہر ہوکر مومنون کی جماعت مین شامل ہون تاکہ انکے ساتھ
محبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے برتے جاوین اور یون نہ کہے کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون
کیونکہ یہ تو کافر بھی کہہ سکتا ہی مومنون کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہین ہوتا کہ یہ کس حال مین ہی - ہان اگر
اس سے کوئی کافر یہ پوچھے کہ اب تم اللہ تعالی کے فلاح پانے والے بندون مین سے ہوگئے اور اللہ تعالی کے
مقبول ہوے یا خاتمہ تمھارا گروہ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ ہی تو یہ امور غیب ہین انمین انشاء اللہ تعالی کہنا
جائز ہی - مسئلہ سی و دوم - از نسفیہ آنکہ ایمان یاس مقبول نہین ہی - یعنی سکرات موت و معائنہ احوال آخرت
کے وقت ایمان لانا قبول نہین ہی کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہین ہی اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن
اسکو کچھ نفع نہین ہی اور اسپہ تمام امت متفق ہی کہ ایمان الیاس مقبول نہین ہی - بعض نے زعم کیا کہ توبہ وقت الیاس
کے مقبول ہی اور یہ غلط وہم ہی توبہ بھی مقبول نہین ہی بدلیل قولہ تعالی ولیست التوبۃ للذین یعملون السیأت

حتی اذا حضر احدہم الموت قال انی تبت الآن الآیہ یعنی ایمان و توبہ کی وقت الباس مقبول نہین ہو۔ اور یاس یہ ہو کہ وقت یاس رہ ہو کہ نزع و لگ جاوے اور زیست سے یاس ہو جاوے کہ وہی مردہ پر وقت ظہور آخرت ہو جاتا ہو جسکو لوگ گھرا لگنے کا وقت دیکھتے ہین۔ قال المترجم گویا کہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہو اور حلق پر دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری مشاہدہ ہو وہ اثر و نقش جزم پس روح اس زبان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے خالی ہو اور جاننا بیفائدہ ہو فافہم واللہ تعالی اعلم۔ مسئلہ سی و سوم۔ از عقائد نسفیہ۔ واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناچیز سمجھنا کفر اور شریعت الٰہی تعالی سے ٹھٹھول کرنا کفر ہو اور کلمہ کفر کے ساتھ ہزل و دل لگی کرنا کفر ہو اور جو نشہ مین مست ہو اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا۔ مسئلہ سی و چہارم۔ از نسفیہ اللہ تعالی سے نڈر ہونا کفر ہو اور اللہ تعالی سے نا یوس ہو جانا بھی کفر ہو۔ اول بدلیل قولہ تعالی ولا یامن مکر اللہ الا القوم الخاسرون۔ یعنی اللہ تعالی کے برتاوے جسکا انجام و حکمت پوشیدہ ہو اس سے نڈر ہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ ہم چھوٹ گئے یہ کافرون ہی کا کام ہو اور دلیل دوم قولہ تعالی ولا ییئس من روح اللہ الا القوم الکافرون۔ یعنی اللہ تعالی کی رحمت سے نا یوس نہین ہوتے مگر وہی جو کافر ہین۔ مومن ہر چند گناہگار ہو اسکو رحمت الٰہی سے نا یوس نہونا چاہیے امید ہو کہ توبہ سے بخشدے اور اگر توبہ نصیب نہ ہوئی تو امید ہو کہ جسپر ایمان لایا ہو وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشدے اور آخر اسکو اپنی رحمت مین داخل فرما دیگا لہذا عقائد نسفیہ مین لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہو۔ قال تعالی اعلموا ان اللہ شدید العقاب وان اللہ غفور رحیم۔ خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالی سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالی بڑا بخشنے والا رحمت کرنیوالا ہو۔ خوف اسقدر رہنا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے عذاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ مین ہی ہوں اور اگر حدیث کا بیان سنے کہ اللہ تعالی نے بہت گناہگار کو جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا بخشدیا تو امید کرے کہ شاید وہ مین ہی ہوں۔ مسئلہ سی و پنجم۔ از نسفیہ وغیرہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہو اور کبھی ٹھیک حکم پا جاتا ہو۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہو کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اسمین چار احتمال ہین اول یہ کہ اس مسئلہ مین اللہ تعالی کی طرف سے کوئی حکم معین نہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہوں اور مسئلہ مین ہر ایک کے اجتہاد مین دوسرے مجتہد سے مغائر حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ مین چار حکم ہوے اور چاروں حق ہوے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہوئی۔ اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالی تو علیم ہو اور اسکا علم صفت ازل ہو اسکے علم مین تو ضرور معلوم ہو پھر اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہین ہوسکتے ہین جواب یہ کہ عبارت مین مسامحت کر دی ورنہ مراد یہ ہو کہ اللہ تعالی کو معلوم ہو کہ اسکے بندہ ان مین کسقدر زمانہ سے آخر زمانہ تک اس واقعہ مین اجتہاد کرینگے اور انکی کوشش سے اتنے احکام نکلینگے لیکن واضح رہے کہ یہ قول اسوجہ سے ضعیف ہو کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونوں یکی چیز کی شان سے غیر معقول ہیں۔ پھر قاری رح نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہو کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہو لیکن اللہ تعالی کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہین ہو بلکہ ایسی یہ حالت ہو جیسے کوئی اچانک کہین سے دفینہ پا گیا

مترجم کہتا ہی کہ یہ تقریب باطل ہی بدلیل قولہ تعالیٰ والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا - کیونکہ جہاد فی اللہ عام ہی کہ قتال بکفار بھی ضرور داخل اور سواے اسکے جہاد کے وجوہ داخل ہین اور کمتر اس سے نہین کہ ہمارے دعوی کے لیے دلالت یا اشارت نص ہی - احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہی اور دلیل قطعی ہی - اقول دریافت ہوا کہ دلیل قطعی سے کیا مراد ہی اگر یہ مراد ہی کہ اصول احکام شرعیہ مین اسکی دلیل قطعی موجود ہی اگرچہ وہ معلوم الٰہی ہو تو اسمین شک نہین ہی ولیکن کلام مجتہد کے معلوم ہونے مین ہی اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید مراد شق اول ہو وعلی ہذا یہ احتمال اور چہارم احتمال درحقیقت واحد ہین چنانچہ فرمایا کہ احتمال چہارم یہ ہی کہ حکم معین ہی اور اسپر دلیل ظنی ہی - اقول دلیل کا ظنی ہونا باعتبار فہم مجتہد کے ہی ورنہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہی پھر قاری رح نے کہا کہ ان احتمالات مین سے ہر ایک کی طرف جانیوالے گئے ہین اور مختار یہ ہی کہ حکم معین ہی اور اسپر دلیل ظنی ہی اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا ولیکن مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عمیم سے اس امر کا مکلف نہین کیا ہی کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہی اسی واسطے مجتہد جس سے چوک ہو جاوے معذور رہتا ہی - اقول بعض نے کہا کہ معذور اسوقت ہی کہ اپنی کوشش پوری کر دی ہو مین کہتا ہون کہ یہ قید مکرر ہی اسواسطے کہ جب مجتہد اسکو کہا تو یہی معنی ہین کہ اپنے جہد بلیغ کیا جیسے مجتہد کے نام مین یہ شرائط معتبر ہین کہ زبان عربی وبلاغت ضروری ولغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کم سے کم آیات احکام واحادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ وطریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ ضروریات سے آگاہ وبیدار ہو قاری رح نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہی قولہ تعالیٰ ففہمناہا سلیمان الآیہ - یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ مین اس سے سواے دوسرا حکم ان دونون کے حق مین بہتر جانتا ہون اور وہ بیان کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا - یہ دلیل ہی کہ دونون حکم باجتہاد تھے ورنہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع کے کچھ معنی نہوتے اور نہ تفہیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجہ ہوتی - قال المترجم اسمین تنبیہ ہی کہ کبھی متقدم سے متاخر کو بعض صورت مین فوقیت ہو جاتی ہی اور تفہیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہی - قاری رح نے کہا کہ یہ بیان اس اعتقاد پر ہی کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہین اور کبھی انسے چوک ہو جاتی ہی ولیکن متنبہ کر دیے جاتے ہین اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا یہان ظاہر نہین بدلیل قولہ تعالیٰ وکلا آتینا حکما وعلما - یعنی ہمنے دونون مین سے ہر ایک کو حکم وعلم دیا تھا اس سے مفہوم ہی کہ ہر ایک حکومت مین صواب پر تھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام یہ تھا کہ مین اس سے بہتر جانتا ہون تو حکم داؤد بھی حق تھا ولیکن حکم سلیمان اس سے بہتر واولی تھا - مترجم کہتا ہی کہ صحیح بخاری وصحیح مسلم مین حدیث ابن عمر رض مین ہی کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجر ہین اور اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہی بالجملہ آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہی کہ سلف رضی اللہ عنہم اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب ومخطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا۔ بہرحال اس امر پر اجماع ہی کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہیں ہی۔ پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہی پس قاری رح نے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہی اور علماے حنفیہ کے نزدیک بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا روا ہی اسی کو شیخ ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا ہی۔ اور مسایرہ میں لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ اجتہاد میں ہو یا انتہار میں ضرور ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ سوال ہی کہ اجتہاد باقی ہی یا منقطع ہوا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف ہی علماء حنبلیہ کے نزدیک یہ ہی کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہی اور شیخ ابو اسحق زبیری نے بھی اسی پر جزم کیا اور ابن دقیق العید رح سے منقول ہی کہ میرے نزدیک بھی یہی مختار ہی۔ اور علماے حنفیہ کے نزدیک اور یہی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور انکے بعد اجتہاد مقید ناقص بچ رہا حتی کہ ایک جماعت متاخرین نے علماے حنفیہ میں سے ادنی درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالی آخر میں لکھونگا۔ اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل فروع عملی میں جاری ہی ویسے ہی بعض مسائل اصول اعتقادی میں بھی جاری ہی اور اس حصہ ملحقات میں اکثر مسائل اسی قسم کے ہیں جنمیں اجتہاد کو دخل ہی جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکمات قطعیہ ہیں اور انمیں اجتہاد کو دخل نہیں مگر باستدلال بایں معنی کہ استدلال شرعی سے معنی قطعی سمجھ لیے گئے ولہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو کافر ہی۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رح یہ ہی کہ اللہ تعالی کی معرفت صفات میں جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہی بعیر ازینکہ بعض میں ادراک عاجز ہی تعلی ہوا۔ ایمان باللہ عز و جل یہی اعتقاد ہی جو اسکی شان عالی متعالی صفات میں مذکور ہوا وہ بالکل مباین ہی تمام دوسری چیزون کی نسبت اعتقاد کے پس یہود و نصاری کا ایمان اللہ تعالی پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رح نے مجسمہ فرقہ کی نسبت کہا کہ اسنے کبھی اللہ تعالی کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہی ایسے ہی یہود و نصاری مجسمہ لوگ ہیں بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتون میں کفر کی جانب بڑھے ہوے ہیں کیونکہ نصاری مثلاً جسمانیت کے احکام بیٹا رجورو کے مانند ثابت کرتے ہیں پاک ہی اللہ تعالی ان گمراہون کے بہتان سے ولہذا اللہ تعالی نے کتاب پاک میں یہود و نصاری اہل کتاب کے اللہ تعالی پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالی قاتلوا الذین لا یومنون باللہ الآیہ۔ یعنی جہاد کرو ان لوگون پر جو اللہ تعالی پر ایمان نہیں لاتے ہیں۔ پس انکا اقرار کہ ہم اللہ تعالی کو مانتے ہیں دروغ ہی انھون نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہی اور تجھے معلوم ہی کہ اصل معرفت الٰہی عز شانہ ہی ولہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہم اللہ تعالی کو جیسا چاہیے پہچانتے ہیں اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہی تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہیں کر سکتا ہی وہ لہذا ایمان لایا ہیں اللہ تعالی پر جس شان پر حقیقت میں ہی اور ادراک تمام وہان محال ہی لہذا قاری رح نے کہا کہ شمس الائمہ رح نے فرمایا کہ مومنون میں دو فریق ہیں ایک وہ کہ صفات الٰہی سبحانہ تعالی میں غور کرتا ہی بوجہ اسکے کہ ہمین ایک جہالت سمائی ہوئی ہی اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہی تو حقیقت کو جانکر غور میں توقف کرتا ہی اور اسکی خوبی ظاہر ہی کہ حقیقت کو اعتقاد کرکے غوص سے جو اسکی ہستی سے ملائم ہی خود بیان کرتا ہی کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہین ہوسکتی پس جہان عقل کو مجال نہین وہان حقیت کا اعتقاد لازم ہی پس اسکو معرفت ہی کہ امر و حکم
اللہ تعالی ہی کے واسطے ہی وہ جو چاہتا ہی کرتا ہی اور جو چاہتا ہی حکم دیتا ہی - قاری رح وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے فرمایا کہ مین بقدر اپنے علم کے منبر پر ہون اور اگر بقدر جہل ہوتا تو آسمان کو پہونچتا - جیسے قاضی ابو یوسف رح نے
کہا کہ بقدر علم کے مین بیت المال سے وظیفہ لیتا ہون اور اگر اپنے جہل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لیتا
اور مجھے کافی نہوتے - مسئلہ سی وششم - عقل آلہ معرفت ہی اور موجب درحقیقت اللہ تعالی ہی اور عقل سے ایمان
واجب ہونا امام ابو حنیفہ رح سے مروی ہی چنانچہ حاکم شہید رح نے منتقی مین ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ اپنے خالق
کے نہ پہچاننے مین کسی کو عذر نہین بوجہ اسکے کہ وہ آسمانون و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہی - حاکم شہید رح
نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت اسی پر ہین حتی کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل عاقل پر اللہ تعالی
کی معرفت واجب ہی اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہی اور بہت سے مشائخ نے اسمین خلاف کیا ہی بدلیل عموم
قولہ علیہ السلام رفع القلم عن ثلث الصبی حتی یبلغ الحدیث - یعنی تین سے قلم مرفوع ہی طفل سے یہانتک کہ بالغ ہو آخر
حدیث تک اور شیخ ابو منصور رح نے کہا کہ اسپر تو اتفاق ہی کہ طفل عاقل کا ایمان لانا صحیح ہی پھر یہ حدیث سوائے ایمان
کے شرائع پر محمول ہی اور بالاتفاق طفل عاقل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے - شیخ ابن الہمام رح نے
کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر بزدوی اسی پر ہی ذکرہ الدہلوی - اور شیخ امام اشعری رح نے کہا کہ نہین واجب
ہی بدلیل قولہ تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا - پس رسالت پہونچنے سے پہلے عذاب نہوگا - قاری رح نے
کہا کہ اظہر یہ ہی کہ رسالت پہونچنے پر عذاب و ثواب کا ترتب ہی اور ایمان عقلی وہ ہی کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا
عذاب نہین مترتب ہی اور اسکے بعد لکھا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہی کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے یا وہ حضرت
عیسی و حضرت مصطفے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ فترت مین مرگیا تو ہمارے نزدیک اسپر عذاب ہوگا
اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا - مترجم کہتا ہی کہ ثمرہ خلاف نقل کرنا بے موقع ہی بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل
و ترک پر ثواب و عقاب مترتب نہین ہی واللہ تعالی اعلم - مسئلہ سی و ہفتم - واضح ہو کہ معتبر وہ سعادت و شقاوت ہی
جسپر خاتمہ ہوا اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالی کے پیدا کرنے سے ہی پھر شقی کبھی سعید ہوجاتا ہی اور سعید کبھی شقی ہوجاتا ہی
یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہی وہ کبھی متغیر ہو کر باین طور کہ مرتد ہو کر شقی ہوجاتا ہی
اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہی وہ کبھی سعید ہوجاتا ہی باین طور کہ یقین ایمان و صالح اعمال سے
آراستہ ہو کر اسی پر خاتمہ ہوا - پس تغیر تو شقاوت و سعادت مین ہوتا ہی اور اشقاء و اسعاد جو صفات الہی عز و جل
ہین انمین تغیر نہین ہی - شیخ ابو الحسن الکبری رح نے کہا کہ ایمان جب قلب مین داخل ہوجاتا ہی تو پھر سلب نہین ہوتا
اور عارفین نے کہا کہ مرتد ہوجانا علامت اسکی ہی کہ وہ سعید نہین کیا گیا - شارح عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد
تصدیق و اقرار ہی تو یہ معنی بالفعل حاصل ہین وہ بالفعل مومن ہی اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ مین انشاء اللہ تعالی
مومن ہون اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہی جسپر فلاح و نجات مترتب ہی تو بالفعل اسکا یقین نہین ہوسکتا بلکہ وہ

اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہو تو اس معنی مین وہ کہہ سکتا ہو کہ مین انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہون لہذا شیخ اشعری رح کے نزدیک
جس نے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہین جیسے کہ جس سے فی الحال کفر پایا گیا اسکا بھی اعتبار نہین بلکہ خاتمہ
کا اعتبار ہی - قال القاری پھر تحقیق یہ ہو کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہین ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو - دوم یہ کہ
وہ مکاشفہ مین شروع ہو پس مقام اول مین تو مطلوب یہ کہ سستی دور کرے اور مقام دوم مین وہ عرض کرتا ہو کہ ای میرے
رب مجھسے ایسی حمد مطلوب نہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہو اور نہ وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہو اور نہ معرفت کہ لائق
حضرت عظمت ہو کیونکہ یہ میری قدرت وطاقت نہین ہو - مسئلہ سی وہشتم - دیدار باری تعالیٰ جنت مین ملائکہ و جن
و عورتون کو ہو یا نہین ہو - شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا جسکا خلاصہ یہ ہو کہ مشہور یہ ہو کہ ملائکہ کو دیدار نہین اور نہ جن کو
اور شیخ سیوطی رح نے رسائل مین تحقیق کیا کہ یہ صحیح نہین کیونکہ شیخ ابو الحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہی اور
بیہقی رح نے بھی تنصیص کی اور احادیث نقل کین اور بعضے ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جنون مین اختلاف کو گنجایش ہو
کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از عذاب ذکر کیا اور شاید بفضل الٰہی سے کسی وقت فائز ہون اور عورتون
مین بھی اختلاف ہو اور حق یہ کہ انکو گاہے گاہے مثل دنیا کے ایام عید کے بار عام و تجلی تام کا وقت ہو دیدار ہوگا
نہ ایسے کہ جو اہل مومنون کو صبح و شام یا عوام کو جمعہ و ایام مین ہوگا یہ حاصل کلام سیوطی ہو اور دہلوی رح نے فرمایا کہ
مین کہتا ہون کہ عورتین بھی مومنون مین داخل ہین اور انکا خارج کرنا جائز نہین ہو کیونکہ یہ تجویز ہو سکتا ہو کہ فاطمہ زہرا
و خدیجہ کبریٰ و عائشہ صدیقہ و دیگر ازواج طاہرہ و اہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مریم و آسیہ کہ کامل اور
عارف ہونے مین بہت سے مردون سے بڑھکر ہین دیدار باری تعالیٰ جل شانہ سے محجوب و ممنوع رہینگی یا عوام مردون
سے اس نعمت مین کمتر رہینگی بلکہ عوام عورتون سے ان عورتون کو مستثنیٰ رکھنا چاہیے اور جن احادیث مین عورتون
کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہوا ہو اسکو عام عورتون کے حق مین رکھا جاوے - اقول و فی الحدیث
کمل من الرجال کثیرون ولم یکمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیہ امراۃ فرعون و فضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید
علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ یعنی مردون مین سے تو بہتیرے کامل ہوئے اور نہین کامل ہوئین عورتون مین سے
مگر مریم بنت عمران اور آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ رض کی عورتون پر ایسی ہو جیسے ثرید کی بزرگی
باقی کھانون پر ہو - اور اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق مین فرمایا یا نساء النبی لستن کاحد من النساء الآیہ یعنی
کلام قدیم مین قبل وجود مخلوقات کے تکلم فرمایا کہ ای محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیان تم اور عورتون کے مثل نہین ہو اور
احادیث و شواہد بہت ہین واللہ تعالیٰ اعلم - اور بھی سیوطی رح نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار مین ہو جو جنت مین داخل
ہونے کے بعد ہوگا اور رہا موقف قیامت تو اسمین دیدار حق عز و جل کسی کے ساتھ مخصوص نہین ہو حتی کہ کافرون و
منافقون کو بھی ہوگا دلیکن کفار کی جماعت کو بصفت قہر و جلال ہوگا اور کفار بعد اسکے محجوب دائمی ہو جاوینگے
مترجم کہتا ہو کہ اصح یہ ہو کہ موقف حشر مین کافرون کے لیے دیدار نہین ہو مگر ظہور تجلیات ہو جسکو دیدار کہا ہو اور یہ
ظہور عام بصفت قہری ہوگا چنانچہ حدیث شفاعت مین انبیاء علیہم السلام کا عذر یہی ہو کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

غضب میں ہی کہ نہ کبھی ایسا غضب ہوا اور نہ ہوگا - ولیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف وادب ہی اگرچہ انبیاء علیہم السلام و ملائکہ اور اولیاء پر ظہور رحمت ہوگا جیسا کہ احادیث صحیحہ وآیات دلیل ہین - مگر کافرون پر بصفت قہری ہوگا اور وے دیدار سے محجوب ہونگے بدلیل قولہ تعالی - کلا انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون - یہ صریح ہی کہ اس روز کفار محجوب ہونگے - اور امام مالک رح نے اس سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہی کہ مومنین محجوب نہونگے - اور کافرون کے حق مین لا یکلمہم اللہ اور لا ینظر الیہم اور مانند اسکے بہت نصوص ہین کہ کفار دیدار صفات وتجلیات رحمت سے اور دیدار ذات عزوجل سے محروم ہونگے اور یہی صحیح ہی واللہ اعلم - پھر شیخ رح نے دیدار خواب کا جواز وقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہی اور اگر دیدار بصری ہو تو مثل نہین بلکہ مثال دیکھیگا اور اللہ تعالی کے واسطے مثل نہین مگر مثال اللہ تعالی نے بیان فرمائی ہی مثل قولہ تعالی مثل نورہ کمشکوۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الآیہ - اقول یہ کلام تجلیات صفاتی مین ہی - پھر دنیا مین بیداری مین آنکھون سے دیکھنے کا مسئلہ ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہی کہ سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہین ہوا اور اسپر محدثین وفقہاء ومتکلمین ومشائخ طریقت سب کا اجماع واتفاق ہی اور کتاب تعرف مین فرماتا ہی کہ مین نے اولیاء اللہ مین سے کسی کو نہین جانا کہ اپنے ایسے دیدار کا دعوی کیا ہو اور کسی ولی وشیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہین پہونچی ہان بعضے مجہول لوگون کی حکایتین بیان کیجاتی ہین اور یہ لوگ ایسے مجہول وبے نشان ہین کہ انکو کوئی پہچانتا نہین کہ کون وکب تھے اور مشائخ کا اتفاق ہی کہ جو ایسا دعوی کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہی یہ ملخص تقریر شیخ رحمہ اللہ ہی - شیخ رح نے حوض کوثر کے بیان مین لکھا کہ خبر مین آیا ہی کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج انکی محبت کا پیاسا نہین ہی مشکل ہی کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات مین وارد ہی کہ حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جسکے دل مین ابو بکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دونگا - مسئلہ حضرت خضر کی نبوت مین کلام ہی - شیخ ابن حجر عسقلانی رح کی نبیت مین شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہی کہ خضر نبی ہین - پھر اسمین کلام ہی کہ وہ زندہ ہین یا نہین - تو باتباع قسطلانی وغیرہ لکھا کہ بقول مشائخ صوفیہ وجمہور علماء وہ زندہ ہین اور امام بخاری وابن المبارک وابن جوزی وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا - مترجم کہتا ہی کہ تفسیر مین مین نے یہ مسئلہ بہت توضیح سے نقل کردیا ہی - مسئلہ جلیلہ - شیخ رح نے لکھا کہ اہل تحقیق کے نزدیک محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تمام اجزاے عالم کیطرف ہی خواہ انس ہون یا جن یا ملائکہ یا نباتات یا جمادات ہون اور درخت وپتھر وحیوانات آپ کی شہادت دیتے اور سلام کرتے تھے اور جن آپ پر ایمان لائے اور قولہ تعالی وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین - ملائکہ کو بھی شامل ہی اور واضح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس طور پر ہی کہ وے ایمان لاوین اور نافرمانی نہ کرین بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت مین ہی اور انکے وجود کی تکمیل ہی مثلاً ملائکہ کو استعداد حصول نعمت دیدار کے سایہ رحمت مین ہو اور باعتبار نافرمانی وفرمانبرداری کے نہین مقصود ہی کیونکہ عقائد نسفیہ وغیرہ مین ہی کہ ملائکہ اللہ تعالی کے بندے معصوم ہین انکی شان سے نر یا مادہ ہونا کچھ نہین ہی اور جو حکم جس طرح ہوتا ہی اسی طرح اسکو بجالاتے ہین یعنی احتمال چوک کا وہان متصور نہین ہی اور خلقت انکی نور سے ہی جیسے جن کی پیدائش زبانہ آتش سے ہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا

مسئلہ چہل و یکم۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں جناب باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول ہیں کہ بچشم دل دیکھا یا بچشم سر دیکھا اور شرح عقائد تفتازانی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ بچشم دل دیکھا اور قاری رح نے اسکو نقل کرکے برقرار رکھا اور شیخ دہلوی رح نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہے حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بچشم سر دیکھا اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح ہے ورنہ دیدۂ دل سے دیکھنا تمام احوال میں حاصل تھا کچھ خصوصیت شب معراج کی نہ تھی قال المترجم یہی صواب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ چہل و دوم۔ ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ قاری رح نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے حتی کہ بعض مشائخ بخارا نے اسکو کافر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہوا اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہونے کا قائل ہے۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے اور میں قاری رحمہ اللہ کے کلام کو تلخیص کے ساتھ لکھتا ہوں کہ قبل استدلال میں خوض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونوں فریق مشائخ کے اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندوں کے کل افعال مخلوق الٰہی ہیں اور اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ ذات و صفات الٰہی ازلی قدیم ہیں۔ پھر مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ قرآن میں ہے اور محمد رسول اللہ قرآن میں ہے تو دونوں کلام اللہ میں سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو دونوں غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونوں ایمان ہیں تو ایمان غیر مخلوق ہوا۔ قاری رح نے کہا کہ یہی انکی انتہائے دلیل ہے مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بندوں کے افعال میں سے ہے اور بندوں کے افعال بالاتفاق اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مخلوق باری تعالیٰ ہیں۔ مترجم کہتا ہے اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ دونوں کلام الٰہی ہیں ولیکن ایمان یہ دونوں نہیں بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار ہے پس ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و تعلم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں ہے علاوہ اسکے حق یہ ہے کہ ایمان نفس یہ کلام نہیں ہے بلکہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں حتی کہ اگر فارسی یا اردو میں کوئی تصدیق کرے تو مومن ہو جائیگا اور یہ تحقیق ہے خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رح نے مسایرہ میں لکھا کہ کتاب الوصیۃ میں نص کلام امام ابی حنیفہ رح صریح ہے کہ ایمان مخلوق ہے چنانچہ ربانی امام رح نے کہا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہیں انتہی مترجما۔ قاری رح نے کہا کہ شیخ اشعری رح نے حکایت کیا کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہے انہیں سے حارث محاسبی و جعفر بن حرب و عبد اللہ بن کلاب و عبد العزیز مکی وغیرہم ہیں جو علمائے نظر میں سے ہیں پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسایرہ میں کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رح نے میلان کیا ہے اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان در حاصل صفت الٰہی میں سے ہے بدلیل قولہ المومن المہیمن۔ اور مومن جبکہ اسمائے حسنی سے ہے تو ایمان حادث نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہونا چاہیے کیونکہ صفات کے

قدیم ہونے پر اتفاق ہی گویا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالی کے اسم پاک المومن مین صفت ایمان قدیم ہی اور مشائخ سمرقند کے نزدیک بندۂ مومن کی صفت ایمان حادث ہی اور ان دونون مین ظاہر فرق ہی۔ مسئلہ چہل وسوم۔ خواب وغفلت و بیہوشی وموت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہی باوجودیکہ ان چیزون مین سے ہر ایک چیز ضد ہی تصدیق ومعرفت کی ولیکن شرع نے تصدیق ومعرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا یہانتک کہ خود آدمی ان دونون کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو منافی تصدیق ومعرفت ہونے کا حکم دیا ہی تو اسوقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہوجائیگا اور اسپر اجماع ہی اور واضح ہو کہ حدیث مین ہی کہ لایزنی الزانی حین یزنی وہو مومن الخ یعنی زانی زنا نہین کرتا جب کرتا ہی اس حالت مین کہ وہ مومن ہی اور تمثیل فرمائی کہ جیسے دونون ہاتھون کی گتھی ہوئی انگلیان علحدہ ہوجاتی ہین پھر بعد کو داخل ہوجاتا ہی اور یہ ترجمہ اسکے زوال نور مین ہی

مسئلہ چہل وچہارم۔ مقلد جسکے پاس دلیل سے استنباط نہین ہی اسکا ایمان صحیح ہی امام ابوحنیفہ وسفیان ثوری ومالک و اوزاعی وشافعی واحمد وعامہ فقہاء ومحدثین رحمہم اللہ تعالی نے کہا کہ عقائد مین مقلد کا ایمان صحیح ہی ولیکن وہ استدلال کے ترک کرنے سے گنہگار رہی بلکہ بعض نے اسپر اجماع نقل کیا ہی۔ پھر اظہر وہ ہی جو شیخ ابوالحسن الرستغفنی وابوعبداللہ الحلیمی نے کہا کہ شرط یہ نہین ہی کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اسنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلالت معجزہ جان لیا کہ آپ برحق ہین پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اسقدر صحت ایمان کے لیے کافی ہی اور استدلال ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی متروک کرے۔ قاری رح نے کہا کہ استدلال تو اسی واسطے ہی کہ انجام کو اس سے تصدیق حاصل ہو سو جب وہ مقصود کو پہونچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہوگیا اب اگر ذریعہ ووسیلہ استدلالی معدوم ہو تو کچھ حرج نہین ہی اور تحقیق یہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہی ایسے شخص کو جس نے آپ پر صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالی کے یہان سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی مین آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے مین مشغول نہین ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زطیون ونبطیون کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ وے موٹی عقل کے بعید سے ذہن کے تھے اور اگر یہ ایمان نہوتا تو ضرور ہی کہ دو باتون مین سے ایک مین مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال عقلی تعلیم کرتے اور انپر ایسے لوگون کو متعین کرتے جو تحقیق کرنے مین ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے پھر جب وہ انکو اسطرح تعلیم کرلیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرتے جیسے معتزلہ کہتے ہین کہ اسطرح علم استدلالی حاصل کرلے کہ مخالفین کے ساتھ معقول تقریر کرے وہر شک وشبہہ کا جواب دے سکے تب مومن ہی پس یا تو وے اس طرح انکو استدلال تعلیم کرکے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور جب متواتر معلوم ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہین کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آجتک کسی نے یہ نہین کیا تو صاف ظاہر ہی کہ معتزلہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اسطرح ایمان مین شرط کرتے ہین باطل ہی کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفعل صحابہ کرام وتابعین عظام وائمہ انام ہی علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہی کیونکہ جب تک اسکے نزدیک یہ امر متحقق نہین ہوا کہ مخبر صادق ہی تب تک اسکی خبر مین اسنے تصدیق نہین کی اور ہا ایک شخص کی خبر یا جو بمنزلہ ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ براہ خبر کے محتمل ہی ولیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہی اور واقع مین

یعنی صادق ہے تو اس تصدیق سے وہ بنزد عالم کے ہوگیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح مبنی ہوگیا۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام نہین پہونچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالی نے رسول برحق مبعوث فرمایا جس نے ہمکو اسلام پہونچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہین اور اس بےخبر نے اسکی تصدیق کی اور بدون تامل وفکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلدین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلافی ہے اور جو کوئی شخص کہ مسلمانون کے درمیان مین پیدا ہوا اور بڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہے اسکا ایمان مثل بےخبر از دعوت کے نہین ہے اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کرنیوالون کے نہ کرسکتا ہو تو اسمین ہمارے و معتزلہ کے درمیان خلاف ہے۔ اور صواب صحیح وہ قول ہے جسپر عامہ اہل علم ہین کہ ایمان فقط تصدیق ہے سو جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہوا کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہرون کے عوام کا ایمان قبول کرتے تھے جنکو عجم مین بزور شمشیر فتح کیا تھا اور خلاف تو اسمین گنجایش رکھتا ہے کہ جو پہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا اور بڑھا اور اپنے عالم واسکے پیدا کرنے والے مین کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانون کے شہرون مین پیدا ہوا اور اپنے اہل محلہ وشہر کی تسبیح سے اللہ تعالی کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ تقلید سے خارج ہے چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو اللہ تعالی کو کیسے پہچانا اسنے کہا کہ مینگنی تو اونٹ پر دلالت کرے اور آثار ونشان قدم چلنے والے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان بلند اور یہ زمین کے صنائع ارجمند کیون نہین اپنے خالق علیم خبیر پر دلالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہان اگر ایک شخص ایسا ہے کہ اسنے اسطرح تقلید کا پٹہ اپنے گلے مین ڈالا کہ مین نے اس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہے تو حق ہے اور اگر جھوٹ ہے تو باطل ہے اسکا وبال کہنے والے پر ہوگا تو ایسا مقلد بلاخلاف مومن نہین ہے کیونکہ اسکو اپنے ایمان مین شک ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ توضیح اسکی یہ ہے کہ ایمان تو اعتقاد ہے خواہ وہ استدلال سے آجاوے یا کسی کے کہنے سے معلوم ہوکر جم جاوے پس جب اسکے دل مین جم گیا کہ بات یون ہی ہے تو اعتقاد ہوگیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب خود جم جاوے حتی کہ اگر کہنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو اینگا بخلاف اسکے ایک شخص کے دل مین وہ بات خود سچ ہوکر نہین جمی ہے بلکہ اسوجہ سے جمی ہے کہ فلان شخص اسکو کہتا تھا حتی کہ اگر وہ کہے کہ نہین تو اسکے دل سے نکل جاوے تو اس صورت مین یہ تصدیق اس شخص کی ہے کچھ حق اعتقاد نہین ہے پس ایمان بھی نہین ہے فافہم۔ قاری رح نے لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہے مثلاً عالم حادث ہے اور باری تعالی اسکا خالق عزوجل ہے تو نظر کرنا واجب ہے اور تقلید نہین جائز ہے اور اسی کو امام رازی وآمدی نے ترجیح دی اور مراد نظر سے یہ کہ اجمالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جاوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکرون کے شبہات والزام کو دفع کرسکے تو یہ فرض کفایہ ہے۔ رہا جو شخص ایسا ہو کہ خوض استدلال سے اسکے دل مین شبہہ پیدا ہونگے تو اوجہ یہ کہ اسکو استدلال مین نظر ممنوع ہے چنانچہ بیہقی رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے منع کرنا کمزور لوگون پر شفقت کی جہت سے ہے کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید انکی مراد کو نہ پہونچین تو گمراہ ہوجاوین اور تاتارخانیہ مین ہے کہ ایک جماعت نے علم کلام مین اشتغال مکروہ جانا ہے اور ہمارے نزدیک اسکی

تاویل یہ ہر کہ وہ مناظرہ ومجادلہ کے ساتھ مکروہ ہر کیونکہ اس سے فتنہ وبدعت اُبھرتی ہر اور جمے ہوئے عقائد مین پراگندگی پیدا ہوتی ہر یا اسوقت مکروہ ہر کہ مناظر کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہو بلکہ غلبہ کا خواہان ہو اور رہی اللہ تعالی کی معرفت وتوحید اور معرفت نبوت واسکے متعلقات تو یہ فرض کفایہ ہین۔ شیخ ابن الہمام کی شرح ہدایہ مین ہر کہ قول ابو یوسف رح کا کہ متکلم کے پیچھے نماز نہین جائز ہر تو ہوسکتا ہر کہ مراد امام ابو یوسف رح کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رح نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حماد کو کلام مین مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حماد رح نے عرض کیا کہ مین نے آپ کو کلام مین مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہین تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے سرون پر چڑیان ہین اس خوف سے کہ ہمارا مقابل لغزش نہ کھاوے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمہارا مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کافر ہوا پس یہ غوض تو ممنوع ہر۔ قال المترجم حاصل مذاہب جو اس مقام پر نقل کیے ہین یہ ہین ایک مذہب معتزلہ یہ ہر کہ مسائل اعتقادیہ مین سے ہر مسئلہ بدلیل عقلی اسطرح جانے کہ اسکو خصوم ومنکرین کے ساتھ مباحثہ وحجت اسطرح ممکن ہو کہ جو شبہہ کسی قسم کا اسپر وارد کرین اسکو حل کر دے حتی کہ اگر اسکو اسطرح کا علم حاصل نہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جائیگا۔ دوم مذہب اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہر کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقادیہ مین سے بدلیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان لینا شرط ہر اور یہ شرط نہین کہ زبان سے تقریر ومناظرہ مین کامل ہو۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رح کے نزدیک کافر نہین ہر بوجہ اسکے کہ تصدیق موجود ہر ولیکن عاصی ہر اور اللہ تعالی کی مشیت کے تحت مین ہر جیسے اور گنہگار ہین چاہے عذاب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہر۔ قاری رح نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال ہوا تو پھر تارک اسکا مومن کیونکر ہوگا مگر آنکہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہین ہر تو اس صورت مین اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہر۔ سوم مذہب جمہور کہ ایمان مقلد بدون استدلال کے صحیح ہر اگرچہ ترک استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ وثوری ومالک واوزاعی وشافعی واحمد وعامہ فقہاء ومحدثین کا ہر۔ قال المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہر کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال ہو مجمل یا مفصل اسپر گناہ ہر اور تقلید صحیح ہر پس مومن کا ثواب حاصل ہوگا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک استدلال عقلی واجمالی پر گناہ ہر اور تقلید صحیح نہین ہر اور اسی کو امام رازی وآمدی نے مرجح قرار دیا ہر واللہ اعلم۔ مذہب چہارم جو کہ قاری رح نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جانکر مانا اور جو کچھ آپ اللہ تعالی سے لائے سب کی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہر تو وہ مومن ہر خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال سے حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو۔ مترجم کہتا ہر کہ حق یہ ہر کہ امام ابو حنیفہ رح واُنکے ساتھ والے ائمہ فقہاء ومحدثین سب اسی پر متفق ہین کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی عین ایمان ہر اور اسمین کلام نہین ہر ولیکن سوال یہ ہر کہ جسطرح وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہر اور جسطرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہر دونون مین فرق ہر اور یہ تو صریح آیات مین واحادیث مین بیان ہر پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار ہر یا نہین کیونکہ ہر شخص کو لیاقت

نظر استدلال کی قطعی حاصل نہین ہو تو امام اعظم رح اور انکے ساتھ کے اماموں و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہو اسکو دین کی بات
نظر استدلال و تحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور دوسرے مقلد ورنہ رکھے جاوینگے ۔ پھر واضح ہو کہ نظر استدلال دلائل عقلیہ مین
یا بیان رسالت و وحی حق ہو تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہو اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ماننے پر تو
قرآن سے اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا دوران ہوگا لہذا اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا بدلیل
عقلی ہو مترجم کہتا ہو کہ حق ترتیب تو یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگون کو اپنی رسالت برحق سے
آگاہ کیا اور معجزات ظاہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالی کی شان ذات و صفات مین اعتقاد حق
چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالی کا کلام سنایا جسمین معارف و حقائق و دقائق توحید سب مذکور ہین پس زعم
کرنیوالے نے جو دور گمان کیا وہ باطل ہو دور تو جب ہو کہ دونون مین سے ہر ایک موقوف و موقوف علیہ ایک ہی جہت سے
ہو اور یہان ایسا نہین ہو پس صواب وہ ہو جو امام مستصفی رحمہ سے مذکور ہوا اور کوئی شک نہین کہ معارف الٰہیہ مین
عقلی استدلال بالکل لنگ و عقل عاجز ہو اور اس سے یہ وہم نہو کہ عقل تو آلہ معرفت ہو کیونکہ عقل آلہ معرفت اور بڑی نعمت
الٰہی ہو ولیکن آلہ ہو کہ جو معارف کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین بیان ہین انکو عقل کے ذریعہ سے
سمجھا و یقین کیا جاتا ہو اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہین اور حواس مین چاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر و صناع ہون
وہ بدبخت ہین کہ وہ معارف الٰہیہ و توحید کے دقائق مین سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر حواس کے بڑے تیز و قوی ہون
تو صناعی مین بڑے ماہر اور دنیاوی آرایش و تدبیر مین بڑے لائق فائق ہونگے ہزارون طرح کی کلین و صنعتین انکے
ذریعہ سے ظاہر ہونگی ولیکن انجام کی راہ سے یہ سب بربادی و خواری لازم ہو کیونکہ اس سب کا لقمہ تادم مرگ ہو اور
زیست دنیاوی فنا ہو ۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالی کے کلام
قدیم سے ماخوذ ہین پس وہ اللہ تعالی کے کلام سے استدلال کرکے حاصل کرے اور یہ علم سے ہو سکا کہ بے علم [illegible]
شناخت وہ ذرا غور کرو کہ کلام الٰہی قدیم و حق ہو اور جو کوئی عقلی تقریر بتاوے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و ہیچ ہو تو بڑا
جاہل ہوگا جو اسپر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس اماموں و فقہاء و علماء اور شیخ ابو الحسن اشعری
وغیرہم سب کے اوپر گمان نیک ہو کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا یہی ہو جو مذکور ہوا صرف خلاف
اسی قدر ہو کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہو صحیح ہو اگرچہ اسنے علم استدلال کی لیاقت چھوڑدی
تو اس سے گنہگار ہو کہ اسنے اوقات دنیا مین [illegible] کی اور شیخ ابو الحسن اشعری رح کے نزدیک اسکا ایمان بوجہ
کمال نہین اور یہ عقیدہ وکی نسبت ترک استدلال گناہ ہو ولیکن وہ مومن ہو ہان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہو کہ اسنے
عالم کی بات پر عقیدہ و کیا اصطلاح کہ بات مان لی اور دل مین اصطلاح نہین جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ دروغ ہو تو اسکا
وبال کہنے والے پر ہو تو ایسا شخص یقینا [illegible] بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہین ہو ۔ یہ مترجم کے نزدیک صواب ہو
واللہ تعالی اعلم ۔ مسئلہ [illegible] ہمارا اور [illegible] یعنی تقدیر ہمارے نزدیک حق ہو اور اسمین معتزلہ نے خلاف کیا
اور یہ خلاف ان لوگون کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی حکمت مین قرآن و احادیث کی تاویل بیجا طور پر کی

اور حدیث مین ہو کہ العین حق چشم بد ٹھیک ہو۔ رواہ الامام احمد والبخاری ومسلم وابن ماجہ وابو داؤد عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ
اور ایک روایت مین اسقدر زیادہ ہو کہ وان العین لتدخل الرجل القبر والجمل القدر یعنی چشم بد ڈال دیتی ہو آدمی کو قبر مین
اور اونٹ کو ہانڈی مین۔ یعنی اثر بد اسکا بھیانک ہو کہ مانند سم قاتل زہر ہلاہل کے اللہ تعالی اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہو
اور روایات اس باب مین بہت ہین اور ایک حدیث مین ہو کہ السحر حق۔ جادو ٹھیک ہو اور اسی پر دلالت کرتا ہو قولہ تعالی
وما انزل علی الملکین ببابل ہاروت وماروت۔ اور قولہ تعالی من شر النفاثات فی العقد۔ اور مترجم کہتا ہو کہ قاطع دلیل
یہ ہو کہ قرآن مین اللہ تعالے نے یہودیون کو ملامت کی کہ جسکا حاصل یہ ہو کہ ان لوگون نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر
بابل کا جادو سیکھا اور یہودیون مین سے کسی نے اس سے انکار نہین کیا۔ اور جو شخص منکر ہو کہتا ہو کہ وہ خیال ہو جو جادو
سے متخیل ہوتا ہو بدلیل قولہ تعالی یخیل الیہ من سحرہم انہا تسعی۔ یعنی موسی علیہ السلام کو متخیل ہوتا تھا جادوگرون کے جادو
کے سبب سے کہ وہ لکڑیان ورسیون سکے اژدہے چلتے ہین۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہین سمجھے کیونکہ
جادو کے سبب سے ہوتا تھا مذکور ہو پھر اسکا اثر موسی علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال ہین ہی معلوم ہوتا تھا کہ
اژدہے چلے آتے ہین اور خود دوسری آیت مین مذکور ہو کہ واسترہبوہم وجاؤا بسحر عظیم۔ یعنی جادوگرون نے اپنے جادو
سے لوگون کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہو کہ صناعی سے جسطرح معتزلہ کہتے ہین کہ
پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی تمازت سے دے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیز نہین کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک
ہون یا سحر عظیم کہا جاوے یا موسی علیہ السلام کے مانند پیغمبر جس نے عصاے موسی کے مثل اژدہا دیکھا اور خود دیا تھا
تجربہ کیا تھا وہ ڈر جاوے حالانکہ خیفہ موسی مصرح ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ بنارس مین مجوس کا ایک خندق مستطیل دور تک بنانا
اور اسکو آگ سے بھرنا اور جب کوئلہ سرخ ہوے تو اسپر کو دکر برابر اسپر دوڑنا اور انکے ساتھ عموماً عوام کے لڑکے خواہ
مسلمان ہون یا ہندو ہون یا مرد جوان ہون کود کر دوڑنا پھر وقت معہود کے بعد ان لوگون کا اعلان کرنا کہ خبردار اب
کوئی نہ جانا کہ اب آگ کھول دی گئی جو جائیگا جل جائیگا یہ واقعہ مشہور و معائنہ ہو جسمین ہزارون نصاری بھی حاضر تھے
عبد الحق بدایونی نے انگوٹھی باہر پھینک دی اور مطالبہ کے وقت صاحب مکان کے طاقچہ پر نارنگی پھاڑنے سے
اسکے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبد الحق نے بچون کے ہاتھ مین کنکریان بند کین جب بچون نے مٹھی کھولی تو تمباکو
تھین پھر وے اصلی حالت پر ہوگئین اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہین اور تحقیق اسکی مترجم کی تفسیر اردو
کہ جامع التفاسیر ہو اسکی تفسیر سورہ طہ مین شیخ ابن العربی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہو۔ واضح رہے کہ جادو سے
ماہیت کا منقلب کرنا ممکن نہین ہو اگرچہ آثار غیر چیز کے ممکن ہین بدلیل آنکہ جادوگرون نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام
ملیگا اگر ہم غالب ہون پس اگر وے جادو سے کنکریون کو اشرفیان و جواہرات بناسکتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب
انھون نے عصاے موسی علیہ السلام کو حقیقت مین منقلب ہو کر اژدہا دیکھا جس نے انکی رسیان و لکڑیان ہضم
کرلین تو قطعی یقین کیا کہ قدرت حضرت باری تعالی جل شانہ ہو اور یہ شخص بے شبہ اسکا رسول برحق ہو اور اسلیے
صدق سے انکو اپنی جان کی پروا نہوئی کہ فرعون نے ہرچند اعضاء کاٹ کر پارہ پارہ کرنے وسولی دینے کی تہدید کیا

اور وہ انکو آسان تھی بالجملہ جو شخص منکر ہے وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ حواس کے منکر ہے اور دقائع محسوسات کو دیکھکر سمجھتا ہے اور اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تحیر رفع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہاں جادو ٹھیک تو ہے ولیکن انسان کے لیے یہ کمال نہیں بلکہ زوال و خبث کی طرف لانیوالا ہے اور فرشتہ خصلت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے والا ہے لہذا شرع حق واسلام برحق میں سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے اور آخر یہاں سے فنا ہے پھر اگر اسنے اس زندگی میں عروج کمال کو حاصل کیا تو مرجبا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہیں اور آیندہ وہ دوام عروج میں ہے اور اگر اسنے سادہ بجہل کر سحر وغیرہ خفیف زوال میں ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت میں مردود ہے اور آیندہ وہ دوام خفیف و ذلت میں ہے۔ قاری رح نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ سحر کفر ہے تو شیخ ابو منصور ماتریدی رح نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر میں ایسی بات ہو جس سے شرائط ایمان میں سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہے ورنہ کفر نہو گا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مر جاوے یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے گو یہ ساحر شرائط ایمان میں سے کسی چیز کا منکر نہیں ہے تو وہ کافر نہ کیا جاوے ولیکن اسنے ملک میں فساد پھیلایا ہے لہذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کر دیے جاویں اور اگر ساحر ایسا سحر کرتا ہے جو کفر ہے تو وہ مرتد ہے پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہے عورت قتل نہیں کیجاتی ہے۔ یہ تو نووی رح نے صاحب الارشاد سے نقل کیا ہے۔ قاری رح نے آخر کتاب میں نقل کیا کہ ظہیریہ میں ہے کہ ساحر جب معلوم ہو گیا کہ یہ ساحر ہے تو قتل کیا جاوے اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائیگی یعنے توبہ کرکے اب سحر نہ کرونگا یہ نہیں کیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ کفر سے توبہ نہیں کرائی جاوے پھر اگر اسنے کہا کہ میں اب سحر چھوڑ دونگا اور توبہ کرونگا تو اسکا قول قبول نہو گا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہے تو اسکا قتل روا ہو گیا اور اسی طرح اگر عادل گواہوں نے گواہی دی تو بھی حکم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں تو جادو کرنا چھوڑ چکا اور گرفتار ہونے سے اتنی مدت پہلے سے میں نے جادو ترک کر دیا ہے تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہوں سے یہ بات ثابت ہو تو بھی یہی حکم ہے اور لکھا کہ کاہن کا بھی یہی حکم ہے۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے لائق بحث ہے یعنی اسکو اچھی طرح کاوش کرکے تحقیق کر لینا چاہیے۔ مترجم کہتا ہے کہ تتمہ میں اجارات میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تعویذ لکھدے تو اجارہ جائز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ باطل ہے اور صاحب تتمہ معتزلی ہے اسنے اپنے مرض اعتزال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہے حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہے بوجہ اسکے کہ وے سحر کے قائل نہیں ہیں اور اہل السنۃ والجماعۃ کے قول پر سحر ٹھیک ہے اور اجارہ باطل ہے اور باقی حکم مذکور ہوا۔ لہذا علامہ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب تتمہ کی کتابوں سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتمد کتاب میں نہو۔ واضح ہو کہ قاری رح نے دوسرے مقام پر شارح حنفیہ۔ طحاویہ سے نقلاً لکھا کہ جمہور علماء واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک کا قول اور امام احمد منصوص عنہ قول ہے اور یہی ماثور صحابہ رضی اللہ عنہم مانند عمر و ابن عمر و عثمان وغیرہم سے ہے۔ پھر ان علماء رح نے اختلاف کیا کہ کیا ساحر سے اس سحر کرنے سے توبہ کرائی جاوے یا قتل کیا جاوے اور کیا کافر ہو یا نہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول و فعل میں کفر نہو اور یہی امام شافعی رح سے منقول ہے اور امام احمد

کے مذہب مین ایک قول ہے اور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مرجاتا اور بیمار ہوجاتا ہے بدون اسکے کہ ظاہر مین مسحور تک کوئی چیز پہونچتی معلوم ہو۔ مسئلہ چہل و ششم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اسمین اسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ معنی واللہ اعلم یہ ہین کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہے کفر ہے بدلیل قولہ تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ اور حدیث مین ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا پس اسنے تصدیق کی جو کاہن کہتا ہے تو اسنے کفر کیا اس سے جو محمد پر اتارا گیا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آیندہ زمانہ مین ہونیوالے امور کی خبر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ ان ظاہر عبارات سے مراد یہ کہ بدون دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہین بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرائن کے ساتھ قطعی وقوع کی خبر دے۔ پھر قاری رح نے فرمایا کہ منجم نے جب دعوی کیا کہ آیندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن کے ہے اور اسی کے معنی مین رمال ہے۔ تو نوی رح نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت مین کاہن و عراف و منجم داخل ہین پس حلال نہین درو انہین ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سوا سے کنکریان پھینکنے والے وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگون کو دے وہ بالاجماع حرام ہے جیسا کہ امام بغوی و قاضی عیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے اور حلال نہین اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہین حلال ہے اتباع ایسے شخص کی جو علم حروف ہجار کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی مین ہین انتہی کلامہ اور قاری رح نے کہا کہ منجملہ علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہے کہ قرآن مجید کھولتے ہین اور دیکھتے ہین کہ اول صفحہ مین کون حرف پڑا پھر ساتوین ورق کی ساتوین سطر مین کون حرف پڑا پھر اگر تشخلاکم کے حرفون مین سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہین کہ اچھا نہین ہے اور باقی حروف مین اسکے خلاف حکم لگاتے ہین اور شیخ ابن العجمی نے اپنی منسک مین تصریح کردی کہ مصحف سے فال دیکھنے کو علماء رح نے اسمین اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کہی اور بعض نے اجازت اور علماے مالکیہ نے اسکے حرام ہونے پر تنصیص کردی ہے انتہی کلامہ مترجما قاری رح نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہین کہ کھول کر اسکے معنی پر نظر کی اور حرام کہنے والون نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال یعنی استقسام بازلام ہے اور مترجم کہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع پر نیک یا بد ہے اور اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہین کہا کہ قرآن مجید تمہارے خیالات کے واسطے کامون مین کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو یا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہے پس اگر فال نکالی تو خواہ اسنے یہ زعم کیا کہ خیر ہے یا شر ہے اسی وقت اسنے ایک افترا قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے مخالف وقوع ہوا تو موجب فساد کبیر ہوگیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فعل نوافل مین سے ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے موجب فساد ہو تو اسکا ترک کرنا ضرور ہے۔ پھر یہان تو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہین ہے پس شریعت مقدسہ اسکی اجازت نہین دیتی جہانتک ظاہر ہوا اور اللہ تعالیٰ اعلم ہے۔ پھر قاری رح نے لکھا کہ کرمانی رح نے فرمایا کہ یہ روا نہین ہے کہ تین ٹکڑے سادہ کاغذ پر کرا درست کر یا بہتر و بدتر وغیرہ لکھکر فال لے کیونکہ یہ بدعت ہے انتہی مترجما یعنی بدعت قبیح ہے اور مدارک مین قولہ تعالیٰ حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر الآیہ سورہ مائدہ کی تفسیر مین قولہ ان تستقسموا

بالازلام کے تحت مین لکھا کہ جو دلیل ہر کہ اللہ تعالی نے استقسام بازلام منصوص حرام فرمایا ہر چنانچہ کہا کہ نہی اللہ تعالی عن ذلک وحرمہ - اللہ تعالی نے اس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کردیا - زجاج نے کہا کہ جیسے استقسام بالازلام مشرکون تھا ایسے ہی منجمون کا یہ قول ہر کہ فلان ستارہ کی وجہ سے سفر مت کرو اور فلان طلوع پر سفر کرو - دونون مین کچھ فرق نہین قاری رح نے لکھا کہ انھین چیزون کے باطل کرنے کے لیے اللہ تعالی نے نماز استخارہ و اسکے بعد کی دعا سے اثور کو مشروع فرمایا جیساکہ مشہور ہر - مترجم کہتا ہر کہ دلیکن جیسے روافض و شیعہ استخارہ انگلیون یا تسبیح کے دانون کے شمار پر کرتے ہین وہ قریب پانسہ وغیرہ کے مکروہ تحریمی ہر - علی قاری رح نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے فرمایا کہ سلطان و حاکم پر جو فساد دور کرسکتا ہر یہ واجب ہر کہ وہ ان منجمون و کاہنون و عرافون و رمالون و پانسہ پھینکنے والون و قرعہ ڈالنے والون و فال دیکھنے والون کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانون و بازارون مین بیٹھنے اور لوگون کے مکانون پر ان کے پاس جانے سے ممانعت قطعی فرما دے پھر جو کوئی ان چیزون کے حرام ہونے کو اور ان لوگون کے مفسد ہونے کو جانتا ہر پھر وہ انکی ممانعت و دور کرنے مین کوشش نہین کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہر قولہ تعالی کانوا لا یتناہون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون - اور یہ منجم و کاہن وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہین اور انکا کھانا حرام ہر اسپر مسلمانون کا اجماع ہر پھر ایسے بد افعال کرنیوالے چند انواع کے ہین ایک قسم وہ کہ فریبی مکار دھوکہ باز جنہین بعضے ظاہر کرتے ہین کہ جن ہمارے مطیع ہین یا حیلہ بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرتے ہین جیسے مشائخ نصاری و فقرار کذاب و بازیگر مکار پس یہ لوگ لائق سزا و عقوبت ہین اور مستحق اسکے کہ ایسی سزا دیجاوے جس سے ایسے فریب و مکر سے باز آوین - اور کبھی انہین سے بعض ایسا شخص ہوتا ہر جو مستحق قتل ہر کہ ایسے مکائد ظاہر کرکے شریعت مین سے بعض امور کا تغیر کرنا چاہتا ہر اور ایک قسم وہ ہر کہ جو ان چیزون کو بطریق واقع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہر اور جمہور علمار واجب کرتے ہین کہ ساحر قتل کیا جاوے جیساکہ مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا اور منصوص امام احمد سے قلت عنقریب تمام عبارت کا ترجمہ نقل کرچکا ہون - پھر لکھا کہ اور سب علمار متفق ہین کہ جو اس قسم سے ہر کہ ساتون سیارون کی دعوت کرنے یا انکے سوا دوسرے ستارون کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس وختم و دھونی وغیرہ سے کرتے ہین تو یہ کفر ہر اور یہ سب فساد و شر کے دروازون مین سے بڑا دروازہ ہر اور بھی سب علمار رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہر کہ ہر وہ رقیہ یا تعویذ یا قسم جسمین اللہ تعالی کے ساتھ شرک ہو تو اس سے تکلم کرنا روا نہین ہر اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہین سمجھے جاتے ہین اس سے تکلم نہین جائز ہر کیونکہ امکان ہر کہ اسمین کوئی شرک ہو جو نہین پہچانا گیا - اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیہ کا مضائقہ نہین ہر جبتک کہ شرک نہو جاوے - اور [illegible] جائز نہین ہر اور اللہ تعالی نے اسی پر مشرکون کی مذمت فرمائی قولہ تعالی [illegible] رجال من الانس [illegible] رجال من الجن فزادوہم رہقا - علمار رح نے فرمایا کہ جاہلیت [illegible] مین سے [illegible] مین اترتے تو کہتے کہ اعوذ بسید ہذا الوادی من شر سفہاء [illegible]

ڈھونڈھتا ہون اس وادی کے سردار کے سایہ مین اسکی قوم کے بیوقوفون کی بدکرداری سے سو وہ رات بھر امن و
پناہ مین بسر کرتا یہانتک کہ صبح ہو جاتی سو ان انسانون نے ان جن کے لیے اور بھی طغیان و سرکشی بڑھا دی اور
انھون نے زیادہ جرأت و شرارت و تکبر کیا اور یہ اسطرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن و انسان دونون کے سردار ہو گئے پس
جب آدمیون نے انسے ایسا برتاو کیا تو اپنے دل ہی دل مین زیادہ پھول گئے - وقال تعالی ویوم یحشرہم جمیعا یامعشر
الجن قد استکثرتم من الانس قال اولیاءہم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض الایہ - یعنی جس دن ان سب کو محشور فرماویگا
تو کہا جائیگا کہ ای گروہ جن تمنے بہت سمیٹے انسانون مین سے تو انسان مین سے انکے دوستدارون نے کہا کہ ہمارے رب
ہم مین سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک - سو آدمیون کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت پوری کردے
اور اسکے کہنے کو پورا کر دیا اور غیب کی خبرین دیدین اور مانند اسکے امور ہین اور جنون کا انسان سے یہ نفع تھا کہ
انسان انکی تعظیم کرتے اور استعانت و استغاثہ کرتے اور انکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے - ایک قسم ان لوگون مین سے
وہ ہے کہ احوال شیطانیہ انپر غالب ہین اور ریاضت نفسانی سے انکو کشف ہوتا ہے اور رجال الغیب سے باتین کرنیکے
مدعی ہین اور انہین سے بعض کے خوارق عادات ایسے ہین کہ جن سے وے اولیاء اللہ معلوم ہوتے ہین اور انہین سے
بعض ایسے کہ جو مسلمانون کے مقابلہ مین مشرکون کی اعانت کرتے ہین اور کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو
حکم دیا کہ وے مشرکون کے ساتھ ہو کر مسلمانون سے مقابلہ کرین اس جہت سے کہ مسلمانون نے عصیان اختیار کیا - اور
یہ لوگ درحقیقت مشرکون کے بھائی ہین - پھر علماء مین سے رجال الغیب کے حق مین تین گروہ ہین - اول وے کہ
رجال الغیب کے وجود سے منکر ہین ولیکن لوگون نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا ثقہ لوگون
نے انسے روایت کی اور ان لوگون نے جب انکو دیکھا اور انکے وجود کا یقین کیا تو انکے واسطے خشوع و خضوع کرنے لگے
دوم گروہ کہ جنھون نے رجال الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع لائے اور اعتقاد کیا کہ یہان باطن مین اللہ تعالی
کی طرف کوئی راہ سواے طریقہ انبیاء علیہم السلام کے ہے - سوم گروہ وہ کہ جن سے یہ ممکن نہوا کہ دائرہ رسول سے خارج
کوئی ولی ٹھہراوین پس انھون نے کہا کہ رسول ہی ان دونون گروہ کا مدد ہوتا ہے پس یہ لوگ ہین کہ رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہین ولیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و شریعت سے جاہل ہین اور حق یہ ہے کہ یہ سب گروہ
اتباع شیاطین ہین اور رجال الغیب تو جن ہین کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محجوب نہوگا ہان کبھی کبھی محجوب
ہو سکتا ہے سو جس نے گمان کیا کہ وہ انسانون مین سے ہین تو یہ اسکی غلطی و جہالت ہے پھر رجال الغیب کی جہت سے
جو گمراہی و جھوٹ تین گروہ مین ہوئی یہ اس سبب سے کہ لوگون نے اولیاے شیطان و اولیاے الرحمن مین فرق
نہین کیا - بالجملہ علم بالغیب ایسا امر ہے کہ خالص اللہ جل شانہ اسکے واسطے منفرد ہے اور مخلوق مین سے کسی کو اسکی راہ
نہین ہے مگر اس طریقہ سے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اعلام ہو یا بطریق معجزہ یا کرامت کے الہام ہو یا دلائل شرعیہ سے دلالت
ہو مگر یہ سب ایسی چیزین ہین جنمین اسطرح علم ممکن ہے - اسی واسطے فتاوی مین مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند کا کنڈل دیکھکر بطور
علم غیب کے دعوی کیا کہ پانی برسیگا اور علامت سے پانی برسنے کا قول نہین کہا تو یہ کفر ہے - منجملہ لطائف کے جو بعض ظرفا

اور ان نے لکھا ہے کہ ایک منجم سولی پر کھینچا جاتا گیا تو اس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم میں دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ہان مین نے اپنے واسطے بلندی دیکھی تھی ولیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلندی سولی پر ہوگی - اور واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالی نے انکو مختلف اوقات مین اسپر اطلاع دیدی اور علماء حنفیہ نے تصریح کردی کہ جو کوئی دعوی کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم علم غیب جانتے تھے تو وہ کافر ہے بوجہ معارضہ قولہ تعالی قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ - یہ مسایرہ شیخ ابن الہمام مین مذکور ہے - مسئلہ چہل و ہفتم - علی قاری رح نے لکھا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے مصنف منار سے نقل کیا کہ قرآن نام ہے نظم و معنی دونون کا اور یہی منار کے سوا دیگر کتب اصول مین مذکور ہے اور یہ جو امام ابو حنیفہ رح کی طرف نسبت کیا جاتا ہے کہ جس نے فارسی مین نماز پڑھی تو کافی ہے ادا ہوگئی تو امام رح نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ جب قدرت ہو تو بدون عربی کے نہین جائز ہے اور کہا کہ اگر عربی کے سوا کسی زبان مین قراءت کی یا تو وہ مجنون ہے جسکی دوا کیجاوے یا زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالی نے اسی زبان مین کلام فرمایا اور اعجاز اسکے نظم و معنی دونون سے حاصل ہے - مسئلہ چہل و ہشتم - شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالی کے فرشتے ہین اجسام نورانی لطیف کہ جس شکل مین چاہین ہوجاوین اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہین اور بدن انکے حق مین لباس کے حکم مین ہے اور انکا توالد و تناسل نہین ہوتا ہے اور فرشتہ آسمان و زمین مین ہین اور ہر ایک جزو پر اجزاء عالم مین سے فرشتہ موکل ہے کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہے خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ موکل ہین اور حدیث مین ہے کہ خلق کے دس جزو ہین انمین سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی خلائق ہین - اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبرئیل دوم میکائیل سوم اسرافیل چہارم عزرائیل زیادہ مقرب ہین جبرئیل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہے اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ رزق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہے اور انکے سواے اور بھی فرشتگان مقرب ہین ازانجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش بریں ہین اور بہت بڑی ہیات کے ساتھ حتی کہ قیاس یہ کرو کہ نرمہ گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہے اور ہر ایک کے واسطے بارگاہ خداوندی مین مقام معلوم ہے اس سے تجاوز و ترقی انکے لیے نہین ہے کیونکہ جو کمال چاہیے انکو بالفعل حاصل ہے - مترجم کہتا ہے کہ جبرئیل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہونا قطعی ہے - اور لکھا کہ قدرت الہی عزوجل و حکمت بالغہ سے ہر شخص لائق دیدار نہین ہے ورنہ سب خارج مین موجود ہے اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہے ولیکن سر کی آنکھون سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہین ہے آخر تمنے نہ جانا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتون و جبرئیل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محجوب تھے اور ایمان یہی ہے کہ جو شارع نے فرمایا اسپر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے اوپر ایمان لایا ہے نہ اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہین لایا ہے اور عقل اسکی خود کیا چیز ہے جو اسپر غرہ ہو بس قبل از دیدنکے ایمان کامل لانا چاہیے - جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے بشارت ہے کہ طوبی من رانی ولمن رای من رانی الحدیث یعنی بقیاس مبارکباد اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی جسنے میرے دیکھنے والے کو دیکھا - جمہور علماء کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور مین بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت وچلہ مین میسر نہین ہو سکتا - مترجم کہتا ہو کہ یہ کلام
بالکل حق وصدق ہو اور جس شخص نے اسمین کچھ بھی تردد کیا اُسنے شان حضرت رسالت مآب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہین پہچانا اور اسی پر متفرع ہو کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہین پہونچ سکتا ہو اور یہ جو بعض احادیث مین آیا کہ
میری امت کی مثال مینہ کی سی ہو کہ نہین معلوم ہوتا کہ اول بہتر ہو یا آخر بہتر ہو اور وارد ہوا کہ وے بہتر ہونگے جو بعد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لائے اور تحقیق مختار وہی ہو جو جمہور علمار کا قول ہو کہ پچھلون
کے واسطے جو بہتری ثابت کی گئی وہ اس راہ سے کہ وے غائبانہ ایمان لائے اور اسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زمانہ
ہوگا کہ اسوقت دین وسنت پر تمسک کرنا ایسا ہوگا جیسے جلتے انگارے کو پکڑنا اس زمانہ مین جو میری سنت پر تمسک
ہوگا اُسکو پچاس شخص کا ثواب تم مین سے ہوگا پس پچھلون کے واسطے جو اس قسم کی احادیث بہت ہین تو انمین بھی
جو سنت پر مستقیم ہو اُسکو مبارکباد ہو لیکن یہ فضیلت جزوی ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہو اور خود
کلام الٰہی ازلی قدیم مین اُنکے صفات وآیات کرامت تلاوت کیجاتی ہین اور اُنکے واسطے آیات واحادیث وآثار
ودلائل بکثرت وقطعیات ہین پس یہی صحیح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت وفضیلت کہ ہم لوگون کے خالق جل شانہ
نے اپنے فضل وکرم عظیم سے دیدی وہ اُسی قدر کافی ہو کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار ایمانی
وساتھ بیٹھنے کے لیے اُنکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت مین پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار قریش
وغیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بےمثل سے اندھے ہوکر محروم رہے جیسے یہ کفار بدتری مین قیامت
تک کے کافرون کے سردار ہین اسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہین اور آپکے
دیدار بےمثل کے ساتھ آنکھون والے کرکے مشرف منور کیے گئے وے قیامت تک سب مومنون کے سردار
ہین اور کوئی فضیلت کمال روحانی مین اس سے بڑھکر نہین کہ آپ کا دیدار دل کو بایمان حاصل ہو - اور کوئی یہ
وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہو کیونکہ یہ وہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہوگا
اور معلوم ہو کہ اس جسم کے ساتھ حیات مین جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اُسکو وقت موت کے جو
ظاہر ہوکر ایقان ہوگا اسکا اثر روح کے کمال مین کچھ نہین ہو حتی کہ کفار بعد موت کے سب جان لینگے ولیکن انکی
ارواح مین وہی حالت رہیگی جسپر وہ مرے ہین پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہو کہ جو دیدار عین حیات مین صحابہ
رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میسر ہی نہین ہو سکتا ہو اور مقام زیادہ
توضیح چاہتا ہو ولیکن رسالہ بہت مختصر ہو لہذا مترجم نے اشارہ شیخ رح کی اسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل مین
نور ایمان ہو وہ نور خود حق بات کی طرف رہنما ہو - پھر شیخ رح نے لکھا کہ اصحاب مین سے افضل چارون خلفاء
ہین - چارون یاران باصفا جانشین مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سب صحابہ مین سے افضل ہین اور انکے
فضائل ومناقب ومحامد دین اسلام کی سبقت مین اور دین اسلام کے ظہور وعروج مین اسقدر ہین کہ مثل آفتاب
نصف النہار کے روشن ہین وقولہ تعالیٰ لیظہرہ علی الدین کلہ ولوکرہ الکافرون اور دوسری آیت مین ولوکرہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تاکہ اسکو کل دین پر غالب کرے اگرچہ
کافر لوگ بُرا مانا کریں - یہ اللہ تعالی نے غیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینوں پر غالب ہوجائیگا حالانکہ
مکہ میں اہل اسلام کمزور و تکلیف مین تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہے کہ اللہ تعالی نے انھیں خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم
اجمعین کے ہاتھوں پر اسلام کو کامل غالب کردیا پھر شیخ رح نے لکھا کہ ان چارون میں باہم فضیلت بترتیب خلافت ہے
اور افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے - پھر شیخ نے اس کلام کی شرح مین لطیف و نفیس تقریر لکھی جسکا ترجمہ مین اس غرض سے
درج کرتا ہون کہ اکثر لوگون کو شیطان اس مقام پر اپنے وسواس مین لاکر ضلالت مین ڈالتا ہے اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے
مین اصول لکھتا ہون اصل اول یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہے حادث نہین اور اسکا علم ازلی قدیم ہے حادث
نہین ہے اصل دوم جماعت سے وہ متفق گروہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین تھا بدلیل قولہ تعالی
الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا - یعنی اللہ تعالی نے تمھارے قلوب مین باہم الفت کردی کہ تم نے اس حالت پر صبح
کی کہ باہم بھائی بھائی ہو - پس یہ ایمانی الفت انہین قطعی ہے - اب سواے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجاوے
جس سے یہ ثابت ہو کہ انہین باہم کسی معاملہ مین جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی مین جھگڑا ہوجاتا ہے
اور ہرگز یہ معنی نہین لیے جاوینگے کہ انہین الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالی کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے - اصل سوم
وعد اللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنھم فی الارض الآیہ - یعنی اللہ تعالی نے وعدہ دیا ان لوگون کو جو تم مین ایمان
لائے اور نیک کام کیے کہ بالضرور اللہ تعالی انکو زمین مین خلیفہ کریگا آخر تک - صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے
خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الٰہی عز و جل ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت واقع ہونا اللہ تعالی کے ارادہ مین ضروری تھا یہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنون کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت مین بیان ہے کہ بعد خوف کے
انکو امن دیگا تو صریح ہے کہ مکہ معظمہ مین قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور
مشرکون کی طرف سے ایذائین اٹھاتے تھے - پھر اسی آیت مین بیان ہے اس شان پر خلیفہ کریگا کہ یعبدوننی لا یشرکون
بی شیئا - میری ہی عبادت کرینگے میرے ساتھ کچھ شرک نہ کرینگے - تو یہ اعلی مدامی ایمان از جانب عالم الغیب والشہادۃ
ہے - اصل چہارم اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق مین حضرت عالم الغیب والشہادۃ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک مین
قطعی اور اگلی کتابون سے متواتر منوارث ہین کقولہ تعالی محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینھم الآیہ
محمد رسول اللہ اور جو اسکے ساتھی ہین سخت ہین کافرون پر اور مہربان ہین آپس مین آخر تک - قولہ تعالی اولئک
ہم المومنون حقا - یہی تو مومنین ہین برحق - اولئک ہم المفلحون - یہی فلاح یاب ہین و قولہ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ
اللہ تعالی انسے راضی ہوا اور وے اللہ تعالی سے راضی ہوئے - ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہین اور
سابقین اولین مہاجرین و انصار کی ثنا و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خبیر ازل و ابد کے جاننے والے
اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہے پس کیونکر کوئی شخص انکی برابری کرسکتا ہے جنکے حق مین اللہ تعالی کی ثنا و صفت
ازلی قدیم سے کلام پاک مین سابق ہوچکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین مین سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہون کہ ایسے صحابہ سے

ابری کر سکتے ہین جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیا اجمعین بلکہ افضل الخلق اجمعین ہے اور اللہ تعالی فرماتا ہے کنتم خیر امۃ
اخرجت للناس یعنی انسانی امتین جو مخلوق ہوئین تم ای اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتون سے بہتر ہو پس موسی
علیہ السلام پر بنو اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی
ہو گئی اور باقی ایک چوتھائی مین باقی انبیا علیہم السلام کی امتین ہین انمین سے موسی علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی
پس موسی علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل وکثرت سے ہین یعنی صدق واخلاص
وقرب مزید مین لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسی علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل وکثرت ہین
حتی کہ موسی علیہ السلام نے جب الواح توریت مین یہ فضیلت پائی تو جناب باری تعالی سے تمنا کی - پھر وہ محض بدبخت
آدمی ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مین سے سوائے چند معدودے کے باقیون کو مرتد قرار دیا نعوذ باللہ
من ذلک یہ خارجی ورافضی دونون فرقہ کس گمراہی مین ہین کہ انکے اقوال وافعال سے اہل ایمان کے رونگٹے
کھڑے ہوتے ہین پس انھون نے شان پاک جناب رسالت مآب محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپکی
ذات پاک کے فیض کامل ونور واصل کی کچھ قدر نہ پہچانی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایک ذرہ
کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ ہزار آفتاب سے کچھ لاشے ساوے کیا تمنے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہے نہین نہین
واللہ الذی لا الہ الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے مین قاصر ہے مجھپر مبالغہ کا وہم نہ کرو
بلکہ قصور کا الزام لگاؤ تو بیجا نہین مگر مین معذور ہون کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت مین ادا نہین ہو سکتی ہے
اب خلاصہ اسقدر یاد رکھو کہ کلام الہی قطعی ہے اور اسکی ثنا وصفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب
کے حق مین وہ بہت رؤف رحیم ہے سابق قدیم ہے تو پھر اسکے بعد کن باتون سے دلیل کرتے ہو اور خارجیون کا پیشوا
جناب علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کے حق مین اپنی رائے پلید سے کیا ثابت کر سکتا ہے اور نسبت خلفائے ثلثہ رضی اللہ عنہم کے وہ یہودی
عبد اللہ بن سبا رافضی کیا گفتگو کرتا ہے - کیا تمہارے واسطے اللہ تعالی جل جلالہ کی شہادت کافی نہین اور کیا تمکو
رسول اکرم محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی منقبت اپنے یار غار واصحاب کبار سے عار آتی ہے اگر کسی مردود کو عار آوے
تو وہ دور ہو اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار وجان نثار تو دونون اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو مین قرب جوار
سے اب بھی مشرف ہین - اب مین شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہون کہ چار ون خلفا سے راشدین مین فضیلت
براہ کثرت ثواب کے ترتیب خلافت ہے واضح ہو کہ یہان دو مقام ہین مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر الصدیق ہین پھر عمر فاروق پھر عثمان ذی النورین پھر علی مرتضی رضی اللہ عنہم
اجمعین اور یہ مسئلہ اہل سنت وجماعت کے نزدیک یقینیات سے ہے یعنی قطعی یقینی ہے اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت
کا اثبات بعض علماء کے نزدیک نص صریح وحدیث صحیح ہے اور جمہور علماء کے نزدیک بقطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے یعنی
تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا وآخرت مین ابو بکر رض کی اطاعت
وفرمانبرداری پر اجماع کیا اور ان لوگون کی شان مین اللہ تعالی فرماتا ہے لا یخافون لومۃ لائم - یعنی اللہ تعالی کی راہ مین

دین کے بارہ مین کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہین ڈرتے ہین اور انہین حضرت ابوذر وسلمان ومقداد وعمار وصہیب وغیرہ سب تھے اگرچہ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب وعباس بن عبد المطلب وطلحہ بن عبید اللہ وزبیر بن العوام ومقداد بن الاسود وغیرہ کہ اعیان واکابر صحابہ مین سے تھے ان لوگون نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہان حاضر ہوکر بیعت نہ کی تھی ولیکن دوسرے وقت ان سب نے آکر بیعت کی اور برابر انقیاد وطاعت مین موافقت رہی چنانچہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار مہاجرین وانصار حاضر تھے پس حضرت ابوبکر رض نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہین اور مین اپنی بیعت کے لیے لازم نہین کرتا انکا اختیار انکے ہاتھ ہے اور تم فلان وتم فلان ہو تمہارا بھی اختیار تمہارے ہاتھ مین ہے پھر مین تم سب سے کہتا ہون کہ اگر تم میرے سوا کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالی کے واسطے اولی جانتے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے بیعت کرے وہ مین ہون حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوے تھے بالاتفاق کہا کہ ہم سواے آپ کے کسی کو عند اللہ تعالی اولی نہین جانتے ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین کے کام یعنی نماز مین آپ کو ہمارا امام کیا تو پھر وہ کون ہے جو آپ کو پیچھے کرے یہ اشارہ حضرت علی رض کا اس امامت کا ہے جو آپ نے آخر حیات مین حکم دیا تھا کہ ابوبکر رض نماز پڑھاوے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابوبکر رقیق القلب ہین آپ کی جگہ خالی پاکر کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھا سکینگے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہین تم کیسے جھگڑالو ہو جاؤ ابوبکر کو حکم دو کہ لوگون کو وہی نماز پڑھاوے پس یہ اشارہ کرکے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دل کو یہ بات گران گذری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ واجتہاد تھے ہم لوگ اپنے اہتمام مین پھنسے تھے تو ہمارے بغیر شریک کیے ہوے مہاجرین وانصار نے امر بیعت پورا کردیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہین کہ خلافت وامامت کے واسطے اولی واحق آپ ہی ہین غرضکہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ اور تمام ساتھیون نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار واعلان کے ساتھ بیعت کی۔ اقول یہ خلافت جمہوری تھی یعنے سب اس خلافت مین برابر مستحق تھے لیکن انتظام مین ایک سردار ہونا شرعی حق ہے تو سب نے ایسے کو امام کیا جو اللہ تعالی کا سب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیون کا بہتر خیر خواہ انکو معلوم ہوا۔ پس وہ وعدہ الٰہی عز وجل پورا ہوا جو فصل سوم مین گذرا اور چونکہ وقوع اسکا بوحی الٰہی عز وجل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہونگے اور وحی جلی قرآن مجید مین وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنون کے لیے خلافت بارادۂ ازلی الٰہی تھم ہونیوالی ہے اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے با بوبکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے ارادہ کیا کہ ابوبکر رض کو طلب کرکے وصیت خلافت بنام ابوبکر رضی اللہ عنہ لکھدون تاکہ کوئی تمنا کرنیوالا تمنا نہ کرے ولیکن مین نے کہا کہ اللہ تعالی واسکے مومنین بندے ابوبکر رض ہی کو چاہتے ہین۔ اور اصل حدیث صحیحین مین ہے یہ اسکا حاصل ہے۔ اور دارمی وغیرہ مین ہے کہ آپ نے امامت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بارہ مین فرمایا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابابکر۔ یعنی اللہ تعالی واسکے بندگان مومنین سب سے انکار کرتے ہین

سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے۔ یعنی اللہ تعالی کی ارادت کے ساتھ تمام مومنون کی ارادت وابستہ ہی کہ سواے ابوبکر رضؓ کے
وہ کسی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہو۔ اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ
مین سوال ہوا تو آپ نے چارون کی ثنا فرمائی کہ ابوبکر رضؓ کو خلیفہ کروگے تو ایسا ایسا لائق پاؤگے اور عمر رضؓ کو کرو تو ایسا
لائق اور عثمان رضؓ کو کرو تو ایسا لائق اور علی کو کرو تو ایسا لائق اور آخر مین فرمایا ولا اراکم فاعلین۔ اور مین تمکو کرنے والا نہین
دیکھتا ہون۔ یعنی تم موافق ارادت الٰہی عزوجل کے سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہونیوالے نہین ہو
اور واضح ہو کہ یہ خلافت حقہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالی نے اس خلافت
کے ساتھ قرآن کے وعدون کو پورا کیا ازانجملہ سب سے اعلی اظہار دین متین اسلام تھا جیسا کہ اوپر عنقریب بیان
ہوا ہی تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب و نہایت اجر جمیل پر مبنی ہی لہذا یہ خلفاے راشدین نہایت علوی منزلت
پر ہین اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہین لہذا یہ لوگ اسکی خواہش مین بنظر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ
حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد زمانہ خلافت کا جسطرح دن مین ہمیشہ روزہ
رکھنا اور راتون مین عبادت و مسلمانون کی خبرگیری مین صرف کرنا معمول تھا بدرجۂ شہرت و تواتر پہونچا ہی حالانکہ
فارس و عراق و شام و مصر و حبش و بربر وغیرہ تک تمام سلطنتین اسلام کی مطیع تھین اور دنیا وہی دولت کی انتہا
نہ تھی۔ پھر شیخ رح نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و دیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اول وقت بیعت خلافت
ابوبکر رضی اللہ عنہ مین حاضر نہ تھے اسکی وجہ انکا اشتغال بہ تجہیز و تکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور
اسی جہت سے مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہین کیا اور خلافت کا اہتمام کردیا کہ امامت نماز فریضہ و
نماز جنازہ وغیرہ کے کام امام پر موقوف ہین اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مانند دیگر اصحابؓ
کے سخت محزون و غمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے روپوش ہونے سے یکایک جو کیفیت ہوئی اندازہ سے
باہر ہی جب انھون نے اجتماع بیعت خلافت کو بدون اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گران گذرا اگرچہ اسکا عذر تو ظاہر
تھا کہ بسبب ضروری اشتغال کے اس کار دین مین حاضری کی تکلیف انکو نہین دی گئی حتی کہ وہ گرانی رفع ہوگئی۔
اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت مین قیاسات ہین اور صحیح یہ ہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ نے اسی روز آخر وقت
یا دوسرے روز اتفاق مین شریک ہو کر بیعت کرلی اور یہ جو وہم کیا گیا کہ خانہ نشین ہوگئے اور بعد وفات حضرت
سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہین اور مترجم کہتا ہی کہ حضرت سیدہ
رضی اللہ عنہا کو حزن و ملال وفات شریف سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ
پر دو جہت سے طاری ہوا کہ ادھر تو وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور ادھر حزن و ملال حضرت سیدۃ نساء عالم
رضی اللہ عنہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین و دلدہی مین رکھا
اور گھر مین زیادہ رہنے لگے اور اس مدت مین قرآن مجید کو جمع کیا ولیکن امر الٰہی عزوجل قدر مقدور تھا کہ حضرت
سیدہ نساء عالم رضی اللہ عنہا نے مطابق بشارت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مہینہ پر رحلت فرمائی اسوقت

حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کو زیادہ تر خوش ہوا اور مروی ہے کہ اگر وجوہ الناس یعنی لوگون کے چہرون کا انکار
کیا یہ لفظین معاویہ ہے کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بجمال نبوت نظر آئی تو معروف نہین بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس سے
مشابہ کہو کہ ایسی صورت اس سے انکار ہوگا کہ نہین پس یہ معنی انکار وجوہ الناس کے ہین اور اس حالت مین
آپ اسلام کے کامون و مشاورت مین زیادہ شریک ہوے تو بعضے راویون کو گمان ہوا کہ یہی بیعت مین داخل نہ تھے
اب شامل ہوگئے ہین اور یہ صحیح نہین بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا۔ بالجملہ علی مرتضی کرم اللہ وجہہ ہمیشہ مطیع و سامع و فرمانبردار
حکم ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور نماز فرض و جمعہ و عیدین سب مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد بنو حنیفہ پر ہوا جسمین مسیلمہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے
ساتھ تھے اور اسکے غنائم مین سے ایک باندی لیکر اپنی تحت مین لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے
جو مشہور معروف ہین اور یہ جہاد ہمراہ امام برحق ہونے کے لیے نہایت کافی شہادت ہے اور کوئی عاقل روا رکھیگا کہ حضرت علی مرتضی
کہ شیر خدا و امام اولیا ہر گز دائرہ حق تھے مدت عمر تک نماز و فرائض و جمیع طاعات مالی و بدنی مین باطل کے تابع ہوگئے
اور مدت عمر زبون و اسیر اہل ہوا رہے اللہ تعالی ایسے کہنے والے کا منہ خوار کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی
نسبت ایسی تحقیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنہون نے خلافت کیا تھا لڑائی کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا
اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ مین فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگون کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور مین مدینہ مین موجود تھا سفر مین نہ تھا اور نہ درست
تھا بیمار نہ تھا [illegible] جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال
ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رض کو ہمارے دین کے کام مین پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات مین
پیشوا نہ کرینگے [illegible] تعالی المترجم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس سواے ابوبکر رض کے امامت کے نص ہوتی تو وہ
[illegible] سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ انصاری [illegible] سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعوی کیا
اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے اسوقت [illegible] لیکن اللہ تعالی کا امر تو قدر مقدور تھا سعد رض کی قوم تمام انصار
[illegible] اپنے سردار کا [illegible] کیا اور سب نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی قاری رح نے لکھا کہ ابن بطہ رح نے اپنے اسناد
کے ساتھ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انہون نے محمد بن الزبیر حنظلی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا
کہ کیا [illegible] نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی خلافت پر نص کر دی تھی تو حسن بصری رح نے اٹھ کے کہا کہ ارے کیا تیرا بھیجنے والا
اس بات مین شک کرتا ہے قسم اس خالق عز وجل کی جسکے سوا کوئی معبود نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کو
خلیفہ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ وہ کامل اعلی متقی تھا کہ اگر یہ نہ ہوتا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا۔ قاری رح نے
کہا کہ مین بالیقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الہی مین اختیار کرتا ہون یہ اعتقاد ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت قطعی ہے
کیونکہ [illegible] قطعی معلوم ہے کہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رض کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہے اور
[illegible] حضرت علی کرم اللہ وجہہ [illegible] ابوبکر رض اسوقت وہان موجود تھے پس افضل کو امامت کے لیے متعین کیا

اور ختم کر دیا حتی کہ ان ایام میں ایک مرتبہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رضہ نے امامت شروع کی پس عمر رضہ کی آواز سنکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یابی اللہ والمومنون الا ابابکر۔ انکار کیا اللہ تعالی و مومنون نے سب کو سواے ابوبکر رضہ کے اور صحاح میں مشہور ہی وہ قصہ کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضہ نے اپنے باپ کے بارہ میں عذر کیا کہ وہ رقیق القلب ہین آپ کی جگہ خالی پاکر امامت کی تاب نہین لا سکتے اور جب مکرر اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے۔ اور یہین سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی کرم اللہ وجہہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین مین ابوبکر رضہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی معاملات مین انکو امام اختیار نہ کرینگے۔ شیعہ و روافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت و اتقیاء کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ خوف جان و ہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کسقدر عیب و منقصت ہی کہ علی مرتضی رضہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے بسبب اسوجہ سے کہ اعداء سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالین۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باہم دشمن قرار دیا تو اللہ تعالی کے کلام پاک الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا۔ اور قولہ تعالی رحماء بینہم سے انکار کیا اور قولہ لا یخافون لومۃ لائم۔ سے برعکس انکو خائف قرار دیا۔ پھر علی مرتضی کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور جلال شجاعت کے کیونکر یہ ہو سکتا ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ ڈر سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور معنی نہین سواے اسکے کہ اجراے احکام دین و اشاعت اسلام کا کام تیرے متعلق ہی۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام نہ کرین اور دین اسلام کو بے سر دیا چھوڑین اس خوف سے کہ مین مارا جاؤنگا اور یہ بھی ذرا غور کرو کہ تقیہ تو وہان ہوتا ہی کہ حقدار کمزور و مغلوب ہو یہان تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہامت کے سرتاج اور دین مین مستحکم اور خداے عزوجل پر متوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نساء جنت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن و حسین نواسہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام بتمام شجاعت آپ کے پھوپھی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم و بنو عبد المطلب باآن شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے پھر یہان کمزوری و زبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہین اور خود روایت ہی کہ ابوسفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ و بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تمنے بنو تیم مین سے اپنا امام کیا تم دعوی کرو تو مین اسقدر سوار و پیادہ لاؤن کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ اے جاہل تو اسلام مین رخنہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہی۔ یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس مین گرفتار ہین کہ پیغمبرون پر تقیہ کا الزام لگاتے ہین بلکہ کہتے ہین کہ مقام خوف مین تقیہ کرنا پیغمبرون پر واجب ہی حتی کہ کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت نماز کے لیے علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی مین رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع ہوا لہذا تقیہ کر کے ابوبکر رضہ کو تجویز کیا۔ جب شیعہ کی یہ کیفیت ہی حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق مین قریب وقت وفات شریف کے کہ جب اللہ تعالی نے تکمیل دین متعین کر دی لقولہ تعالی الیوم اکملت لکم دینکم الآیہ اور لوگ

اسلام مین نوع نوع داخل ہوگئی لقولہ ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا - اسوقت مین حضرت سید المرسلین
صلی اللہ علیہ وسلم پر خوف کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہین تو ان احمقون سے کوئی کیا کہے اللہ تعالیٰ انکو شر سے
کہ کسقدر جاہل و بد اعتقاد لوگ ہین اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کرین تو پھر حق کہان سے ظہور کریگا اور ذرا
دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ مغرور تھی اور نمرود کتنا متمرد تھا اور فرعون کیسا متکبر تھا اور ان لوگون کی کثرت و قوت و شوکت
کس قدر زائد تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے
کیا معنی ہو سکتے ہین - یہ سب اوہام شیطانی ہین کہ جب قطعی فرمان الٰہی کو ترک کرکے اپنی رائے کی طرف رجوع لائے
تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال مین ان اہل شک کو شیطان کے اوہام مین مبتلا کردیا اور جس حالت پر مومنین
مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے - قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رح نے رسالہ عقیدہ ارباب
التقی مین لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابوبکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حصر سے باہر
ہین اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہین اور لکھا کہ اس امت مین جو شیطان نے تابو پایا اور اپنا فساد انکے عقائد مین
خمیر کردیا ان مشاجرات کی راہ سے ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین واقع ہوئی جس سے لوگون نے اپنی رائے سے کید
وسیل نکالا اور لوگون نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگون کے نفوس مین کثیف وگاڑھے پڑگئے اور ان لوگون کو
ہوائے نفوس کی جانب جذب کرلیا تو انکی جڑین جم گئین اور شاخین پھوٹ نکلین پس اے شخص جو اپنے نفس کو ہوا و
معصیت سے بری کرتا ہے آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی
تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہوجاتے تھے
پس وے قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے - پھر انہین قلوب منور مطہر تھے
اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار ہین سے منتقل ہوکر ایسے لوگون پر پڑے جنمین قلوب
معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگون نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے تقضایا سے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان
لوگون مین قلوب تو معدوم ہین اور آثار نفوس کو ادراک کرلیا کیونکہ نفوس انہین خود مستحکم مین تو خبیث سے اسمین انضمام
قوی ہوگیا پس ان لوگون نے اُن آثار نفوس مین اپنے نفوس بے قلوب کی رائے پر تصرف کیا اور واہی شبہہ و خیالات
و بدعات مین پڑگئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انہین پیدا ہوگیا کیونکہ نفوس امارہ ایسے مسلط ہین جنھون نے قلوب کو
مقہور و نور ایمان سے محروم کردیا ہے پس انہین عداوت و بغض مستحکم ہوگیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار
کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ مین کسی تصرف کو گنجایش مت دے انتہی - یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے
ہوسکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہین ہے تو تعلیمات الٰہی عزوجل پر اعتماد ہے جس نے
انکے فضائل سے ہمکو آگاہ فرما دیا ہے فالہم - شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہوگیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق
کرین وہ حق ہوتی ہے اور یقینی ہوتی ہے اگرچہ افراد مین تو خطا کا احتمال ہے کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی ٹھیک حکم پاتا ہے

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالی نے یہ خاصیت عطا فرمائی ہے کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق و صواب کے
نہو گا بدلیل قولہ تعالی لتکونوا شہداء علی الناس الآیہ اور قولہ تعالی ویتبع غیر سبیل المومنین الآیہ۔ و بحدیث لن تجتمع امتی علی الضلالۃ
یعنی میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر
سب اتفاق کریں وہ حق ہے۔ اور اگر یہ روا ہو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت
میں ناحق ظلم کیا اور حق حضرت علی رضہ کا لے لیا اور حکم پیغمبر علیہ السلام کے خلاف کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول
کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سرایت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اسواسطے کہ
قرآن پاک و شرع ہم کو انھیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاری کا الزام بالکل تمام ہے کہ تمہاری
شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہے کیونکہ جن لوگوں سے تمنے لیا ہے وے تمہارے بیان پر خود ظالم
و فاسق و حق چھپانیوالے اور چھین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہے۔ اقول خطابی رح
نے فرمایا کہ اصل رفض کی ایک منافق زندیق نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھا
اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں قدح کرے چنانچہ جب عبد اللہ
بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبث سے فساد ڈالے جیسے بولص یہودی نے
دین نصاری کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر معروف و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ
اس حیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کر دی حتی کہ حضرت
عثمان رضہ شہید ہوئے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں غلو کیا اور
طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے منصوص تھی
اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا
جاوے پس وہاں سے قرقیسیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے
کہ اسی شخص کے معتقدین میں یہ فرقہ روافض ہے جن پر یہود و نصاری کا اعتراض پورا ہے کہ جیسے یہود و نصاری کے پاس
توریت و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہے وہ
انکے زعم کے موافق بے اعتبار ہے کیونکہ موافق بیان خطابی رح وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے
سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ مہاجرین و انصار کو سوائے کچھ اوپر دس کے تبرا کہتے اور انسے بغض
رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جو چیز کچھ اوپر دس سے منقول ہو بلکہ دس گونہ نہو اور دو سو سے منقول ہو متواتر قطعی نہیں
ہو سکتی ہے لہذا یہ لوگ انھیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدبخت کا ہے اور
نہایت عجب ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رح نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف
میں لکھا کہ قولہ تعالی لا یحطمنکم سلیمان وجنودہ وہم لا یشعرون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہے کہ چیونٹی بہ نسبت رافضی کے
زیادہ عاقل ہے کیونکہ اس آیت میں ایک مورچہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ ای چیونٹیو تم اپنے اپنے بلوں میں

گھس جاؤ ایسا نہو کہ بے جانے سلیمان ؑ انکا لشکر تمکو کچل دے - چیونٹی نے یہ کہدیا کہ بے جانے - پس اس نے
یہ تجویز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا انکے لشکر یعنی اصحاب سے چیونٹیون پر دیدہ ودانستہ ظلم ہوگا برخلاف رافضیون کے کہ یہ
کیسے جاہل ہین کہ جو کہتے ہین کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے
دیدہ ودانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پائمال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہین سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
کے اصحاب رضہ کا ظلم پر متفق ہونا ممکن ہی نہین ہے اول اور یہی تو خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تجویز
کی اور اپنا حاکم بنا لیا - شیخ نے لکھا کہ بالجملہ کوئی دلیل اس سے بڑھکر تحقیق نہین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنکے
ہاتھون مین حل وعقد دین وملت کا تھا اور احکام شریعت وسنت انہین کے سپرد تھے اور رافضیون کے دروغ ثابت
کرنے مین یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دنیا ودین
مین اطاعت وانقیاد کیا اور بوجود دلیل وفضیلت کامل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہے وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت کامل وکمال نبیل وہدایت
وحقانیت وتائید دین وشجاعت وشہامت کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت مین انکا انقیاد
کیا - اس سے بڑھکر کون دلیل وبرہان ہوگی - وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا
کہ اسکا کیا سبب ہے کہ خلافت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما بنظام راست ودرست تھی اور خلافت عثمان رضہ وآپ کی خلافت مین
شورش وہرج پیدا ہوئے فرمایا کہ ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر ومعین عثمان وعلی تھے اور عثمان کی ومیری
خلافت کے ناصر ومعین تم ہو تو لامحالہ یہی حال ہوگا - بالجملہ فطرت سلیمہ صادقہ مجبول ہے کہ اس امر کا یقین کریگی کہ اجماع واتفاق
صحابہ رضی اللہ عنہم سواے صواب کے ہرگز خطا نہین ہوسکتا اور اس امر سے قطعی انکار کریگی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کہ خاتم النبیین وہادی خلائق انس وجن اور مبعوث تمامی خلائق تھے آپ سے صرف ہی کچھ اوپر دس
آدمیون نے ہدایت وراہ راست پائی اور باقی آپ کے تمام یار واصحاب کہ مدت العمر آپ کی صحبت مین رہکر فضائل
وکمالات اکتساب کیے تھے سب باطل وگمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کا دین سے کہ کلمہ توحید روے
زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالی کا دین سب پر غالب ہوگیا ہے اسی کا دین ان لوگون نے ظلم وجفا کیا ہے - یہ اقوال
روافض کے شدید جہالت وبطالت صریح ہین - پس بالیقین معلوم کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اہل حق وبر اور اولیاے اسلام
ہین اور انکے اجماع سے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے - اور شیخ رحمہ نے کلام طویل ایک جماعت علماء رحمہم اللہ سے
نقل کیا کہ افضل ہونا ابوبکر رضہ کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے وعلی ہذا عثمان وعلی رضی اللہ عنہما مین ایکسا کی فضیلت دوسرے
پر مختلف فیہ ہے اور محصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہے تو مشائخ علماء نے لکھا کہ ہمنے سلف
صالحین رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد پر پایا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے
افضل ہین تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضرور تھی جس سے یہ حکم کرتے تھے اور انھون نے زمانہ
وحی کو پایا اور احوال کراست جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرائن ودلائل وسابقہ ومقالات

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابوبکر رضی اللہ عنہ ہین اور پچھلون کی نظر حرف والفاظ ومفہوم کلام پر ہے اور کلمات
باہم متعارض پڑتے ہین تو انکو سوائے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہین ہے پس ہم اس بارہ مین سلف
رضی اللہ عنہم کی اتباع کرتے ہین اور انھین کی راہ پر چلتے ہین اور حقیقت حال کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہین اور آمدی رح
کہ اعلم علماء اصول فقہ وکلام مین سے ہے فرماتا ہے کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہین کہ دو شخص مین سے ایک کو ایک فضیلت
ہو کہ وہ دوسرے مین نہو چنانچہ عالم مین بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہے یا دونون مین علم مشترک ہو لیکن ایک مین
علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رض مین اس معنی سے بھی فضیلت قطعی نہین ہو سکتی ہے کیونکہ جو فضیلت
کہ ایک مین ثابت کیجاوے دوسرا اسمین شریک نکلتا ہے اور اگر شریک نہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہے
جو اسکے مقابلہ مین واقع ہوتی ہے اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہین دے سکتے ہین کیونکہ ایک فضیلت
از راہ زیادت شرف ونفاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجح پڑتی ہے چنانچہ ایک لعل قیمت مین سو ہزار
درم سے زائد ہوتا ہے پس ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالی کے نزدیک ایسا عظیم اجر وثواب وشرف ہو کہ
بہت سی فضیلتون والے کو حاصل نہو کذا فی المواقف وغیرہ - ومترجم کہتا ہے کہ نیز ثواب کی زیادتی وکثرت از راہ قوت
یقین وصدق واخلاص کے حد سے زیادہ راجح ہوتی ہے - واضح ہو کہ علماے اہل سنت وجماعت اس امر مین اجماع
واتفاق رکھتے ہین کہ خلافت اول ابوبکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہے اسمین کچھ شبہہ
نہین ہے - پھر کلام اس امر مین کہ یہ خلفاے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہین تو اسمین خلاف مذکور ہے اور قاری رح
نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفاے راشدین مین افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہے - اور قاری رح نے
خلافت سی سالہ اسطرح نقل کی کہ خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ دو برس تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس و
چھ مہینہ اور خلافت عثمان رض بارہ برس اور خلافت علی رض چار برس نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ
چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے امر خلافت کو معاویہ رض کے سپرد کر دیا - اور شیخ ابن حجر مکی نے صواعق مین نقل کیا
کہ شیخ ابو الحسن اشعری رح کے نزدیک افضلیت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہے اور انکے شاگرد ابوبکر باقلانی رح کے نزدیک
ظنی ہے اور یہی امام الحرمین نے ارشاد (نام کتاب ۱۲) مین اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ ظنی ہونے کا حکم دعوی اجماع
کے ساتھ درست نہین ہے اور اجماع افضلیت پر راجح ومختار ہے - پھر لکھا کہ ہم اہل سنت وجماعت اس مسئلہ کو ظنی کہتے
ہین لیکن شیعہ پر لازم وواجب ہے کہ وے اسکو قطعی کہین اور قائل ہون کہ افضلیت ابوبکر وعمر کی ترتیب قطعی ہے
کیونکہ وے اعتقاد کرتے ہین کہ علی مرتضی کرم اللہ وجہہ وبارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہین اور خبر معصوم کی بالاتفاق
قطعی ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زمانہ خلافت
مین کہ کوئی محل تقیہ کا باقی نہ تھا برابر مدح وثنا فضیلت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ اللہ
نے کچھ اوپر اسی آدمیون سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اسکو ثابت کر دیا ہے اور صحیح بخاری مین ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابوبکر ہین پھر عمر ہین پھر ایک مرد دیگر ہے حضرت علی کرم اللہ وجہہ

کے بیٹے محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ مین نے کہا کہ پھر آپ ہین تو آپ نے فرمایا کہ مین تو مسلمانون مین سے ایک مرد ہون
یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہونچی ہوئی ہے۔ اور ثبوت صحیح ہو پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا
کہ مجھے خبر پہونچی ہے کہ کچھ لوگ مجھے ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہین وے مفتری ہین تو انکو وہ سزا دینی لازم
ہوگی جو مفتری کو دیجاتی ہے۔ و مالک بن انس رح نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی مرتضی
کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رض کیطرف گذرے اور وے چادر مین لپیٹے پڑے تھے تو کھڑے ہوکر کہا کہ اب مین
نہین جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالی سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوائے اس مرد کے
جو چادر مین لپٹا ہے۔ دارقطنی نے روایت کی کہ ابوحنیفہ اعتقاد کرتے ہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہین انسے کچھ
لوگون سے باتین ہوئین جنھون نے ابوحنیفہ سے اس بارہ مین خلاف کیا تو ابوحنیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول وغمگین
ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور مین حاضر ہوئے آپ نے پوچھا کہ اے ابوحنیفہ کیون ملول ہے ابوحنیفہ نے
حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ اے ابوحنیفہ تجھے آگاہ کر دون کہ اس امت مین بہتر کون ہے اس امت مین
سب سے بہتر ابوبکر ہے پھر عمر ہے۔ ابوحنیفہ نے کہا کہ مین نے اللہ تعالی سے عہد کیا کہ مین نے حضرت علی رض سے بالمشافہ
اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھونگا اور بھی ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ مین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
کوفہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت مین ابوبکر ہے
پھر عمر رض ہے۔ ایسی روایات وآثار بہت شائع ومشہور وبدرجہ تواتر پہونچی ہین انمین شک کو گنجایش نہین رہی کہ حضرت
علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہین کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات
جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ وائمہ اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہین بوجہ خوف کے براہ تقیہ ہین یعنی ابوبکر وعمر رضی اللہ
عنہما کی مدح وثنا اس جہت سے ظاہر مین بیان کی کہ دشمنون سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل مین اسکے خلاف
تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی بیہودہ باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار جنکی شان مین آیۂ تطہیر ہے ایسے ایسے
عیوب لگانے سے نہین ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ مین کیسے عظیم عیوب باطنی لگاتے ہین اور ہرگز انصاف نہین کرتے
کہ یہ بہتان بجناب ائمہ اہل بیت اطہار تحقیق نہین ہے انکے دامان طہارت ایسے میل کچیل سے پاک ہین امام ابوحنیفہ سے
پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگ گئے تھے اور متفق نہین ہوئے تھے
ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق مین کسی کا منہ نہین دیکھتے تھے اور کسی کی پروا نہین کرتے تھے شافعی رح
نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زاہد تھے اور زاہد کو دنیا واہل دنیا کی کچھ پروا نہین ہوتی ہے اور عالم تھے اور عالم کو مداہنت
نہین ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہین ہوتا ہے اور شریف تھے شریف کو کسی کی پروا نہین ہوتی
ہے۔ اقول یہ محامد ان علما رنے ان لوگون پر ظاہر کیے جو آپ کے حق مین کچھ جہالت سے بدگمانی رکھتے تھے اور مقصود
یہ تھا کہ لوگون مین کسی قدر راحت دنیا کا خیال آگیا ہے تو وے آپ کی حضوری سے جو عین کمال آخرت ہے بھاگتے
ہین کیونکہ اس حضوری کے لائق نہین ہین۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اگر تقیہ ہوتا تو وقت ضرورت کے ہوتا اور یہ کیونکر

کہ عین زمانہ خلافت و غلبہ شوکت مین یہ تقیہ ہو - امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابو بکرؓ و عمرؓ کے حق مین کیا فرماتے ہین آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھتا ہون اور غفار کی تو پوچھنے والون نے کہا کہ بعضے لوگ کہتے ہین کہ آپ تقیہ و خوف سے کہتے ہین اور آپ کے دل مین کچھ اور ہی آپ نے فرمایا کہ اُسنے ہم پہ افترا کیا جس نے یہ گمان کیا اور خوف زندے سے ہوتا ہی نہ مردون سے اُسکے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی حالانکہ یہی اسوقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی تعریف مین تقیہ منظور ہوتا تو مین ہشام بن عبد الملک کی اسقدر مذمت و تقبیح کیون بیان کرتا جسکے قبضہ مین اسوقت حکومت و سلطنت ہی - غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہو گا کہ اقدام و قوت و شجاعت و شدت و عدل مین کل الکل تھے اور اگر نعوذ باللہ تقیہ ہوتا تو بنو امیہ و بنو مروان سے کیون نہوتا کہ زمانہ جاہلیت و اسلام مین بہت کثرت و شدت کے ساتھ تھے اور خوارج کے معرکون مین خود حرب و قتال فرماکر اعتدال حق قائم فرمایا - اور اسقدر کثرت سے خطبہ متواتر ہو چکے ہین جنمین آپ نے ابو بکرؓ و عمرؓ کی مدح و ثناء فرمائی ہی کہ اگر علمائے اہل سنت و جماعت انھین پر اکتفا کرین تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہی اور اللہ تعالی ہدایت صراط مستقیم جسکو چاہتا ہی عطا فرماتا ہی - بعض فوائد متعلق مسئلہ کو جو ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر مین لکھے ہین - صحیحین مین ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہی کہ جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ میرے حجرہ مین تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ مین ابو بکر کے لیے لکھدون پھر فرمایا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابا بکر - یعنی اللہ تعالی و مومنین سب انکار کرتے ہین سوائے ابو بکر کے - قاری رح نے کہا کہ یہ عہدنامہ سے بہت زیادہ ہی کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانون کو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے کی بالفعل و بالقول آگاہ کر دیا کہ ہمنے ابو بکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عہدنامہ لکھدینے پر عزم کیا پھر اس علم پر کہ مومنین سب ابو بکرؓ ہی پر اجماع کرینگے عہدنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادۂ الٰہی عز و جل یون ہی جاری ہی اور امت بھی اسی کو اختیار کرتی ہی - پھر ایام مرض مین پنجشنبہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگون مین اختلاف ہوا کہ یہ قول بوجہ مرض کے ہی یا حکم واجب الاتباع ہی تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرماکر موقوف رکھا - اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے ولہذا حضرت عمر رضہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر مین خلیفہ نہ کرون تو خلیفہ نہین کیا جو مجھسے بہتر تھے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عہدنامہ لکھکر خلیفہ نہین کیا بدلیل اس کے کہ اسی کلام مین یہ بھی ہی کہا اور اگر مین خلیفہ کر دون تو جو مجھسے بہتر تھا اُسنے خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابو بکر رضہ نے وقت وفات کے عہدنامہ بنام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لکھدیا تھا - اور واضح ہو کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عہدنامہ کے اس جہت سے کہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کو کچھ خیال خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث مین یون آیا ہی کہ یقول قائل او یتمنی متمن ویابی اللہ والمومنون الا ابا بکر - یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کرنیوالا

مین خلافت کی تمنا کرے حالانکہ اللہ تعالی و اسکے بندگان مومنین سواے ابوبکرؓ کے سب سے انکار کرتے ہین - واضح ہو کہ محاورہ
مین بولتے ہین کہ ابیت الا ذلک - یعنی مین سواے اس امر کے کچھ نہین مانونگا - تو اشارہ ہو کہ سواے خلافت ابوبکرؓ کے
کچھ اور واقع ہی نہوگا - پھر واضح ہو کہ بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین امام شافعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ
مین سے کسی نے ابوبکرؓ و عمرؓ کے تفضیل دینے مین اختلاف نہین کیا اور اختلاف اگر ہے تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما مین ہے - شیخ
عبد الحق رح نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان افضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی افضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ
واللہ اعلم دونون مین کون افضل ہے - لکھا کہ جمہور اہل سنت و جماعت ترتیب خلافت کی ترتیب فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہین اور
امام مالک بن انس و بعضے دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہے مالک بن انس رح
سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہے کہا کہ ابوبکرؓ پوچھا کہ پھر کہا کہ عمرؓ پوچھا کہ آگے علیؓ و عثمانؓ مین کیا کہتے ہو
کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو مین نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونون مین سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہو
اقول شاید یہ مطلب ہو کہ مین نے کسی کی زبان سے اس بارہ مین نہین سُنا و لیکن ظاہر یہ کہ توقف ہے - امام الحرمین کا بھی
یہی مذہب ہے - اور امام ابوبکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہے فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان مین اور یہی اہل کوفہ
سے منقول ہے اور تابعین مین سے سفیان ثوری مین جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جواہر الاصول مین ہے اور نووی نے شرح
صحیح مسلم مین اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور تفضیلت بترتیب خلافت ہے اور نووی رح نے اصول حدیث مین کہا کہ افضل
اصحاب علی الاطلاق ابوبکر پھر عمر رضی اللہ عنہما مین اسپر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری مین
لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رح نے آخر عمر مین اپنے قول سے بطرف قول جمہور رجوع کیا واللہ اعلم - واضح ہو کہ
خلافت علی کرم اللہ وجہہ مین جو بعضے صحابہ رضؓ نے آپ سے محاربہ کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت
حقہ مین مضر نہین ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت مین کلام نہ تھا بلکہ ان لوگون نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ
آپ نے قاتلان عثمان رضؓ سے قصاص نہین لیا بلکہ عوام الناس مین بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہین تھا کہ
عثمانؓ قتل کیے جاوین - اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر مین اسپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد مین خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہین ہے اور اللہ
مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے کہ جسمین سخت تحیر واقع ہوا ہے اور
کہتے کہ قولہ تعالی واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیہ اس کلام پاک کو ہم نہین جانتے تھے کہ اسکی تاویل
ہم لوگون پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہوگیا اور معاویہ رضؓ نے جنگ قتال مین قرآن پاک
بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے تمہارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مان لیا
اور تحکیم منظور کر لی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت مین کلام نہین تھا بلکہ امیر معاویہ رضؓ کو مطالبہ قاتلان
عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا - اور انھون نے اہل شام کو جوش دلا دیا کہ وہان کے مسلمان فوج عظیم ہو گئی اور حضرت
امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ رضؓ کو

مین خلافت کی تمنا کرے حالانکہ اللہ تعالیٰ و اسکے بندگان مؤمنین سوائے ابوبکرؓ کے سب سے انکار کرتے ہین - واضح ہو کہ محاورہ
مین بولتے ہین کہ ابیت الا ذلک - یعنی مین سوائے اس امر کے کچھ نہین مانونگا - تو اشارہ ہے کہ سوائے خلافت ابوبکرؓ کے
کچھ اور واقع ہی نہوگا - پھر واضح ہو کہ بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین امام شافعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ
مین سے کسی نے ابوبکرؓ و عمرؓ کے تفضیل دینے مین اختلاف نہین کیا اور اختلاف اگر ہے تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما مین ہے - شیخ
عبد الحق رح نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان افضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی افضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ
واللہ اعلم دونون مین کون افضل ہے - لکھا کہ جمہور اہل سنت و جماعت تو خلافت کی ترتیب تفضیلی پر فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہین اور
امام مالک بن انس و بعضے دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہے مالک بن انس رح
سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہے کہا کہ ابوبکرؓ پوچھا کہ پھر کہا کہ عمرؓ پوچھا کہ آگے علیؓ و عثمانؓ مین کیا کہتے ہو
کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو مین نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونون مین سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہو
اقول شاید یہ مطلب ہو کہ مین نے کسی کی زبان سے اس بارہ مین نہین سُنا ولیکن ظاہر یہ ہے کہ توقف ہے - امام الحرمین کا بھی
یہی مذہب ہے - اور امام ابوبکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہے فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان ہین اور یہی اہل کوفہ
سے منقول ہے اور انہین مین سے سفیان ثوری ہین جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جواہر الاصول مین ہے اور نووی نے شرح
صحیح مسلم مین اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور تفضیلیت بترتیب خلافت ہے اور نووی رح نے اصول حدیث مین کہا کہ افضل
اصحاب علی الاطلاق ابوبکر پھر عمر رضی اللہ عنہما ہین اسپر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری مین
لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رح نے آخر عمر مین اپنے قول سے بطرف قول جمہور رجوع کیا واللہ اعلم - واضح ہو کہ
خلافت علی کرم اللہ وجہہ مین جو بعضے صحابہ رض نے آپ سے محاربہ کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت
حقہ مین مضر نہین ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت مین کلام نہ تھا بلکہ ان لوگون نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ
آپ نے قاتلان عثمان رض سے قصاص نہین لیا بلکہ عوام الناس مین بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہین تھا کہ
عثمانؓ قتل کیے جاوین - اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر مین اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد مین خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہین ہے اور
مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے کہ جسمین سخت تحیر واقع ہوا ہے اور
کہتے کہ قولہ تعالیٰ واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیہ اس کلام پاک کو ہم نہین جانتے تھے کہ اسکی تاویل
ہم لوگون پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا اور معاویہ رض نے نہین قتال مین قرآن پاک
بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے تمہارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ نے مان لیا
اور تحکیم منظور کر لی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت مین کلام نہین تھا بلکہ امیر معاویہ رض کو مطالبہ قاتلان
عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا - اور انھون نے اہل شام کو جوش دلادیا کہ وہان کے مسلمان فوج عظیم ہو گئی اور حضرت
امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ رض کو

مختفی ہوئے پھر آخر زمانہ میں نکلینگے اور بعض نے دعویٰ کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہیں - اور یہ سب لغو اور
وعقائد واہی ہیں کیونکہ جب قرآن وہی لیگئے تو تمام مخاطبات انسانی جو دنیا میں موجود ہے اس جہت سے معدوم ہو اور الٰہی
کی کتاب گم ہو لیکن یہ فتنہ حادث میں عبد اللہ بن سبا نے اسواسطے اختراع کیا کہ مانند یہود ونصاریٰ کے اہل اسلام
کے حق میں بھی یہ الزام قائم ہو کہ اُنکے پاس بھی کتاب الٰہی نہیں موجود ہے ولیکن کچھ الزام قائم نہوا اسلیئے کہ یہ فرقے
تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے
عہد مبارک سے سینوں میں حفظ تھا اور لاکھوں حافظ موجود اور کروروں نقل کرنے والے ہر زمانہ میں متواتر تھے اسی
سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہوئی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہے - پھر سواے حضرت علی کرم اللہ
کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے باقی ان ائمہ اطہار میں سے امامت علم دین کی سواے امامت مسلمین
وخلافت مومنین کسی کو بالبداہت حاصل نہ تھی اور یہ دعویٰ کہ ان بزرگوں نے تقیہ کر لیا تھا بالکل بیکار ہے کیونکہ
فرض کرو کہ تقیہ کر لیا لیکن اس سے حصول خلافت تو نہوئی - پھر امام مہدی کا مخفی ہو جانا اسطرح کہ سواے فرضی
وجود کے کہیں نام ونشان نہیں ہے تقیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت میں تو ہونا نہونا دونوں
برابر ہے اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعویٰ امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ
نہیں ہے اور بخصوص فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہے - بالجملہ یہ اوہام اسقدر ظاہر البطلان ہیں اور اسکے
مفاسد اسقدر کھلے ہوئے ہیں کہ زیادہ بیان کی حاجت نہیں ہے - اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے خیر الامم
اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بذریعہ خلفاے راشدین کے غالب کر دیا اور
قرآن مجید اہل ایمان کے سینوں میں محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب وباقی رکھا اور اہل ایمان
واسلام اعتقاد میں مجتمع ہیں اور جو پھوٹ گیا مانند خوارج وروافض وغیرہ کے وہ گمراہ ہے اور سواد اعظم بفضل الٰہی سے
اہل السنۃ والجماعۃ ہیں پس لازم ہے کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے انپر دل سے مستقیم ہو واللہ یہدی من یشاء الی
صراط مستقیم - اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ معصیت کا استحلال کفر ہو جاتا ہے پس لازم ہے کہ جب اللہ تعالیٰ
ایمان عطا فرما دے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا امر نہ کرے جو کفر ہے پس میں نفیس فوائد کو شرح عقائد قاری
وغیرہ سے لکھتا ہوں

باب اقوال وافعال کفر وانواع توبہ

جب قطعی دلیل سے کسی چیز کا معصیت ہونا ثابت ہو خواہ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اسکو حلال کر لینا کفر ہے
اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر وآسان سمجھنا بے پروائی کرکے مباحات کی طرح اسپر عمل کرنا کفر ہے اور اسیطرح
شریعت حق سے استہزاء کرنا کفر ہے - شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ بالجملہ تحقق ایمان کے ساتھ چند امور کا اثبات

ایمان مین خلل ہوتا ہی بالاتفاق مثلاً زبان کے ساتھہ لازم ہی کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے
اور ہنسی ہی تو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان مین حقارت و خفت نہ کرے یا مصحف مجید یا کعبہ کی تحقیر نہ کرے۔
اسی طرح جسپر اجماع ہی اسکو دین سے جانکر انکار کرنا کفر ہی اور ابن الہمام رح نے کہا کہ حنفیہ رحمہم اللہ نے ایسے شخص کی
تکفیر کی جس نے کسی فعل سنت کو بوجہ استخفاف کے ہمارا ترک کیا بسبب اسکے کہ سنتون کو رسول اللہ صلعم نے زیادہ
کیا ہی یا کسی فعل سنت کو قبیح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عمامہ کا چھور حلق کے نیچے کیا یا مونچھین خوب کتر دین۔
قال القاری اسی واسطے امام ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوکی کو محبوب
رکہتے تھے تو ایک نے کہا کہ مین تو اسکو نہین محبوب رکھتا ہون پس امام ابو یوسف رح نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا
مترجم کہتا ہی کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی معارضہ و استخفاف ہی جو اس کہنے والے کے کلام مین ہوگا جسکو راوی نے
نقل نہ کیا ہو تقدیر یکہ یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہی کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک تو غیر اختیاری
ہی جیسے اپنی عورتون مین سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیاری ہی اور اسمین آدمی معذور
ہی کما صح فی الحدیث اور یہی ائمہ کا مختار ہی اور دوم پسند بوجہ پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہی
پس ظاہر یہ کہ اس شخص نے اسی کا استخفاف کیا۔ پھر واضح ہو کہ فقہاء نے ہر قسم کے کلمات کفر جنسے آدمی مرتد ہوجاتا
ہی فصل فصل کرکے جمع کر دیے ہین۔ اور یہان دو مقام ہین ایک یہ کہ ان کلمات کفر پر تاو کفر سے کہنے والے یا فعل
کرنیوالے کا کیا حال ہی دوم یہ کہ مفتی سے جب فتوی پوچھا گیا تو اسنے موافق سوال کے حسب شریعت فتوی دیا
پس شیخ ابن الہمام و علی قاری وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استفسار و مسئلہ متعلق بکفر ہو اگر اسکے ننانوے احتمال کفر
کے ہون اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہی تو مفتی و قاضی کے واسطے یہی اولی ہی کہ اسی احتمال پر
عمل کرے جس سے کفر لازم نہین آتا کیونکہ ہزار کافرون کے باقی چھوڑنے مین اگر خطا ہو جاوے تو اس سے بہتر
ہی کہ ایک مسلمان کو فانی کر دے۔ اقول مفتی کا یہ عمل اسوقت نافع ہوگا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے۔
اور قاری رح نے کہا کہ واضح رہے کہ تکفیر کا باب ایسا ہی کہ اسکو کھولنے مین محنت عظیم و فتنہ جسیم ہی اور مخالفت در
اور دلائل متعارض و متناقض ہین اور لوگ اس باب تکفیر مین تین مرتبہ پر ہین ازانجملہ ایک گروہ کہتا ہی کہ اہل قبلہ
مین سے ہم کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین پس یہ گروہ تو تکفیر کی بالکل نفی کرتا ہی باوجودیکہ ہم جانتے ہین کہ اہل قبلہ مین
منافق بھی ہین جو یہود و نصاری سے زیادہ اسلام مین مضر ہین اور بعض انہین سے موقع پا کر ظاہر کر دیتا ہی پھر تکفیر
کی نفی عام کیونکر صحیح ہوگی علاوہ ازین مسلمانون کے درمیان اس بارہ مین خلاف نہین کہ اگر کوئی شخص تمام
واجبات ظاہرہ متواترہ سے اور محرمات ظاہرہ متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کرائی جاوے اگر توبہ
کرے تو بہتر ورنہ وہ کافر مرتد قتل کیا جاویگا۔ اور اسی وجہ سے بہت سے اماموں نے اس کلمہ سے انکار کیا
کہ ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہین کرتے بلکہ صواب یہ رکھا کہ ہم ہر گناہ پر تکفیر نہین کرتے ہین برخلاف خوارج کے جو
ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین پس حاصل تین فریق ہوتے ایک خوارج جو ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین دوم جو کسی گناہ پر

[illegible] ... ماء کو حلال ذکر کرتا ہو۔ اور
اسی کے مانند شافعی رح سے مروی ہی۔ قاری رح نے کہا کہ شارح عقائد نے لکھا کہ ہاں البتہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ
اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یا دیدار باری تعالیٰ آخرت مین محال ہونے کو اعتقاد کرے
شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرا کرے یا انپر لعنت کرے تو کافر ہی تو ان دونون قول مین جمع کرنا مشکل ہی اور ایسا
موافقت نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہا اس بات پر ہین کہ اہل قبلہ مین سے کوئی تکفیر نہ کیا جاوے اور کتب فتاوے
مین مذکور ہی کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرا کرنا کفر ہی اور ایسے ہی انکی امامت کا انکار کفر ہی اور شک نہین کہ ایسے مسائل
درمیان جمہور مسلمانون کے مقبول ہین پس ان دونون قول مین صورت جمع بیان کرنا مشکل ہی انتہی۔ اور قاری رح نے
اس اشکال کو اسطرح دفع کیا کہ جسپر متکلمین کا اتفاق ہی کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیجاوے یہی ماخوذ ہی اور جو فتاوی مین نقل کیا
یہ نقل بدون اظہار دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہین ہو سکتی ہی کیونکہ مسائل اعتقاد
مین مدار دلائل قطعیہ پر ہی۔ اور شیخ ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ بعض اہل
کا کفر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہی تو محمل اسکا یہ ہی کہ جس امر
معتقد پر کفر کا حکم ہی معنی یہ کہ یہ معتقد بذات خود کفر ہی تو جو کوئی اسکا قائل ہو وہ کفر کا قائل ہی اگرچہ اسکی تکفیر بنا برین
نہ کیجاوے کہ اسنے طلب الحق مین اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیجاوے پھر ایک مشکل ہی کہ
ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہی تو اسکا جواب یہی ہو سکتا ہی کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ
حلال نہین ہی تو اس سے اسکے پیچھے نماز صحیح ہو سکتی ہی اگرچہ ایسا کرنا حلال نہو اور اگر یہ مراد نہ لیجاوے تو مشکل [illegible]
قاری رح نے کہا کہ نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہا نے کہا کہ حجر کا استقبال کر کے نماز باطل ہی حالانکہ
انکو یہ جزم نہین کہ حجر خارج کعبہ ہی بلکہ طواف کعبہ مین حکم دیا کہ حجر کے ورا سے طواف واجب ہی یعنی حجر کو داخل طواف
کرنا چاہیے۔ قال المترجم استقبال قبلہ مین حجر کا قبلہ سے ہونا یقینی نہین ہی تو مظنون کا قبلہ کرنا نہین جائز ہی لہذا
بطلان نماز بوجہ اسکے ہی اور طواف مین مظنون کو داخل کر لینا احتیاط ہی پس قاری رح نے برعکس کر دیا لہذا
توضیح بنا چاہیے کہ کہا جاوے کہ اہل اہوا کی تکفیر معلوم ہی لیکن ایک قسم کا ظن معارض ہی لہذا تکفیر نہین کیجاتی ہی
اور مترجم کہتا ہی کہ مروی امام ابو حنیفہ رح سے عدم تکفیر ہی اور تکفیر تفصیل مبنی منسوب بکفر کرنا پس ظاہر یہ ہی کہ ہم ان لوگون
کو کافرون مین اسطرح داخل نہین کرتے کہ انکو کافرون کی طرف منسوب کردین پس یہ بچند وجوہ احوط ہی ایک تو یہ کہ
معارضہ دوم فتنہ برپا نہونا جس سے بہت فساد پیدا ہوتے ہین سوم احتیاط در ابقا ہی نہ در اخراج۔ پھر سبب ان
ہی کہ اہل قبلہ مین سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگون سے ہو۔ قاری رح نے لکھا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہین کہ جو
دین کی ضروریات سے ہین جیسے عالم کا حادث ہونا اور جسدون سے حشر ہونا اور اللہ تعالیٰ کا ہر ایک کلیات و جزئیات
کا عالم ہونا اور مانند اسکے مسائل مہمات مین سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو اور تقول اور موافقت وغیرہ مین ہی کہ ضروریات

دین سے ہو وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو ہر شخص کو معلوم ہیں جنمیں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر فارسی رح نے کہا کہ جو کوئی تمام عمر اپنی طاعات و عبادات میں صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا یا حشر جسمانی کے نفی کا یا اللہ تعالیٰ کے علم جزئیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت والجماعہ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر اسوقت تک نہ کیجاوے جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہے اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ ان ضروریات کے متفق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہے جیسے مسئلہ صفات باری تعالیٰ و اعمال کا پیدا کرنا اور عموم ارادات اور کلام الٰہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور مانند اسکے دیگر مسائل حالانکہ عقل انہیں صرف یہی جائز رکھتی ہے کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس حق سے جو مخالف ہوا آیا کافر ہے یا نہیں تو شیخ ابو الحسن اشعری و انکے اکثر اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ وہ کافر نہیں ہے اور اسی طرف امام شافعی رح کا قول مشعر ہے کہ ہم اہل اہواء کی گواہی رد نہیں کرتے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ وے کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور منتقی میں امام ابو حنیفہ رح سے ذکر کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء ہیں۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہے۔ اور امام رازی رح نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں بعض نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متکلمین کا مذہب ہے اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے پس دونوں قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب بکفر ہیں جیسے قولہ علیہ السلام من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ قریب بکفر ہو گیا جس نے عمدا نماز چھوڑ دی۔ اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہے پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ موافقت کرتے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں دو لفظ ہیں اکفار کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور فتاوی وغیرہ کے باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہے تو علماء نے اختلاف کیا کہ بکفر بضم اول و سکون ثانی از اکفار ہے کافر کرنا اور اسی کو شامی رح نے مرجح قرار دیا ولیکن میرے نزدیک انسب یہ ہے کہ بضم اول و فتح دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے کیونکہ اس صورت میں دقاق زیادہ ہے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفریہ ہیں اور انکا قائل ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے ہیں وعلی ہذا حدیث من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر۔ میں بھی یہ تاویل بہت معقول ہے کہ تارک صلوٰۃ نے وہ فعل کیا جو کافروں کا فعل ہے اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ فرق ہمارے و مشرکین کے درمیان یہی نماز ہے پس جس نے نماز نہ پڑھی اسنے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہے پس اس صورت میں کافر ہوا وعلی ہذا جمیع روایات جو اس باب میں ہیں متوافق ہوتے ہیں۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہے عدم تکفیر کا قول جو امام اعظم و شافعی وغیرہم سے مروی ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر جزم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء و بعض ائمہ سے جو تکفیر مروی ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفریہ ہیں تو اس قول و فعل کا قائل و فاعل منسوب بقول و فعل کفر ہے اور یہی

تکفیر ہو یعنی ظاہری تکفیر دو ہیں عدم تکفیر ازراہ باطن ہو اور تکفیر ازراہ ظاہری ہو لہذا اگر ایک شخص نے جو دل میں بہشت و
اعتقاد کے زبان سے یا جوارح سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات میں سے ہو کیا اور اسکی جورو سے نکاح باطل
ہونے کا دعوی کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی بہشت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن میں کافر نہیں ہو و برعکس اسکے
اگر کسی شخص نے ان افعال میں سے کوئی فعل کیا جو کفر میں اور ایک وجہ سے کفر رفع ہوتا ہو ولیکن اس شخص خاص
کی نیت درحقیقت وہی ہو جو کفر ہو مگر مفتی و قاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد و کفر رفع ہوتا ہو تو ظاہری تکفیر
نہوئی ولیکن باطنی تکفیر ہو پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب میں اتفاق ہو اور متکلمین چونکہ باطنی
عقائد سے بحث کرتے ہیں لہذا انھوں نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے جبکہ وہ اہل درحقیقت ہو کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں
جب تک کہ وہ صریح کفر نہ کرے اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد میں ہو کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ
فقہ اکبر میں مروی ہو پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہیں کرتے الا آنکہ صریح و واضح کفر ہو اور حدیث صحیح میں اگرچہ بالاسم
آحاد مروی تھا ہو وارد ہو الا ان تروا کفرا بواحا عندکم۔ یعنی اس صورت میں تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک
اعتقاد کرو پس معلوم ہوا کہ تکفیر ایک ازراہ ظاہر ہی ہو تو وہی جو فتاوی میں فقہاء سے مذکور ہو اور تکفیر ایک بہ راہ
باطنی ہو اور یہی جو اعتقادیں ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مروی ہو پس یہ انتہاء کلام ہو جو مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالی اعلم
بالصواب۔ قاری رحمہ نے ملتقطات شرح فقہ اکبر میں بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم میں فقہاء رحمہم اللہ تعالی
نے تکفیر کا حکم لکھا ہو ولیکن مترجم انکو اپنے ستے پر ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ میں ذکر کریگا انشاء اللہ تعالی ولیکن
ان گناہوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہوں۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا قبول
کرنا اللہ تعالی پر عقلاً واجب نہیں ہو بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے تفضل کی راہ سے ہوتا ہو اور فرقہ معتزلہ جماعت مومنین
سے خارج ہو کر مخالفت کرتے ہیں کہ واجب عقلی ہو۔ پھر عقلی بحث چھوڑ کر اب شرع میں کلام یہ ہو کہ شرع میں قبول
واقع ہونا کیونکر ہو تو ایک قول یہ ہو کہ قبول اللہ تعالی کی درگاہ سے امید کیا گیا ہو مگر پھر قطعی جزم نہیں کیا جائیگا اور
اسی پر دلالت کرتا ہو قولہ تعالی ویتوب اللہ علی من یشاء یعنی توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگوں سے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں نکلنے سے تخلف کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے میں تاخیر ہوئی اقول اول میں
فرمایا۔ وآخرون مرجون لامر اللہ اما یعذبہم الآیہ یعنی اللہ تعالی کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہیں باوجودیکہ
کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روتے اور سخت نادم تھے۔ مترجم کہتا ہو کہ توبہ اگر بندہ پر یہ ہو کہ اسکو
توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخذول و خوار نہیں چھوڑا پس یہ باقطع اللہ تعالی کی مشیت پر ہو اور
فرمایا کہ بندہ توبہ کرے تو یہ بعد اللہ تعالی کی توبہ کے ہوتا ہو یعنی آنکہ توبہ کے معنی رجوع کے ہیں پس اللہ تعالی نے
بندہ پر رجوع فرمایا یعنی اسکو توفیق دی تو اسکے بعد بندہ توبہ کرتا ہو اور جب تک یہ نہو تب تک بندہ کا زبانی توبہ کرنا
خالی از ندامت و شرائط قلبی ہوتا ہو فافہم۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا افعال معاصی کی توبہ میں ہو بخلاف کفر سے توبہ
کرنے کے کہ وہ قطعی فوراً قبول ہوتی ہو کیونکہ اسپر اسکو اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و سلف صالحین رحمہم اللہ تعالی سے

معلوم کر لیا ہے کیونکہ وے اللہ تعالی کی طرف راغب کرتے اور توبہ کا قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے مع تمام معاصی کے معاف ہونے کے کذا ذکرہ القونوی - مترجم کہتا ہے کہ فرق تحقیقی ان دونون باتون مین یہ ہے کہ کفر سے توبہ امر جزمی بعقائد ایمان ہے بوجہ یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جزم بعقائد ایمانی ہو تو نفاق و کفر باقی ہے پس جب دلی جزم معاقد وہ تو بہ قطعی ہو گئی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا - ماکان لنفس ان تومن الا باذن اللہ یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہین ہو سکتا کہ ایمان لاوے مگر باذن الہی - تو جب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہے برخلاف توبہ از فعل معصیت کہ وہ جزم اعتقادی نہین ہے پس جزم قلبی سے خلو ممکن ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ جزم قلبی کے باوجود اس معصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دیجاوے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا تاخیر مین ابتلاء و امتحان ہو کیونکہ اسمین کوئی اعتقاد نہین ہے حتی کہ اگر مثلاً معتزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ وہ کفر نہو وہ توبہ قبول ہے جبکہ اعتقاد ضلالت زائل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جزم نہو تو اعتقاد ہی نہوگا فافہم واللہ اعلم - قاری رح نے کہا کہ سلف رح جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جزم نہین کرتے تھے تو اس معنی مین کہ توبہ کے شرائط حاصل ہوجانے پر انکو جزم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہین بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر مین اعتبار مجرد اقرار کا ہے تو جب اقرار کیا تو ہمنے جزمی حکم دیا کہ قبول ہوئی واللہ اعلم - اقول یہ تو اسوقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ مین ہو تو حکم قبولیت کا بحسب ظاہر ہے اور جب کلام حقیقی توبہ مین ہو تو واللہ اعلم تحقیق وہی ہے جو گذرا یعنی بجزم الاعتقاد ہے تو توبہ قبول یعنی یقین داخل قلب ہونے پر توبہ قبول ہے ولیکن بوجہ معارضہ نفس و وہم کے اپنے اوپر اعتماد نہین لہذا خواجہ حسن بصری رح نے فرمایا کہ لایخافہ الا مومن ولا یامنہ الا منافق یعنی خائف نفاق سے وہی ہوگا جو مومن ہے اور نڈر نفاق سے وہی ہوگا جو منافق ہے بالجملہ نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہے اور خوف مکر سے مطمئن ہونا کفر ہے - عمدۃ النسفی مین ہے کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اسپر ماخوذ نہوگا کفار کی جزا دائم ہے اور مومن کے گناہ کی سزا ختم - شیخ امام ابو منصور ماتریدی رح نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہے اور مذہب جزم ہے ہمیشہ کے لیے لہذا کافر و مشرک دائمی جہنم مین ہے بخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کہ برا جاننے کے باوجود لوا غلبہ نفس سے مرتکب ہوا نہ بغرض دوام تو عذاب بھی دوام نہین ہے - امام طحاوی رح نے کہا کہ محسنین مومنین کے لیے ہمکو امید ہے کہ اللہ تعالی عفو کرکے اپنی رحمت سے جنت مین داخل کرے - پھر جو کافر اسلام لاوے اسکے سابق گناہ عفو ہوجاتے ہین اور ان گناہون کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہین ہے - سواے توبہ کوئی چیز ایسی نہین کہ جمیع معاصی سے پاک کرے پس توبہ ایک نعمت عظمی ہے - قال القاری رح علماء نے تصریح کی کہ ارکان توبہ کے تین ہین اعلی رکن تو گذشتہ پر ندامت ہے دوم فی الحال اس گناہ سے بالکل الگ ہونا - سوم آیندہ کے لیے عزم کہ عود نہ کرونگا - افعال جسمین تقصیر واقع ہوئی اگر خالص حقوق الہی ہین مثلاً شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا نماز ترک کی تو عزم کرے کہ آیندہ ایسا نہ کرونگا اور جو نمازین قضا ہوئین انکو پورا کرے اور اگر مرتکب از حقوق العباد ہین تو دیکھنا چاہیے کہ یہ حقوق اگر مالی ہون تو اللہ تعالی سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ مالی ذمہ سے پاک ہو خواہ اسطرح کہ یہ مال انکا

لوگون کو یا اسکے وکیل یا وارث کو دیدے اور اگر یہ میسر نہو تو ادا کی نیت سے بقدر مال کے فقیرون کو دیدے اور
اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے تو معذور ہوگا کما فی التتمہ اور اگر کوئی چیز بقدر ان اموال کے اندازہ کرکے صدقہ کردے تو
ذمہ سے چھوٹ جائیگا کما فی التتمہ ایضاً - فتاوی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ودیعت ہوگا
کہ قیامت مین اسکے خصوم کو پہونچا دیا جائیگا اور اگر ذمی دکافر کا مال ہو تو آدمی اسکے عوض قیامت مین معذب ہوگا کیونکہ
ذمی کی طرف سے عفو کی امید نہین ہے - ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہین اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق
مالی مجھپر ہین اُنسے بری کردے اور تفصیل نہ کی - اسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ سب سے بری الذمہ ہوجائیگا
فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی پھر محکمہ قضا مین کچھ دعوی نہین ہوسکتا - اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ اسی قدر
سے بری ہوگا جسقدر اسکے گمان مین آیا تھا فقیہ رح نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ مین کہا کہ حکم دیانت مین امام محمد رح
کے نزدیک کل سے بری نہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتوی ہے اور حکم قضا مین بالاتفاق
سب سے بری ہوگا - قاری رح نے کہا کہ یہ فتوی خلاف مختار ابی اللیث رح ہے - فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ غیبت
کرنیوالون کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہین جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورتین ہین اگر اسکو
نہین پہونچی جسکی غیبت کی تو چاہیے کہ استغفار کرے بعزم آنکہ اب ایسا نہ کرونگا اور اگر پہونچ گئی تو اُس سے معاف
کرالے - ابن العجمی نے کہا کہ اگر اُس سے بیان کرنے مین فتنہ ہو تو فقط استغفار کرے - روضۃ العلما مین ہے کہ زانی
نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پہ بہتان باندھا تو اسکی توبہ تین باتون پر موقوف ہے - اول جنکے سامنے
بہتان باندھا اُنسے کہے کہ مین نے یہ بہتان کیا تھا دوم جسکے حق مین بہتان کیا اُس سے جاکر عفو چاہے سوم اللہ تعالیٰ
سے توبہ کرے جسکی غیبت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے - ملتقط مین ہے کہ ایک کا دوسرے پہ
قرضہ آتا ہے اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہین تو قرضخواہ کے حق مین قرضدار پہ باقی رکھنے سے بہت اچھا ہے کہ
اُسکو عفو کردے - باہم سخت کلامی کرنے والون مین ہر ایک پر دوسرے سے استحلال واجب ہے - کرمانی رح نے
منسک مین کہا کہ جب صحیح توبہ کی تو وہ رد نہین بلکہ قطعی مقبول ہے لقولہ تعالیٰ وھو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ الآیۃ -
اور کسی کو یہ کہنا جائز نہین کہ صحیح توبہ کا قبول ہونا اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت ہے کہنے والے پر
کفر کا خوف ہے انتہی غزالی رح نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے مین ہوسکتا ہے اور صحیح توبہ تو سوائے
مقبول ہونے کے رد نہین ہے - آمدی رح کے کلام مین ہے کہ زانی کا آلہ تناسل اگر کٹ گیا یا مرض الموت مین گرفتار
ہوا تو اسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مرض مین پڑا کہ آیندہ اسکو اپنی عاجزی کا یقین ہے تو بھی باجماع
سلف اسکی توبہ گذشتہ پر قبول ہے پس جو مقاصد مین عدم قبول پر اجماع لکھا وہ معتبر نہین ہے - خلاصہ مین لکھا کہ
توبہ وقت یاس کے قبول ہے ایمان نہین قبول ہے یہ روایت مخالف درایت ہے اور صحیح یہ کہ توبہ یاس بھی قبول نہین ہے
قاری رح نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو مفصل معلوم کرے کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہین اگرچہ مفصل
اولی ہے لیکن کفریات مین مفصل جاننا ضرور ہے خصوص امام ابو حنیفہ رح کے مذہب مین - اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام مین

داخل ہو جاتا تو آسانی سے میسر ہو مگر ایمان کو سلامت رکھنا مشکل ہی۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ کلام ظاہرا ایسے بزرگ کا ہو کہ انکو
ایمان کی قیمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچاتے تھے اور حق یہ ہو کہ ایمان مشکل ہی اور جب
یہ بیش دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ سب سے آسان ہو
مگر عدم اس دولت ایمان کو کھونا خسارہ عظیم ہو کیونکہ کافر و مشرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھو دی لہذا کفر
سے احتیاطاً ضرور ہی۔ مترجم اقوال و افعال کفریہ میں سے جن پر اعتماد ہی بعض نقل کرتا ہی تاکہ آپ نے اجتناب میسر ہو
واللہ تعالی ہو الموفق۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہی حلال کرلے یا حلال اعتقاد کرے بدون اجازت شرعی
کے تو کافر ہی اور اگر کسی حرام مثلاً شراب انجواری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہوتا یا روزہ فرض نہوتا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہی
تو اسکی تکفیر میں مقام تامل ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ تامل ضرور چاہیے کیونکہ تمنا یہاں خود متضمن ہی کہ اسنے حرام ہونا شراب انجواری
کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ عین ایمان ہی اور حکمت مخفی سے جاہل رہا تھا کہ علماء کو بوجہ اخفاء کے تامل ہی
تو تکفیر خطر ہی بغیر از ینکہ جہل اسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام شریعت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں واللہ تعالی اعلم
اپنی جورو سے حالت حیض میں وطی حلال کرلی تو اور میں امام محمد سے روایت ہی کہ تکفیر نہوگی یہی صحیح ہی۔ اپنی جورو سے
لواطت یعنی دبر میں وطی کرلینے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہی۔ جس نے اللہ تعالی کی شان میں ایسی بات
بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ
ثواب سے یا وعید عذاب سے انکار کیا تو کافر ہی قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جورو کا بہتان کیا تو کفر ہی اور حکم
کی قید معلوم اسواسطے لگادی کہ اسکو قطعی آسکا حکم معلوم ہو وعلی ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی
ہوا تو کفر ہی۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روئی نہ ملیگی تو نصرانی
ہو جاؤنگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رح نے نقل کیا کہ اگر سوائے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عمداً
نماز پڑھے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف پڑجاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رح نے یہ مسئلہ
دوسرے مقام پر فتاوی صغری وجواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہوسکتا مگر اسلئے کہ یہ کہا جاوے کہ
کفر کا حکم اسوقت ہی کہ اسنے جواز کا اعتقاد کرکے کیا ہو یا بطور استہزاء کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہی کہ جس نے غیر قبلہ
کی طرف متعمداً نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ وہ کافر ہی جیسے استخفاف کرنے والا ہوتا ہی اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا ہی اور یہی حکم بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا ہی یعنی جبکہ تعمد سے استحلال کرلے تو کافر ہی ورنہ معصیت فقط ہی۔ اگر
سلطان زمانہ کو عادل کہا تو کفر ہی یعنی جور کا مقابل عدل مراد لیا تو کفر ہی۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہی جو مسلمان ہو
اور اگر کافر ہو تو بدرجہ اولی کفر ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ تکفیر میں زیادہ تامل کی حاجت ہی کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہوگئے
ہیں ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہی اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلاف اللہ تعالی و رسول صلی اللہ
علیہ وسلم کے ہونے سے کفر ہی اور مجازی مراد سے کفر میں تامل ہی اگرچہ معصیت سخت ہی۔ قاضی عضد رح نے
شرح مواقف میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کیجاوے الا ایسی صورت میں کہ نفی صانع قادر علیم کے ہو یا شرک

یا انکار ثبوت ہو یا جسکا دین میں ہونا بالضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز ہو کہ اسپر اجماع ہوا اور اگر یا سوائے اسکے ہو تو اسکا قائل
بدعتی ہے نہ کافر انتہی شرحاً - اور قاری رح نے کہا کہ واضح ہو کہ ہمارے علماء نے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے
روا نہیں ہے تو اہل قبلہ سے مراد خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہے کیونکہ غالی رافضی جو دعوی کرتا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے
وحی پہونچانے میں غلطی کی کہ اللہ تعالے نے جبرئیل کو وحی کے ساتھ علی رض کی طرف بھیجا تھا لیکن جب غلطی سے جبرئیل
نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچا دی تو انھیں پر استقرار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی اله ہے تو یہ روافض اگرچہ قبلہ
کی طرف نماز پڑھیں ہرگز مومن نہیں ہیں اور یہی مراد ہے حدیث میں کہ من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا
فذلک المسلم الذی له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله فی ذمته - رواه البخاری فی الصحیح - قونوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے
بطوع خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اسکا معتقد نہیں ہے کفر ہے - یہ عامۃ العلماء کا قول ہے - اور حاوی میں ہے کہ جس نے
زبان سے کفر کیا اور اسکا دل مطمئن بایمان ہے تو وہ کافر ہے اللہ تعالی کے نزدیک مومن نہیں ہے انتہی شرحاً یعنی زبان سے
بدون اکراہ و زبردستی واقع ہونے کے کفر کیا - وقال القاری رح یہ باستدلال بمفہوم قولہ تعالی من کفر باللہ من بعد ایمانہ
الا من اکرہ الآیہ سے ظاہر ہے ولیکن شارح کو اسمین تامل ہے کیونکہ مفہوم سے ثبوت قطعی نہیں ہو سکتا تا کہ کفر ہو مگر انکہ یہ حکم
قضاء ہو نہ دیانۃ وہو الصحیح فتامل فیہ - اگر کسی نے خلافت حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہے جس نے
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہے - خلاصہ میں ہے کہ جسکے دل میں ایسی بات گذرے
جو زبان سے بولنا موجب کفر ہے لیکن اسنے مکروہ جانا اور زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض ایمان ہے - خلاصہ میں اجناس سے
نقل کیا کہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ سوائے انبیاء و ملائکہ کے دوسروں پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالتبع اور اگر ایسا
نہ کرے تو ہم اسکا نام غالی شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں - جواہر الفقہ میں منکر سوال قبر و میزان و صراط کو کافر کہا ہے اور
قاری رح نے کہا معتزلہ عذاب قبر و میزان و صراط کے قائل نہیں ہیں باوجود اسکے صحیح اقوال میں انکی تکفیر نہیں ہے شارح
کہتا ہے کہ شاید جواہر الفقہ کی مراد یہ ہے کہ قرآن میں جو میزان و صراط مذکور ہے اس سے انکار کفر ہے اور معتزلہ اس سے منکر
نہیں بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں - جواہر الفقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار کرے
یا قرآن میں سے کسی چیز میں عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے
بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہے - جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ پڑھے کفر ہے - امام رازی رح نے کہا کہ جس نے اللہ تعالی کی عبادت
بامید جنت یا بخوف دوزخ کی باین حیثیت کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہوتی تو اللہ تعالی کی عبادت نہ کرتا تو یہ کفر ہے -
جواہر الفقہ میں ہے کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز و روزہ و زکوۃ و غسل جنابت سے انکار کیا تو کفر ہے اور قول ایسی ہے
جس نے محرم اجماعی سے انکار کیا جیسے شراب خواری و زنا کاری و قتل نفس ناحق عمداً و سود خواری وغیرہ تو بھی کفر ہے
نور النجاۃ میں ہے کہ جس نے کہا کہ اچھا ہوا مر کر نماز نہیں پڑھتا تو کفر ہے - فتاوی صغری میں ہے کہ جس نے کہا کہ علم کون
چیز ہے میں کیا جانوں یعنی استخفاف سے کہا یا اعتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہیں ہے یا ایک مبارک کعبہ کی عظمت سے بہتر ہے تو
کفر ہے - ظہیریہ میں ہے کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہو وہ کوڑی کا نہیں ہے یہ کفر ہے - مسئلہ تشبیہ بقوم فتاوی میں ہے

سے ہو کہ اگر اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت مین یا سیرت مین اگرچہ بطور خوش طبعی و ہزل کے
ہو تو کفر ہی اور خلاصہ مین ہی کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہی اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی
کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گاے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دوہنے نہین دیتی ہی تو تکفیر نہین ورنہ تکفیر ہی۔ قال
القاری رح اور یون ہی رافضیون کی ٹوپی پہننا مکروہ تحریمی ہی اگرچہ کفر نہو۔ قاری رح نے لکھا اور بعض علمار نے اسپر
اعتراض کیا کہ پھر یہ آنکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہوگا۔ یہ اعتراض مدفوع ہی اسواسطے کہ ہم کفر کے ساتھ اپنے تشبہ کرنے سے
ممنوع ہین جو ان لوگون کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ انکے شعار کی تشبیہ سے ممنوع ہین اور ہر ایک
چیز سے ممنوع نہین ہین خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو پس مدار ممانعت کا شعار
پر ہی۔ اور محیط مین کہا کہ ولیکن صحیح یہ ہی کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت مین تکفیر ہی یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے
ہو یا نہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہین ہی کیونکہ ممکن ہی کہ اسکو پھاڑ کر اسکی ہیات بدل دے۔ قاری رح نے اسمین
مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہی اور آدمی اسکی ہیات تبدیل نہین کرسکتا خواہ
اسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہی یا بدلنے سے مطلب حاصل نہین ہوتا۔ مترجم کہتا ہی کہ بعض متاخرین کے قول سے
ظاہر ہوتا ہی کہ مراد یہ ہی کہ جب مجوس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو تکفیر ہی اور اگر کوئی حاجت وغرض
صالح ہو تو تکفیر نہین ہی اور حاجت سے مراد یہ نہین کہ لابدی ہو حتی کہ گاے دودھ نہ دیتی ہو تو اسکو بھی داخل ضرورت
لیا ہی۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت مین بہت واقع ہی اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہی تو جاننا چاہیے کہ تشبہ کسی قوم
سے بحکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فہو منہم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اُس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت
مین مشابہت پیدا کرنا مفہوم ہی تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہی کہ اگر وہ ظاہری صورت مین صالحین
سے مشابہ ہو تو بحکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اسکے واسطے فضیلت کاملہ ہی اسی طرح جو شخص کسی
بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تہدید و خوف ہی پھر مشابہت بھی دو طرح پر ہی ایک یہ کہ پوری صورت مع لباس
وغیرہ کے ایسی بناوے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہی تو اب جاننا
چاہیے کہ ہندوستان مین مثلاً نصاریٰ کے شعار مین سے ٹوپی ہی اور کبھی ٹوپی نہو ولیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی
ہیات اجتماعی سے اظہار لینے کا شبہہ ہوتا ہی پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزون کو جمع کیا تو بلاشبہہ وہ تشبہ
بنصاریٰ ہی پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاریٰ کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہی اور اگر ٹوپی نہو اور باقی امور ہون تو
وہ بھی متشبہ بنصاریٰ ہی۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ مین علٰحدگی ہو لیکن بوٹ جوتا پہنا تو یہ شعار نہین ہی اگرچہ موجد اسکے
بھی نصاریٰ ہین پس تین صورتین ہین اول یہ کہ مباح نوکری کی ضرورت سے ہی تو مضائقہ نہین دوم یہ کہ اُسنے
بوٹ اپنی آرایش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریمی ہی اور اگر اُس کفر مرغوب مین مناسبت مقصود ہو تو خوف
کفر ہی۔ سوم یہ کہ اسنے کسی غرض صالح کے واسطے اُسکو پہنا مثلاً بارش مین کیچڑ سے پاؤن بچا دے یا ارادہ مین آرام
پا دے یا سردی کی تکلیف سے راحت اُٹھاوے تو اگر ایسا شخص ہی کہ اُسکو دیکھکر لوگ اقتدار کرینگے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہین ہو تو بقدر ضرورت مضائقہ نہین اُسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت مین مشابہت فاسقین سے
بچنا ہوگی واللہ تعالی اعلم - اور عورتون کو مردانہ جوتا اور بوٹ حرام ہو اور اگر کسی نے نصرانی روش پٹا گلا باندھکر
کہا کہ یہ نصرانی زنار ہی تو کفر ہو کما فی المحیط اور جورو حرام ہوجائیگی کما فی الظہیریہ - مترجم کہتا ہو کہ اب ہندوستان مین اگر
کسی نے ایسا کیا تو اُسپر کفر کا فتویٰ نہ دیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہین ہو اُسکو محفوظ رکھنا چاہیے واللہ اعلم
اگر کسی کے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہو کما فتی بشلہ ابوالقاسم الصفار رح کیونکہ اسنے معصیت کو اگرچہ
کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی - جس نے کہا کہ یہ مجوس عیش مین ہین آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیا وی عیش
اُٹھاوے تو کہا گیا کفر ہو - مترجم کہتا ہو کہ انشاء اللہ تعالی ایسے مسائل علیحدہ رسالہ مین جمع کرونگا و من اللہ تعالے
التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم - خلاصہ مین ہو کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہو بحیط مشواہر
مین ہو کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہو کر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے دیکھکر کہا کہ اچھی سیرت ان لوگون نے رکھی ہو
تو کفر ہو - اور فتاوی صغری مین ہو کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کرکے کوئی چیز خریدی تو کفر کیا
اور اگر اُسنے یون ہی خریدی اور اُسکو نوروز کا خیال نہین ہو تو تکفیر نہوگی - قاری رح نے کہا کہ اگر نوروز کا دن معلوم
ہو لیکن اسنے اپنی ضرورت ضیافت وغیرہ کی جہت سے خریدی تو بھی کفر نہین ہو - فی الجواہر اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس
ایک بھی ایسا شخص لاکہ جو حلال کھاتا ہو تا کہ مین اُسپر ایمان لاؤن یا اُسکو سجدہ کرون یا اُسکی تعظیم کرون تو کفر ہو - قاری رح
نے کہا کہ تعظیم مین تو کوئی وجہ کفر کی نہین ہو اور سجدہ سوا سے اللہ تعالی کے غیر کو حرام ہو اور ایمان البتہ صرف اللہ تعالے
و ملائکہ و رسل پر ہین - مگر ایمان کبھی بمعنی اعتقاد آتا ہو اور قول ظاہر اسنے سجدہ تعظیم و تحیہ مراد لیا ہو جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہو اور
سجدہ عبادت مراد نہین جو اللہ تعالی کے واسطے مخصوص ہو پھر سجدہ تکریم حرام ہو جیسا کہ قاری رح نے کہا - اور مسئلہ کی
تکفیر مین بہت تامل ہو واللہ اعلم - وفی المحیط اگر کسی نے کہا کہ اس شہر مین سے اگر کچھ کرے تو جبرئیل علیہ السلام اُسکو اپنے
پرون پر اُٹھاتے ہین تو یہ کفر ہو - قاری رح نے کہا کہ علی ہذا ابن فارض کے قصیدہ میمیہ خمریہ کی بعض عبارات اور اشعار
حافظیہ و قاسمیہ و انکی امثال کے کلمات کفریہ ہین اگر انکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے ملحدین و اباحیہ کرتے
ہین - مترجم کہتا ہو کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جنکے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہو اور معنی مجازی
سے کفر نہین ہوتا جو حکم ایسے کلمات کا ہو جنکا ظاہر کفر ہو رہی اُنکا حکم ہونا چاہیے - اور فتاوی صغری مین ہو کہ جس نے کہا
خمر حلال ہو کفر ہو و نحوہ فی المحیط - جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اُسکو ثواب صدقہ کا حاصل ہو
تو کفر ہو کما فی المحیط - لیکن مترجم نے نیت کی قید اسواسطے بڑھا دی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو واپس
نہین دے سکتا ہو مثلاً مال بذریعہ ناجائز کمایا جاوے تو اُسکی راہ یہ کہ فقرا پر صدقہ کردے جیسا کہ مصرح ہو تو اُس
حکم کے موافق صدقہ کرنے مین فرمانبرداری کا اُسکو ثواب ہو نہ صدقہ مال کا - اور محیط مین کہا کہ اگر فقیر نے جان لیا کہ
یہ مال حرام ہو پھر اُسکو دعا دی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے بر وقت فقیر کے دعا دی آمین کہی تو بھی
کافر ہوگا و نحوہ فی الظہیریہ - اگر کسی نے تسبیح شرعی کیا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہو کما فی الخلاصہ

مترجم کہتا ہی کہ ایک نے کہا کہ سہ ای دیانت برتو لعنت کز تو رنجی یافتم ٭ وای خیانت برتو رحمت کز تو گنجی یافتم ٭
یا ترجمہ اسکا کہا سہ اے دیانت تجھپہ لعنت تجھسے پایا مین نے رنج ٭ وای خیانت تجھپہ رحمت مین نے پایا تجھسے گنج ٭
تو یہ کفر ہی - قاری رح نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوگئے ہین مانند عبد النبی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہی مگر جبکہ عبد سے مملوک
مراد لیا جاوے - قاری رح نے کہا کہ جو شخص چاہیے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہی کہ تمام
گناہون سے خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہون یا متعلق بافعال واخلاق باطنہ ہون سب سے
توبہ کرے پھر اسپر لازم ہی کہ اپنے اقوال وافعال واعمال واحوال کو کفریات وارتداد مین پڑنے سے بچاتے رکھے
نعوذ باللہ من ذلک کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہین اور خوف سوء خاتمہ کا ہی اور حدیث شریف مین ہی
قل آمنت باللہ ثم استقم - یعنی کہہ مین اللہ تعالی کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ - وہذا آخر ما اردنا من
ترجمۃ العقائد والحمد للہ رب العالمین

فروع اعمال وظہور اجتہاد

اعتقادات اصلیہ کا مفصل بیان ہوچکا تو بعد ایمان کے بمقتضائے تصدیق ایمانی اسپر عمل صالحات لازم ہی اور پہلے
معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کی طرف سے پہونچایا اسکو اصحاب رسول اللہ
صلعم نے تابعین رحمہم اللہ تعو کو پہونچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالی نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم
برکت صحبت حضرت خاتم المرسلین افضل الخلق اجمعین سے ہر طرح اشرف امت وعادل ہین اور انھین کے وسیلہ
سے قرآن الٰہی ودین ہمکو پہونچا ہی پس ہمکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہی اور گمراہ فرقہ خوارج وروافض کا اعتبار نہین
جنکا مقصود دین مین افساد ہی - اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام مین تاریکی ضلالت دور کرنے کے لیے روشن
راہ ہدایت ہین اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالی والذین اتبعوہم باحسان الآیہ نے اپنے اساتذہ
کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ آنکے سامنے فتوی دیے اور آنکی نظر کیمیا اثر مین مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ تعو
اور حدیث شریف مین ہی کہ طوبی لمن رآنی ولمن رای من رآنی الحدیث یعنی بقیہاس خوش عیش کی بہار کہا دی
اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا - محاورہ مین جب کسی خوبی کو فہم بیان سے
باہر دیکھتے ہین تو طوبی سے تعبیر کردیتے ہین وقد قال تعالی الذین آمنوا وعملوا الصالحات طوبی لہم وحسن مآب -
پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالی کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہین اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے
ملے رہتے ہین صدق دل سے ساعی رہے آنکے فیوض برکت سے اسلام مین پچھلون کو ایک مضبوط رسی ہاتھ آئی
اور آنکے حقوق نے پچھلون کو اسلام مین ایسا گرانبار احسان کیا کہ شکریہ ادا نہین ہوسکتا جزاین دعا کہ اللہ تعو
اپنے فضل عمیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزائے جمیل عطا فرما دے وقال علیہ السلام خیر القرون قرنی ثم الذین
یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث یعنی سب زمانون مین میرا زمانہ بہتر ہی پھر جو میرے زمانہ والون یعنی صحابہ رضی سے ملے ہوئے
ہین یعنی تابعین پھر جو آنسے ملے ہوئے ہین یعنی اتباع تابعین الخ - پس اتباع رحمہم اللہ تعالی کے واسطے یہ فضیلت کافی ہی

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ واتباع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالف ہوکر خوارج وروافض کی طرح جماعت چھوڑ کر
الگ نہیں ہوئے کیونکہ جو پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہیں رہا بالجملہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک
اعتقاد پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہے ولیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد
راویوں میں صدق وامانت کی کمی ہونا اور دروغ وفتن پروری ظاہر ہونا مذکور ہے اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انسؓ سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ
کے بعد دوسرا زمانہ لوگوں کا بدتر آتا جاویگا۔ مسئلہ امام ابوحنیفہ اپنے زمانہ کے علماے مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک
علماء مجتہدین اعظم سے ہیں اس جہت سے کہ اجتہاد میں تو سب مجتہدین سے اگر بڑھکر نہوں تو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے
اور اس سے انکار کرنا اہل عناد کا کام ہے پھر امام ابوحنیفہ رح کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ امام رح
تابعی ہیں جنہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ فتاوی ہندیہ میں مفصل ذکر
کیا ہے تو حدیث شریف طوبیٰ لمن رآنی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور یہ فضل عظیم ہے کہ اسمیں اپنے مشارکین سے
آپ منفرد ہیں۔ دوم یہ کہ اصول اجتہاد و قواعد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور
امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل فقہ کے لیے ابوحنیفہ خیر مونس ہیں یعنی سب سے بہتر ہیں۔ پس یہ دونوں باتیں
بلاشبہہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انہیں مناقشہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا
تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکر لازم آیا اسلیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہم نے تو مقدمہ میں ذکر کر دیا
کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آویگی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم
بوجہ قرب عہد و کمال ایمان و نور ایقان مدون اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت قلبی سے انہیں
اوضاع پر برتاؤ رکھتے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا معاملہ واقع ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا
مشکل صورت میں اجماع ہوجاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں و قال تعالیٰ
اولٰئک ہم المومنون حقاً۔ زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور
یونہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و ایقان و تبحر علم قرآن سے اجتہاد میں کافی طاقت رکھتے و مدون اصول
کے ایسے حاجتمند نہ تھے ولیکن تقدیر الٰہی عزوجل سے بعض فرقہ خوارج و روافض وغیرہ جماعت سے پھوٹ گئے
اور بحکم احادیث آئندہ بہتر فرقہ ہونا منقطع تھا اور ان اہل ہوا وہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از صراط مستقیم تھے
چنانچہ ان مبتدعین نے اپنی رائے ہوا وہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے
وقائع و حوادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہوتے جارہینگے جو ظاہر نصوص
قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ دقیق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجہ سے
یعنی احکام ہوا وہوس سے بچانے اور آئندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے ائمہ مجتہدین نے
طریقہ اجتہاد بتلا دیا (فضیلت اجتہاد و رحمت اختلاف) اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی
اسکے لیے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حقیقت کو نہیں پہونچیگا کہ اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے لیکن

اسکو عقل ایمانی سے یہ جان لینا آسان ہے کہ کفر و ایمان کی راہین وانجام مختلف ہین کفر کی راہ ضلالت جہنم کو منتہی ہے اور ایمان کی راہ مستقیم ہدایت جنت کو منتہی ہوتی ہے اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہے پس جب دل سے توحید الٰہی وصدق رسالت کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہوا تو کفر کی راہ پر روانہ ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہے اور طریقہ عبادت اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ واسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے اور اپنی ہوا وہوس سے نہو کیونکہ جب اپنی راے پر مدار ہوگا تو کافرون کی مشابہت خود رائی مین ہوگئی لہذا قرآن وحدیث کا علم ضرور ہے تا کہ طریقہ معمولی معلوم ہوا ور جو نئی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کرلے اور اگر علم میسر نہوا تو کسی عالم سے پوچھنا و اسکو بتلانا لازم ہے پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے فعل پر ثواب حاصل ہے خواہ یہ حکم اجتہادی موافق حکم صواب ہو یا نہو۔ لیکن جب مجتہد وہ ٹھیک حکم جو علم الٰہی مین ہے پا گیا تو اسپر اللہ تعالیٰ کا دوگنا کرم ہوا کہ ایک تو جہد بلیغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی دوم نتیجہ اسی حکم کی ہدایت کی جو حق عز و جل کے علم مین ہے اور اگر مجتہد نے جہد کیا اور حکم جو علم الٰہی مین ہے اس سے چوک گیا تو اسپر ایک فضل اجتہاد کا ہے لہذا حدیث مین ہے کہ حاکم نے جب جہد کیا اور صواب کو پہونچا تو اسکے لیے دونا ثواب ہے اور اگر جہد کیا اور صواب نہ پایا تو اسکے لیے ایک ثواب ہے۔ پھر خبردار ہو کہ جو حکم علم الٰہی مین ہے وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین معلوم ہو سکتا تو دنیا مین نہین معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت مین ظاہر ہوگا جب ہر اجتہاد مین مجتہد اپنا ثواب پاویگا۔ لہذا دنیا مین ہم لوگ سب مجتہدین کو حق یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہین اور جس مسئلہ مین دو مجتہد مختلف ہون ہم نہین جانتے کہ انمین صواب وخطا کس طرف ہے لیکن یہ جانتے ہین کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہے اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہون یہی سمجھین کہ یہ امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علماے مجتہدین جن مسائل مین متفق ہین وے مسائل قوی الاعتماد ہین اور جنمین اختلاف ہے تو انکا اختلاف عظیم رحمت الٰہی ہے حتی کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رح جب سردی مین نہانے سے مرض لاحق ہونے کا گمان غالب وخوف ہو تو تیمم جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہے پس یہ رحمت عظیمہ ہے کہ ثواب جو اصل مقصود ہے حاصل ہے ولیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدون علم کافی کے ہر شخص کو روا نہین ہے اور ہوا وہوس سے دعویٰ جہل مرکب ہے

کیفیت اجتہاد و تقسیم طبقات

کفوی رح وغیرہ نے طبقات حنفیہ مین لکھا کہ علماے مجتہدین نے تحقیق مسائل شرعیہ وتدقیق نظائر فرعیہ مین جہد بلیغ کیا اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ یعنی قرآن وحدیث واجماع سے وانحصار قیاس سے استنباط فرمایا تو انکا اتفاق حجت صالح اور اختلاف رحمت واسع ہے پھر ان مجتہدین مین سے اول طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہے جنھون نے بغیر باہمی تقلید اصول وفروع کے اجتہادی اصول قائم کردیے یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے اور انکے مذاہب کے مختلف اشتہار سے حال اعتقاد ہے اور منجملہ ان ائمہ کے جنکا مذہب اعصار وامصار مین شائع ومشتہر ہوا ہے چار رہے امام اعظم ابو حنیفہ بن ثابت کوفی اور امام مالک بن انس مدنی وسفیان ثوری کوفی وابن ابی لیلیٰ محمد بن عبد الرحمن کوفی اور امام عبد الرحمن اوزاعی شامی اور امام محمد بن ادریس شافعی

وامام احمد بن محمد بن حنبل وداؤد بن علی اصفہانی وغیرہم ہیں ولیکن ان سب میں ابوحنیفہ ومالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ
کو خصوصیت ہے کہ جنکی قوت اجتہاد یعنی کرامت ہے اور انکی صلاحیت ولایت وحسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہے کہ انکے
اجتہادیات کتب میں مجتمع اور قلوب اہل پر متفق ومذاہب انکے آفاق میں مشتہر ہیں اور انہیں ہمام اقدم امام اعظم ابوحنیفہ رح
ہیں کہ اول فقہ میں تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردوں کے تدوین وتالیف کی۔ حتی کہ امام شافعی رح نے فرمایا کہ الناس
کلہم عیال علی ابی حنیفۃ فی الفقہ۔ یعنی لوگ سب کے سب فقہ میں تو ابوحنیفہ کی پرورش میں ہیں۔ لکنوی رح نے لکھا کہ
ہمارے بہت سے اصحاب حنفیہ ملکوں وصوبوں وشہروں میں پھیل گئے ازانجملہ متقدمین اصحاب تو عراق کے شہروں
مانند دار الخلافۃ بغداد وغیرہ میں تھے ومتاخرین مشائخ بلخ ومشائخ بخارا ومشائخ خراسان ومشائخ سمرقند ہیں اور
انہیں سے مشائخ ری وشیراز وطوس وآذربیجان وہمدان وبسطام ومرغینان ودامغان وغیرہ شہروں سے اقلیم ماوراء النہر
سے لیکر بلاد ہندوستان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گذرے کہ داخل شمار نہیں ہیں اور انکی تصنیفات
وتالیفات بے تعداد ہیں ان مشائخ سے علم ابی حنیفہ رح تمام پھیل گیا اور انکی تواتر سے زیادہ کثیر تھا وقائع ونوازل
میں اجتہاد وفتوی انکا معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں شک نہیں کہ باقی ائمہ ثلثہ رح سے بہت زیادہ مذہب امام اعظم
پھیلا خواہ اسکے اسباب کچھ ہی ہوں۔ مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے رسالہ انصاف میں لکھا کہ امام ابوحنیفہ
کے اصحاب میں زیادہ مشہور امام ابو یوسف ہیں جنھوں نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ میں قضاء القضاۃ کا عہدہ
اختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضا جاری ہونے سے یہ مذہب اقطار عراق ودیار خراسان وماوراء النہر میں خوب
مشہور رہا۔ مترجم کہتا ہے کہ جب حاکم قاضی بمرتبہ اجتہاد ہوا اور درحقیقت قاضی وہی ہے کہ مجتہد فقیہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونیکے
اسپر تقلید حرام ہے لہذا اسنے اجتہاد پر فتوی دیا اور حکم دیا تو لوگوں نے اسی کو دستور کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا۔ بحرالرائق
ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہیں ایک مجتہد باجتہاد مطلق اور دوم مجتہد منتسب پھر مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں ایک مستقل
دوم مقید پھر مقید کے مراتب ہیں۔ اور خاتم علماء رانکی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر کی شافعی کے رسالہ شرح ارشاد سے
نقل کیا کہ امام نووی کی شرح مہذب میں ہے کہ مجتہد یا تو مستقل ہے یا منتسب ہے اور مجتہد مستقل کے شروط میں سے یہ ہے کہ اسکو
حاصل ہو فقہ نفس وسلامت ذہن وریاضت فکر وصحت تصرف واستنباط بیدار مغزی اور معرفت ادلہ واردات مذکورہ
اور اصول فقہ وشروط ادلہ اور اسے اقتباس مدارک وامتیاز فن بیانی الفقہ واستنباطہ امہات مسائل پس ایسا مجتہد
مستقل تو زمانہ طویل سے معدوم ہے۔ رہا مجتہد منتسب تو اسکی چار قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ دلیل میں
ہو اور نہ مذہب میں ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفت اجتہاد مستقل ہے لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد کی راہ سے
موافقت باجتہاد رکھتا ہے لہذا اسکی طرف منسوب ہے۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید مذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہو
لیکن وہ اپنے امام کے ادلہ واصول وقواعد سے تجاوز نہیں کرتا۔ اور اسکی شرط یہ ہے کہ عالم ہو بفقہ واصول وتفصیل
ادلہ احکام اور یہ کہ مسالک قیاسات ومعانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر المنصوص علیہ کے استنباط وتخریج میں کامل المرتاض
اور ادراک امثال ومواضع حصہ سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہے اور یہ مجتہد اگرچہ اسمیں استقلال ہے لیکن

ایک نوع تقلید سے خالی نہین ہو بوجہ اسکے کہ اجتہاد مستقل سکے بعض ادوات مانند نحو وحدیث مین ناقص ہو اور یہ
ہمارے مجتہدین اصحاب الوجوہ کی صفت ہو۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجۂ اصحاب الوجوہ نہ پہونچا ہو ولیکن وہ فقیہ حافظ
مذہب امام ہو اسکی تقریر ادلہ پر قائم ہو کہ تصویر وتحریر وتقریر وتمہید وتزییف وترجیح کرسکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے
بہت سے اصحاب متاخرین کی ہو جو چوتھی صدی کے ختم تک گذرے جنھون نے مذہب کی تحریر وترتیب کی ہو
چہارم یہ کہ قائم بحفظ مذہب ونقل ہو اور مشکل کو فہم کرسکے ولیکن وہ اسکی تقریر دلیل وتحریر قیاسات مین ضعیف
ہو پس ایسے شخص کا فتوی جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہو انتہی ملخصا شرحم کہتا ہو کہ قسم چہارم بھی اقسام
مجتہد منتسب مین سے شمار کی ہو اور مقلد محض نہین قرار دی پس شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب مین ہو۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے
علمائے حنفیہ نے علمار کے سات طبقہ کیے اور انہین سے مجتہدین کی صرف تین طبقہ ہین ازانجملہ طبقہ اول مجتہدین با جتہاد
مطلق مثل امام ابوحنیفہ ومالک وشافعی واحمد وغیرہم جو بدون تقلید اصول وفروع کے قواعد اصول کو موسس کرنے
اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ سے مستنبط کرنے مین مستقل ہین اور کفوی رح نے لکھا کہ سوائے اس طبقہ کے غیر مستقل
مقلدین کے پانچ طبقہ ہین۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابویوسف ومحمد وزفر وغیرہم کے کہ خود مذہب
کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو ادلہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو اسکے استاد امام ابوحنیفہ نے مقرر کیے
تھے نکالتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع مین مخالفت کرتے ہین ولیکن
قواعد اصول مین امام رح کی تقلید کرتے ہین بخلاف امام مالک وشافعی واحمد کے کہ یہ ائمہ تو امام اعظم رح سے اصول
وفروع مین مقلد نہین ہین۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین حنفیہ جیسے ابوبکر احمد الخصاف وامام ابوجعفر احمد الطحاوی وابوالحسن
الکرخی وشمس الائمہ عبد العزیز حلوائی وشمس الائمہ محمد سرخسی۔ وفخر الاسلام علی بزدوی وامام فخر الدین حسن معروف بقاضیخان
وصدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ ومحیط برہانی وشیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ ونصاب۔ اور انکی امثال
جو کہ ایسے مسائل مین اجتہاد کرنے پر قادر ہین جنمین صاحب المذہب سے کوئی روایت نہین ہو اور انکو یہ قدرت
نہین کہ امام رح سے اصول یا فروع مین کچھ مخالفت کرسکین بلکہ موافق قواعد واصول صاحب مذہب کے ایسے
جزئیات مین استنباط کرتے ہین جنمین صاحب مذہب سے کوئی روایت نہین ہو۔ طبقہ سوم اصحاب تخریج جیسے ابوبکر
احمد بن علی الرازی وانکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہین انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہین ہو لیکن انکو اصول
پر احاطہ ہو اور ماخذ انکے ضبط مین ہین تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہو کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم
کے جو دو وجہ کو محتمل ہو اور وہ امام ابوحنیفہ یا اصحاب مین سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کرسکتے ہین اسطرح
کہ اصول مین نظر کرکے اور اس قول کی امثال ونظائر فروع پر غور ومقائسہ کرکے اسکی وجہ کی تفصیل کرتے ہین
طبقہ چہارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابوالحسن احمد القدوری وشیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب
ہدایہ اور انکی امثال علمار اور انکی شان یہ ہو کہ بعض روایات کو بعض دیگر پر ترجیح دے سکتے ہین اس طرح کہ
یہ روایت اولی ہو اور یہ اصح ہو اور یہ اوفق اور وہ ارفق ہو۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف اقوی وقوی وضعیف

وظاہر مذہب وظاہر الروایہ اور روایت نادر وغیرہ مین تمیز کی قوت ہو جیسے شمس الائمہ کردری وجمال الدین حصیری
وحافظ الدین نسفی وسوائے انکے مانند اصحاب متون مختار ووقایہ ومجمع البحرین اور انکی شان یہ ہو کہ اپنی کتابون
مین اقوال مردود وروایات ضعیفہ کو نقل نہ کرین اور یہ طبقہ اہل التقلید مین سے ادنی درجہ کا ہو اور باب جو ان سے
نیچے درجہ کے ہین تو وے ناقص عامی ہین انکو اپنے علماء عصر وفقہاء دہر کی تقلید لازم ہو اور انکو حلال نہین کہ فتوی
دین مگر بطور حکایت کے پس جو اپنے علماء کی زبان سے سنا اور فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا تو ان اقوال کو ذکر کر دے
انتہی ترجمہ۔ مترجم کہتا ہو کہ کفوی رح نے طبقہ پنجم کے بعد کوئی طبقہ نہین رکھا اور ابن کمال پاشا رح نے انکا چھٹا طبقہ کیا
اور کہا کہ یہ طبقہ ایسے مقلدین کا ہو کہ انکو تمیز کی بھی قدرت نہین اور لاغر وفربہ مین بلکہ داہنے وبائین مین بھی امتیاز نہین
کر سکتے جو پاتے ہین باندھ لیتے ہین جیسے اندھیری رات کا لکڑیان چننے والا کہ جو پاتا ہو سمیٹ لیتا ہو تو انکی خرابی اور
جو انکی تقلید کرے اسکی پوری بربادی ہو ذکرہ علی القاری وعمر بن عمر الازہری عنہ۔ مترجم کہتا ہو اس تمام بیان مین مقامات
ہین۔ مقام اول آنکہ یہ جملہ طبقات سات ہوئے۔ ایک طبقہ مجتہد مطلق۔ پھر پانچ طبقہ جو کفوی نے ذکر کیے پھر ساتوان
طبقہ جو ابن کمال پاشا رح نے زائد کیا ہو۔ انہین سے اول ودوم وسوم طبقات تو اجتہاد کے ہین اور باقی طبقات
مقلدین کے ہین حتی کہ ساتوان طبقہ بالکل سب سے نیچ مقلدون کا ہو۔ واضح ہو کہ یہان درالمختار مین سہو سے غلطی ہو گئی
چنانچہ لکھا کہ قد ذکروا ان المجتہد المطلق قد فقد واما المقید فعلی سبع مراتب مشہورۃ انتہی یعنی علماء نے ذکر کیا کہ مجتہد
مطلق تو مفقود ہو گیا اور رہا مجتہد مقید تو سات مرتبہ پر ہو جو مشہور ہین۔ اسمین دو وجہ سے غلطی ہوئی اول یہ کہ
سات مراتب مین مجتہد مطلق بھی داخل ہو۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات مرتبہ نہین بلکہ موافق نقل کفوی رح کے صرف
دو مرتبہ ہین اور تیسری مرتبہ سے مقلدون کا درجہ ہو اور اسمین تو شک نہین کہ انہون نے ساتوان مرتبہ محض مقلد سب سے نیچ
کا قرار دیا ہو فاضل علامہ مرحوم نے بعد اعتراض مذکور کے کہا کہ صواب یون کہنا تھا کہ واما المقید فعلی خمس مراتب مشہورۃ
انتہی۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ فاضل مرحوم کا سہو ہو بلکہ صواب یہ تھا کہ یون کہتا کہ واما المقید فعلی مرتبتین ثم دونہا اربع مراتب
للتقلید [illegible] یعنی مجتہد مقید کے دو مرتبہ ہین اور بعد انکے چار مرتبہ اہل تقلید کے ہین انمین کوئی کسی قسم کے اجتہاد کا
نہین ہو فافہم واللہ اعلم۔ مقام دوم یہ کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے تحت مین علماء کو اپنی رائے سے درج کیا اور مجتہد
منتسب مستقل کا بارہ یہان کوئی مرتبہ نہین رکھا جیسا امام نووی وغیرہ شافعیہ نے رکھا حالانکہ یہ اس جہت سے
[illegible] ہو کہ فقیہ اگر امام مستقل مطلق سے ضرور یہ ہو کہ ہو سکے تا مندرج ہون نہ ناقص اور یہ ظاہر ہو فاضل علامہ عبدالحی
نے اپنے رسالہ [illegible] اندراج مین چند وجوہ مناظرہ کیا۔ ایک یہ کہ انہون نے امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ اصحاب
امام ابو حنیفہ رح کو مجتہد فی المذہب قرار دیا کہ امام اعظم رح کے ساتھ اصول مین مخالفت نہین کر سکتے ہین اور یہ بات
غلط وخلاف واقع ہو اسواسطے کہ اصحاب رحمہم اللہ کا خلاف کرنا اصول مین قلیل نہین ہو حتی کہ امام حجۃ الاسلام غزالی
رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب منخول مین کہا کہ امام ابو یوسف و امام محمد رح نے امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ دو تہائی
مذہب مین اختلاف کیا ہو انتہی اور شمس الائمہ کردری نے رد منخول مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے جان لیا کہ

یہ دونون رتبہ اجتہاد کو پہونچ گئے ہین اور مجتہد پر لازم ہو کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر
پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تمکو اسکی دلیل ظاہر نہو اور کہا کہ لا یحل لاحد ان یاخذ بقولی مالم یعلم من این قلت
کسی کو حلال نہین کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے کہا ہو (یعنی تمہارا اجتہاد اسکے موافق نہو ۱۲) پس تقلید سے ممانعت کی اور
معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل مین انکو قول ابی حنیفہ رح کی دلیل ظاہر نہوئی اور اسکے برخلاف
انکو امارات اجتہادی ظاہر ہوئے تو انھون نے موافق حکم امام رح کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا
انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہو کہ یہان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو درمختار وغیرہ مین ہو کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہ
رح سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہو انتہی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود
کوئی قول نہین ہو بلکہ یہ سب امام ابو حنیفہ رح کے اقوال ہین ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی تقویت کی ہو
انتہی تو یہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کردری وغیرہ کے ہو اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہو کہ امام ابو یوسف و
امام محمد دونون مستقل مجتہد ہین انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا ولیکن انھون نے اپنے امام استاد کی تعظیم و اجلال سے
امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انہین کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہین سے محدث دہلوی وغیرہ نے اور
میزان مین عبد الوہاب شعرانی رح نے (رسالۂ انصاف مین ۱۲) انکو مجتہدین منتسبین مین شمار کیا ہو اقول یہی حق و انصاف ہو اور امام اعظم رح
کے اثر برکت کا ظہور صاف ہو اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید ہو کہ اسکے اصحاب درجۂ کمال
اجتہاد کو پہونچین حتی کہ امام شافعی رح نے کتب امام محمد رح سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہو اور جو شخص اصول
وفروع مین نظر رکھتا ہو وہ شاگردون کی روایات امام اعظم سے علیحدہ اور اُنکے خود اجتہادات علیحدہ پاتا ہو حتی کہ
امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ طہر متخلل مین نقل کیے ہین اور نقل صدر الشریعہ معتمد ہو اور کیونکر امام رح سے
اس مسئلہ مین اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہو جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق مین منقصت لاحق ہو فافہم کہ
التعصب فی الدین۔ بالجملہ امام مجتہد مستقل مطلق امام اعظم رح ابو حنیفہ ہین اور مجتہد مستقل منتسب امام ابو یوسف و امام محمد
وغیرہ اصحاب امام ہین۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہو کہ صاحب طبقات نے اپنی راے سے امام خصاف و طحاوی و کرخی کو
کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع مین مخالفت کی قدرت نہین رکھتے ہین حالانکہ اسکے اقوال و مذاہب جو اصول
وفروع مین مذکور ہین جسکی نظر اینپر ہوا اور ان بزرگون کے احوال سے جو طبقات حنفیہ مین مذکور ہین واقف ہو
اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہو۔ وجہ سوم نظر کی یہ کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوائی و سرخسی
حتی کہ امام قاضیخان کو تو مجتہد فی المذہب مین شمار کیا اور امام ابو بکر الجصاص رازی رح کو کہا کہ طبقہ سوم مین ہین
بالکل اجتہاد پر قادر نہین ہو یہ صحیح نہین ہو اور امام جصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم و اعلی و ادق النظر و اوسع العلم ہو
وجہ چہارم نظر کی یہ ہو کہ صاحب طبقات نے امام قاضیخان کو تو طبقہ دوم مجتہد فی المذہب مین شمار کیا اور امام قدوری
اور صاحب ہدایہ کو طبقہ چہارم مین داخل کیا یہ اٹکل کی بات ہو صحیح نہین ہو اور امام قدوری کی شان اجل و اعلی ہو
قاضیخان سے اور شان صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہو تو کبھی کم نہین ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ خوب کہا گیا کہ

ے انا ابرت ذا الفضل من الناس ذووہ - آدمیون مین سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہو جو خود اس لائق ہو اور
مثل مشہور ہو کہ ولی را ولی می شناسد - پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوے یہ مراتب تو معقول ہین
ولیکن ان لوگون نے اپنی راے سے ہر ایک طبقہ مین جن ائمہ علماء کو درج کیا اعلی کو ادنی اور ادنی کو اعلی کر دیا کاش
یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنی کو اعلی قیاس کرنا تو کم ہو ولیکن اعلی کو ادنی کرنا عیب سخت ہو نعوذ باللہ من ذلک
اور جو شخص ان ائمہ کی شان دیکھے تو وہ چاہیے وہ خود اصول نقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و
احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوف حاصل کر کے اصول و فروع مین ان ائمہ کے اقوال و
اجتہادات پر ذکاوت و فطنت کے ساتھ بتوفیق و فضل الٰہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوف ہو اور خیال اٹکل و
قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہو واللہ الحمد فی الاولی والآخرہ - پھر مترجم کہتا ہو کہ کفوی وغیرہ نے طبقۂ ہفتم یعنی مقلدین
ممیزین کے بعد والون کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہین یہ کہا کہ انکو اپنے علماء عصر و فقہاء دہر کی تقلید واجب ہو مین کہتا ہون
کہ یہ قول اس بنا پر ہو کہ کوئی زمانہ اللہ تعالی کے فضل سے اپنے حالت سے خالی ہوگا جو تمیز پر باحقیقت قادر ہو یہی صورت
ہو - چنانچہ قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح القدوری سے لیکر درالمختار مین نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو
نقل کر دیتے ہین اور انہین سے کسی کو ترجیح نہین دیتے اور کبھی تصحیح مین اختلاف کرتے ہین یعنی بعض نے ایک قول کو
صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونون صورتون مین کیا حکم ہو تو مین کہونگا کہ جس طریقہ سے انہون نے
عمل کیا ویسے ہی ہم عمل کرینگے کہ اعتبار کرین تغیر عرف کا اور لوگون کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگون پر آسان
ہو اور جسپر عمل در آمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ قوی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو اسکو صرف گمان سے نہین بلکہ
درحقیقت تمیز کر لے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع
کرے جو تمیز رکھتا ہو - خیادی دو وجہ مین ہو کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہین یا تو مقلد محض ہین یا ایسے مقلدین
کہ جنکو لیاقت نظر کی ہو پس اول گروہ پر تو لازم ہو کہ اسی قول کی اتباع کرین جسکو مشائخ نے صحیح کہا ہو اور دوسرے
گروہ کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہو اور اسپر واجب ہو کہ جو اسکے نزدیک مرجح ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب فتوی دے
تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہو اسی پر فتوی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہو جو اہل مذہب
کے نزدیک مذہب قرار پایا ہو - دوسرے مقام پر دلوالجیہ مین ہو کہ جو شخص صرف اسیقدر پر اکتفا کرے کہ اس کا
فتوی یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ مین سے جسپر چاہے
عمل کر لے بدون اسکے کہ ترجیح مین نظر کرے تو اس شخص نے جہالت کی اور خلاف اجماع کو چاک کر دیا مترجم کہتا ہو
کہ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو لازم ہو کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر دخل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ مین جسکو اہل تمیز سے
پاوے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام مین مقلد محض کے دعوی سے فتنہ برپا ہوگا - واضح ہو کہ اجتہاد مطلق
مفقود ہونے کی تو جمہور نے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنی درجہ بھی امام نسفی رحمہ پر ختم ہو گیا اور دلوالجی رحمہ
کا قول اولی جو مذکور ہوا اسی جانب مشعر ہو اور قاسم بن قطلوبغا کا قول جو درالمختار مین ہو وہ بھی اس طرف

ہے شیخ ... بن ... / ... جب / ... / ... ہو / ... ہو / ... جنہون ... ہو
یہ ... الدین ... / ... / ... ہو

اشارہ کرتا ہو کہ ہر زمانہ مین شخص میسر ہوگا نہ مجتہد فعلی لہذا یہ شکل سخت ہو کہ وقائع و نوازل قیامت تک سانح ہین اور
ان کا وقوع موقوف نہین ہوا چنانچہ ہمارے زمانہ مین ریل پر نماز وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہین۔ اور مسلمان
کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع الٰہی نہین رہ سکتے ہین پس جب یہ مسائل کتب فتاوی مین موجود نہین تو انکا حکم
کیونکر استنباط ہوگا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہو۔ اور علما سے حنابلہ نے مصرح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی
نہوگا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہین مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کرین جو علامہ نسفی رح پر ختم
اجتہاد کے قائل ہین۔ مولانا بحر العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ مین ختم اجتہاد کے دعوی کو رجم بالغیب کی معصیت
قرار دیا یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہوگا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو اسکی
راہ تو صرف اعلام الٰہی عز وجل ہو خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہین ہو پس
یہ قول روا نہین ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ مذہب حنفیہ مین اصل امام اعظم ابو حنیفہ رح ہین اور انہین کے مسلک
اجتہاد پر فی الجملہ اختلاف کے ساتھ انکے شاگرد مجتہدین منتسبین ہین ولیکن انکے تلامذہ مین سے امام ابو یوسف
و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے مذہب امام رح کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کی نظر سے روایت کے ساتھ و بالمشافہہ
نقل و مدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ پہونچایا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس
مذہب پر گذرے اور شعرانی رح نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک
برقرار پایا۔ علامہ خیر الدین رملی استاد صاحب الدر المختار نے فتاوی خیریہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا ہو
کہ فتوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام اعظم رح اور امام کے قول سے عدول کر کے صاحبین یا انمین
سے ایک کے قول یا غیرون کے قول کیطرف نجاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما۔ اب ضرور ہوا کہ چند امور
معلوم ہون اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمکو پہونچے ہین اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم
و دو یا زیادہ مختلف روایات امام رح سے مروی ہون تو انمین سے کون مستند ہو۔ دوم یہ کہ جن مسائل مین امام رح سے
روایت نہین تو صاحبین یا دیگر تلامذہ مین سے کس کا قول لیا جائیگا۔ اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہو اور
مشائخ مختلف ہون تو کیا حکم ہو۔ سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتین ہین
چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد مین فرق کیا ہو۔ واضح ہو کہ اصول مین یہ امر مقرر ہو کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہین
جائز ہو لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہین ملا اور درمیان مین ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے
مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہو دو قول ہین۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے انکے
اقوال اجتہادی ہین اور جو لوگ اہل تقلید ہین وہ موافق تصریح ولوالجی رحمہ اللہ المتوفی سنہ ۵۴۰ھ کی دو قسم کے ہین
ایک محض مقلد اور دوم مقلد جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہو۔ پس جو مسائل امام اعظم رح سے بروایت واحدہ مروی ہین
وہ تو متعین اور جنمین روایات مختلفہ ہین جیسے وضوء مین داڑھی کا دھونا جو ملاصق بشرہ ہو کسقدر چاہیے تو ان روایات مین سے بعض قول کو
مشائخ کبار و حذاق معتبرین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجوح کہا ہو اور بعض انھین مسائل مین صاحبین وغیرہما سے انکے خاص

اجتہادات مروی ہین اور دلائل ہرایک کے بین وصحیح ہین - اب جاننا چاہیے کہ مقلد بعض ہو یا مقلد لائق نظر ہو وہ روایات واحدہ امام رح سے عدول نہ کرے الا بضرورت اور اہل نظر بھی فتوی دینے مین عدول نکرین اور روایات متعددہ مین اہل تقلید پر اس روایت کی اتباع لازم ہے جسکی تصحیح کی گئی ولیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح وتصحیح کا اختیار ہے مگر فتوی مین تصحیح مذہب کا اعتبار ہوگا الا بضرورت - پھر ان مسائل کے سوا جو امام رح سے مروی ہین خواہ مجتہد مذہب سے ہون یا تخریج مشائخ سے ہون تفصیل ہے جیسا کہ آیندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا باعتبار اصل کے ہے ولیکن موجودہ حالت مین جو طریق عملدرآمد ہے وہ آخر مین بیان ہوگا - ذکر طبقات مسائل - یہ مسائل تین طبقہ پر ہین - طبقہ اولی مسائل اصول ہین اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلاتے ہین اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط کے جسکو اصل کہتے ہین اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر وکتاب السیر وزیادات کے ہین کما ذکرہ الکلوی اور یہ صرف پانچ کتابین ہوئین اور علامہ شامی رح کے ردالمحتار مین ہے کہ ظاہر الروایۃ وظاہر المذہب وروایت اصول سے مراد امام محمد رح کی مشہور چھہ کتابون کے مسائل ہین اور وہ جامع صغیر وجامع کبیر وکتاب السیر صغیر وکتاب السیر کبیر ومبسوط وزیادات ہین اور ایسا ہی کشف الظنون مین بھی مذکور ہے اور تعالیق الانوار مین ہے کہ بعض نے سیر صغیر کو انمین نہین شمار کیا اور حاشیہ طحطاوی مین ہے کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہین شمار کیا - عنایہ مین ہے کہ اصول سے مراد جامع صغیر وکبیر وزیادات ومبسوط ہین اور نتائج الافکار مین ہے کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہا رکے نزدیک جامع صغیر وکبیر ومبسوط وزیادات ہین اور غیر ظاہر الروایتہ سے مراد جو ان کتابون کے سوا دوسری کتابون سے ہون مفتاح السعادہ مین روایۃ الاصول وظاہر الروایہ مین تفریق کی چنانچہ کہا کہ فقہا رمبسوط وزیادات وجامع صغیر وکبیر کو روایۃ الاصول کہتے ہین اور مبسوط وجامع صغیر وسیر کبیر کو ظاہر الروایتہ ومشہور الروایہ کہتے ہین - مترجم کہتا ہے کہ نقل بالا سے مبسوط وجامع صغیر تو روایۃ الاصول وظاہر الروایتہ ومشہور الروایتہ ہین اور جامع کبیر وزیادات صرف روایۃ الاصول ہین اور سیر کبیر صرف ظاہر الروایتہ ومشہور الروایتہ ہے اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہے واضح ہو کہ اصل پھر اصل سے مراد مبسوط ہے کیونکہ امام محمد نے اول اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو تصنیف کیا کما فی غایتہ البیان - اور اصل کے کئی نسخہ ہین اور ان مین اظہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوزجانی کا ہے پھر کہا کہ مبسوط کے نسخ متعدد ہین ایک نسخہ شیخ الاسلام ابوبکر معروف بخواہر زادہ کا ہے اسکو مبسوط شیخ الاسلام ومبسوط کبریٰ کہتے ہین اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوائی کا اور ایک انکے شاگرد شمس الائمہ سرخسی کا ہے - مترجم کہتا ہے کہ یہ شمس الائمہ سرخسی وہ نہین ہین جنکی محیط سرخسی ہے بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہین اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام وحلوائی وسرخسی وغیرہ درحقیقت شرح مبسوط ہین اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انھون نے استخراج کر دیا لیکن امام کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا ہے جس سے مبسوط منسوب بشیخ الاسلام ہوگئی جیسے جامع صغیر کے شارحین مانند فخر الاسلام بزدوی وقاضیخان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہین کہ قاضیخان نے جامع صغیر مین ذکر کیا حالانکہ

مراد قاضیخان کی شرح جامع صغیر ہی کا ذکر ہ بیری زادہ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہدایہ وغیرہ مین جو مبسوط سرخسی مذکور رہی اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۳۳۴ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخسی رح معبر بمبسوط ہی اسکو محفوظ رکھنا چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون - بالجملہ مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رح کے ہین - اور حاکم شہید رح نے کتب امام محمد رح سے لباب مسائل کو چن لیا جیسا کہ طبقات علماے حنفیہ مین یہ قصہ مذکور ہی لہذا علماء نے اسکو بھی اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رح نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایہ سے وہ مسائل بھی ہین جو حاکم شہید رح کی کتاب منتقی مین ہین اور امام محمد رح کی کتابون کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہی ولیکن اس زمانہ مین وہ ان ملکون مین ملتی نہین ہی اور حاکم شہید رح کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہی اور مشائخ رح نے اسکی شرح لکھی ہین ازانجملہ شرح شمس الائمہ سرخسی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبیجابی ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہی شرح سرخسی معروف بمبسوط ہی اور واضح ہو کہ کافی دوانی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہی - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب مین سے وہ مسائل ہین جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہین اور یہ مسائل وہ ہین جو ہمارے امامون سے مروی ہین لیکن کتب مذکورہ مین نہین بلکہ دوسری کتابون ہین ہین خواہ دوسری کتابین امام محمد رح کی تصنیف سے ہون جیسے کیسانیات و رقیات و جرجانیات و ہارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہین کہ یہ امام محمد رح سے ایسی شہرت وکثرت روایت کو نہین پہونچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت وکثرت و روایت کو پہونچے ہین خواہ یہ کتابین سواے امام محمد کے دوسرون کی تصنیف سے ہون جیسے کتاب مجرد مصنفہ حسن بن زیاد کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہین اور اسی قسم سے کتب امالی ہین اور صورت املاء یہ کہ عالم بیٹھ گیا اور اسکے گرد شاگرد حلقہ کرکے قلم دوات کاغذ لیکر بیٹھے اور عالم نے اس مجلس مین جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگون نے لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ مین لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی - اور اسی قسم سے کتب نوادر ہین کہ متفرق طور پر روایات ہین جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر ہشام و نوادر ابن رستم وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہین کفوی رح نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اسواسطے شمار کرتے ہین کہ یہ اصول سے مخالف ہوتے ہین - مترجم کہتا ہی کہ اصول سے مخالف ہونا ضرور نہین ہی بلکہ روایت بطریق ندرت ہی یعنی آنکہ دوسرے شاگردون سے متابعت نہین پائی جاتی ہی اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہین مثلاً اگر کسی نے حالت حیض مین اپنی جورو سے وطی حلال جانی تو شمس الائمہ نے کہا کہ تکفیر ہی اور نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہی کہ تکفیر نہین وہو الصحیح کذا ذکرہ القاری - اور عموماً متقدم مسائل ظاہر الروایۃ ہین پھر اگر ظاہر الروایۃ ہین نہ غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہین - طبقہ ثالثہ مسائل فتاوی ہین اور انکو واقعات بھی کہتے ہین یعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہوئی جسکا حکم ان ائمہ ثلثہ رح سے مروی نہین ہی پس یہ مسائل وہ ہین کہ جنکے احکام کو امام محمد رح کے شاگردون یا شاگرد کے شاگردون نے یا انکے بعد والون نے استنباط کیا ہی کذا ذکرہ الکفوی اور معنی یہ ہین کہ امام محمد وغیرہ کے شاگردون کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتا پیش ہوا جسمین کوئی

روایت ان اماموں مین سے کسی امام سے اسکے پاس نہین ہی تو انھون نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد
کے لائق ہی خواہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ اسکے بعد والون مین سے ہو کسی زمانہ مین ہو اسکے اجتہاد کا اعتبار کیا۔
گویا زمانہ کا انھین اعتبار نہین ہی اور مترجم کہتا ہی کہ یہی صحیح ہی کیونکہ کبھی زمانہ لاحق مین ایسا ہوتا ہی جو سابق مین نتھا
کیونکہ یہ علم محض فضل الٰہی ہی و قد قال تعالیٰ وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمہم شاہدین
ففہمناہا سلیمان الآیہ۔ پس سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھا کہ اسکو حکم صواب کی تفہیم کر دی۔ حالانکہ داؤد علیہ السلام
والد سلیمان علیہ السلام تھے اور یہ بہ دلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع متعہد ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ کفوی رح نے کہا کہ اول کتاب
جسمین نوازل و واقعات جمع کیے گئے نوازل فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی معروف بامام الہدی رح ہی جسمین
فتاوی مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ و شیوخ مشائخ مثل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحیی وغیرہ
کے جمع کیے اور اپنے مختارات بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار یہ ہی اور واقعات مین یہ کتاب اصل ہی پھر واقعات ناطفی و
مجموع النوازل وغیرہ۔ پھر دیگر مشائخ نے ان فتاوی کو اصول کے ساتھ مختلط جمع کر دیا جیسے جامع قاضیخان و خلاصہ وغیرہ کتب فتاوی
مین اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط مین کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر نوادر
پھر فتاوی لکھے ہین۔ مترجم کہتا ہی کہ شیخ رضی الدین سرخسی رح کی تصنیع شاہد ہی کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایۃ
مین ہی وہ مقدم ہی پھر نوادر ہین پھر فتاوی ہین۔ اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاوی سے مراد صرف وہ مسائل واقعات
و نوازل ہین جو مشائخ نے استخراج و استنباط کیے جنمین کوئی روایت اماموں سے نہین ہی پس فتاوی قاضیخان
یا فتاوی عالمگیری کو جو فتاوی کہتے ہین مجازاً باعتبار اسکے کہ انمین مسائل فتاوی مختلط ہین ورنہ درحقیقت انمین
مسائل اصول و فتاوی دونون ہین۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایۃ مین نہو ولیکن نوادر مین ہو تو فتاوی
سے مقدم کرکے نوادر کو لینا متعین ہوگا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت مین ہی کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایۃ مین نہو اور
غیر ظاہر الروایۃ مین ثابت ہو تو اسی طرف مصیر متعین ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہی یا جسکو قوت اجتہادیہ
اسکے لیے بھی ہی اور صحیح احتمال اول ہی اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایۃ تلامذہ ائمہ رحمہم اللہ مین تو انکے اجتہاد پر
بہ نسبت متاخر زمانہ کے قوت اجتہادیہ والے کے زیادہ اعتماد ہوگا۔ جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایۃ مین راوی نے
روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اسکے ثبوت مین تامل ہی اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے اگاہ نکیا
تو اعتماد کی وجہ صاحب قوت اجتہادیہ کے حق مین ساقط ہو گئی پس اسپر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام مین لاوے
فافہم۔ پھر واضح ہو کہ اکثر اصول ان دیار و اعصار مین مفقود ہین اور اگر کہین پائے جاتے ہین تو متداول و
متواتر نہونے سے حکم متواترات مین نہین خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار مین پس ضرور ہی کہ کتاب معتبر مشہور
بھی ہو لہذا علی قاری رح نے تذکرۃ الموضوعات مین لکھا کہ قواعد کلیہ مین سے یہ ہی کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا
اور مسائل فقہیہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہین جائز ہی مگر انھین کتابون سے جو متداول ہون کیونکہ جو متداول نہون
انمین زندیق و ملحدون کے موضوع ملا دینے سے امن نہین ہی بخلاف کتب محفوظہ کے کہ انکے نسخہ صحیح متعدد و متداول

ہاتھ ہوتے ہین انتہی - کفوی رح کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہید رح اِس زمانہ مین مفقود ہی لیکن
منتقی سے جو مسائل کسی معتمد کتاب مثل محیط سرخسی وغیرہ مین منقول ہین وہ متداول ہین اور محیط برہانی جو محیط سرخسی
سے مقدم ہی وہ بھی مفقود ہی چنانچہ ابن نجیم مصری رح نے بعض مسئلہ وقف کے رسالہ مین اپنے بعضے معاصرین پر رد کرنیکے
طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہی کیونکہ محیط برہانی مفقود ہی جیسا کہ ابن امیر الحاج
نے شرح منیۃ المصلی مین تصریح کی ہی اور بر تقدیر یکہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اِس زمانہ والون مین سے کسی کو نہین
ملی تو بھی اِس سے فتوی ونقل جائز نہین ہی جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضا مین مصرح ہی انتہی - فتح القدیر کتاب القضا
مین ہی کہ اصولیین کی راے اِس امر پر جمی ہی کہ مفتی وہی ہی جو مجتہد ہوا اور جو مجتہد نہین اقوال مجتہد یادرکھتا ہی تو وہ مفتی نہین
ہی اِس سے جب سوال کیا جاوے تو اُسپر واجب ہی کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کردے
اِس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ مین جو موجودہ لوگون سے فتوی لیا جاتا ہی یہ فتوی نہین بلکہ مفتی کے کلام کا نقل ہی
کہ سوال کرنے والا اُسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اُسکی نقل کا طریقہ دو باتون مین سے ایک ہی یا تو اِس ناقل کی
کوئی سند ہو یا کسی ایسی کتاب معروف سے لیوے جو ہاتھون ہاتھ متداول رہی ہو جیسے امام محمد بن الحسن
کی کتابین اور مانند اُنکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابین اپنے مصنفین سے بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہین ایسا ہی
رازی رح نے ذکر کیا ہی و علی ہذا اگر ہمارے زمانہ مین بعض کتابین نوادر کی پائی گئین تو جو مسائل اُنمین ہین اُن کو
امام ابو یوسف یا امام محمد کیطرف نسبت کرنا جائز نہین ہی کیونکہ وے ہمارے زمانہ مین ہمارے دیار مین نہ مشہور ہین اور
نہ متداول ہین - ہان اگر نوادر سے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہدایہ و مبسوط مین پائی جاوے تو یہ اعتماد اِس کتاب
مشہور پر ہوگا - پھر فتوی دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ یادرکھتا ہی اور حجت نہین پہچانتا اور نہ اُسکو اجتہاد
و ترجیح کی قدرت ہی تو وہ اُنمین سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتوی پوچھنے والے کے لیے بیان کردے سو پوچھنے والا
اُنمین سے وہ قول اختیار کریگا جو اُسکے دل مین سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع مین مذکور ہی
اور میرے نزدیک تو فتوی دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہین ہی بلکہ یہ کافی ہی کہ اُنمین سے کسی قول کو
حکایت کردے کیونکہ مقلد کو اختیار ہی کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے - انتہی مترجما - مترجم کہتا ہی کہ اِس کلام سے کئی
باتین معلوم ہوئین ازانجملہ یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتوی بنانا جائز ہی جو مجتہدون کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہو اور اُسکو
دلائل نہ معلوم ہون اور نہ ترجیح کی قدرت ہو - ازانجملہ بعض جوامع کا قول مشعر ہی کہ فتوی دینے والا مختلف اقوال
نقل کردے تو فتوی لینے والے کو اختیار ہی کہ اپنی راے مین جسکو صواب جانے اُسکو اختیار کرے پس ایسے شخص
کی راے کا بھی اعتبار ہی جو مجتہدون کے اقوال سبھی نہ جانتا ہو - ازانجملہ قول ابن الہمام رح کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے
تقلید کرلے مشعر ہی کہ فتوی دینے والا خود ایک قول کو اختیار کرکے اُسکو حکایت کردے اور یہ کوئی قید نہین لگائی
کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یا پوچھنے والے کے حق مین جو قول بہتر ہو یا جو اُسکے حق مین نافع ہو یا وہ
قول امام رح کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ ظاہر کلام یہی ہی کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل یہان

نہیں فرمائی کہ جو قول اس فتوی دینے والے نے آج اختیار کیا ہے کل کے روز دوسرے فتوی میں یہی قول لکھے یا جائز
ہے کہ دوسرا قول لکھے ولیکن تنقیح وغیرہ کی بحث میں فی الجملہ تحقیق لکھی ہے اور مراد رازی رح سے شیخ ابوبکر الرازی الجصاص
ہیں چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے جنہ میں منقول ہے کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب میں ہو جسکے نسخے
متداول ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے اسکو جائز ہے کہ کہے کہ فلان کا یہ قول اور فلان کا یہ مذہب ہے اگرچہ اسنے
کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابیں اور امام مالک رح کی موطا اور مانند انکے اصناف علوم میں کتابیں
مصنفہ متداولہ ہیں کیونکہ ان کتابوں کا ایسی صفت پر ہونا بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہے اور ایسے حال میں اسناد
کی ضرورت نہیں ہوتی ہے انتہی مترجما اور نوازل فقیہ ابو اللیث میں ہے کہ شیخ ابو نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے یہاں
چار کتابیں ہو پہنچیں نوادر ابراہیم بن رستم وخصاف کے ادب القاضی اور مجرد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہمکو
روا ہے کہ ہم ان کتابوں سے فتوی دیں تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے بصحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب پسندیدہ
ہے اور رہا فتوی دینا تو میری رائے میں نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتوی دے جو فہم میں نہ آیا اور نہ چاہیے کہ
لوگوں کے بوجھ اٹھا دے ہاں اگر ایسے مسائل ہوں کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور وظاہر ہوں تو مجھے امید
ہے کہ انپر اعتماد صحیح ہوگا انتہی مترجما - پھر واضح ہو کہ منتقی حاکم شہید ومحیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت پہونچ چکی
تو انکا اثر موجود نہیں اور اگر اب کوئی دعوی کرے کہ یہ کتاب وہی ہے تو اعتماد نہیں ہو سکتا اس جہت سے کہ
تواتر درمیان میں منقطع ہو گیا ہاں جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر منتقی ومحیط مذکور سے کسی کتاب میں کچھ
نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر ومتداول ہے اور خود معتمد ہے تو اس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہے کہ منتقی میں
یہ قول تھا جو اس کتاب میں مذکور ہے اور ایسی ہی کتب امام محمد رح ہمارے زمانہ میں مثل ہدایہ ووقایہ وعالمگیری وغیرہ
کے مشہور ومتداول نہیں ہیں ولیکن اصل یعنی مبسوط امام محمد رح سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں مذکور
ہیں یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات میں مذکور ہیں یا ہدایہ واسکی شروح وشرح وقایہ وغیرہا میں منقول ہیں
انپر متواتر اعتماد ہے - اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ وفقہاء نے تسہیل حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کیں
جو بنام متون مشہور ہیں اور انہیں التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہو اور یہی اکثر ہے
یا کلیہ ہے خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا - اور حق یہ ہے کہ ائمہ مشائخ نے مذہب حنفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام اعظم وامام
ابو یوسف وامام محمد قرار دیا ولیکن بعض فقہاء نے جو آخر زمانہ میں ہوئے امتیاز کا قصد کیا ولیکن فتوی مختلط ہے و
سیاتی الکلام فیہ - پھر ان متون کو مذہب کے لیے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ میں اس سے چارہ
نہیں ہے - فاضل علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ متون سے مراد جمیع متون نہیں ہیں بلکہ وہ مختصرات جنکو ایسے
حذاق ائمہ علماء وکبار فقہاء نے تالیف کیا جو علم وزہد وفقہ میں اور روایت کرنے میں ثقہ مشہور ومعروف
امام طحاوی وکرخی وحاکم شہید وابو الحسن قدوری اور جو اس طبقہ میں تھے پھر پچھلے علماء کا اعتبار ہے یا انہوں
نے وقایہ پر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ [illegible] ہجری نے کنز الدقائق پر اور ابو الفضل مجتہد ومولف

[illegible]

مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد متوفی شلکلہ ہجری کی کتاب مختصر القدوری پر بڑھا ہوا ہی اس جہت سے کہ لوگون نے ان کتابون کے مولفین کی بزرگی اور مسائل معتمدہ لانے کا التزام جان لیا ہی پھر انمین بھی زیادہ مشہور و معتمد وقایہ و کنز و مختصر قدوری ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ ہدایہ کا ذکر اسواسطے نہین کیا کہ وہ متن نہین ہی بلکہ شرح ہی اور تمام متن کے مشہور رہی اور ان متون مذکورہ کے لیے ہدایہ گویا اصل ہی کیونکہ ان متون مین سب سے زیادہ معتمد مشہور وقایہ ہی اسکی خود تصریح موجود ہی کہ یہ مسائل ہدایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے ملخص کیے ہین لہذا نام اس کا وقایۃ الروایہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہی۔ ثم قال ہذا الفاضل ما حاصلہ اور یہ جو مشہور ہوا کہ متون صرف اصل مذہب و ظاہر الروایہ کے لیے موضوع ہین تو یہ حکم کلی نہین کیونکہ اکثر ارباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہین جو مشائخ متقدمین کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہی جیسے حوض عشر فی عشر یعنے وہ در دہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب مین نہین ہی اور یون ہی یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابو حنیفہ ہین یہ حکم تو اکثری بھی نہین ہی کیونکہ بہت انھون نے مسئلون مین صاحبین کا مذہب لیا جبکہ وہ راجح پایا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ مین ہی۔ اقول تحقیق وہ ہی جو ہمنے متقدم ذکر کیا کہ مرجح اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہی اور چارہ نہین ہی کہ مذہب مین تخریجات مشائخ داخل کیے جاوین جبکہ واقعات و نوازل کا سانح ہونا جاری ہی پس جبکہ امام اعظم رح کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو اسکے داخل مذہب حنفیہ ہونے مین کچھ شک نہین ہی پس جب انکو داخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہو یا کسی ضرورت عارض سے اسپر فتوی ہو تو اسکا مذہب ہونا اولی ہی وہما قال ہذا الفاضل اور انھون نے ذکر کیا کہ جو متون مین ہی متقدم ہی اسپر جو شروح مین ہی اور جو شروح مین ہی وہ مقدم ہی اسپر جو فتاوی مین ہی پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہین جب انمین کوئی مسئلہ ہو اور اسکے مخالف شرح مین ہو تو متن متقدم ہوگا ایسے ہی فتاوی کی مخالفت پر شرح مقدم ہو گی۔

قال المترجم حق یہ ہی کہ یہ ان شروح کا حکم ہی جو ائمہ مشائخ مانند طحاوی و حلوائی وغیرہ نے اصول کی شروح مین قیود سے استخراج کیے اور بیشتر یہ مستخرجات دوسرے مواقع مین مصرح ہوتے ہین اور شامی رح نے رد المحتار مین کہا کہ مذہب سے مراد وہ ہی جو ظاہر الروایہ کی کتابون مین مذکور رہو انتہی یہ اصطلاح خاص ہی۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول مین ہی وہ شروح پر مقدم اور جو شروح مین ہی وہ فتاوی مشائخ پر مقدم ہی پھر چونکہ بجائے اصول کے یہ متون قائم ہوئے تو اصل مذکور مین تغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی۔ پس مراد شروح سے یہ شروح متداولہ نہین اور فتاوی سے یہ کتب مراد نہین جو فی الحال بنام فتاوی معروف ہین اور یہ کیونکر ہو سکتا ہی حالانکہ مثلاً فتاوی عالمگیری جامع روایات اصول و متون و فتاوی ہی حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد و ہدایہ و کنز وغیرہ کی تصریح موجود ہی اور ان متون کی شروح مین اکثر فتاوی قاضیخان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہی لکن فلیتامل فیہ حتی ینظہر لک حقیقۃ الحال۔ پھر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی کی نقل کے بعد کہا کہ تقلید کر وقت ہی کہ جب تصحیح صریحی طبقہ تحتانیہ مین نہ پائی جاوے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاف قول کی صریح تصحیح نیچے کے

کہ دلیل معلوم ہو

قول امام رح کا خا

طبقہ والے نے بنا کی ہو - اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے رد المحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی رح
نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملی نے فتوی دیا کہ کل ترکہ چچا کی
بیٹی کا ہو حالانکہ متون کے خلاف ہو تو شامی رح نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون مین ہو وہ التزاماً صحیح ہو
اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقوی ہوتی ہو اور جو خیر الدین رملی نے فتوی دیا اسکی صریح تصحیح جامع المضمرات
مین مذکور ہو اور یہ بھی بیان تصریح موجود ہو کہ جو متون مین اس مسئلہ مین ہو اور جو رملی رح نے فتوی دیا دونون ظاہر الروایۃ
مین ہین پس جہان ایسا ہو وہان ہم پر اسکی اتباع لازم ہو جسکی تصحیح صریح کی گئی ہو - انتہی ملخصاً پس حاصل یہ ہوا کہ متون سے
خلاف اگر طبقہ تحتانی مین تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہو قال المترجم میرے نزدیک
علامہ شامی سے یہان سہو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہو اور مجھے اس کلام مین دو وجہ سے نظر ہو اول یہ کہ تصحیح صریح
اقوی از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی مین غیر مسلم ہو کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا اور یہ بھی
تصحیح ہو اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہو گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ موکد ہو بہ نسبت خالی تصحیح
کے اور التزام کے معنی یہان یہ نہین ہین کہ جو مطابقت و صریح کے مقابل آتا ہو جیسا کہ شامی رح کے کلام سے ظاہر ہوتا ہو
تا کہ لازم آوے کہ یہان متن سے تصحیح بدلالۃ التزام سمجھی جاتی ہو اور جامع مضمرات مین تصحیح بدلالۃ مطابقی صریح ہو پس وہ
اقوی ہو بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح مین یہ ہین کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہو کہ ہر قول
وہ لاوے جو صحیح ہو پس محصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات مین اپنے قول کو صحیح کہا
پس یہ اس سے قوی ہرگز نہین ہو بلکہ برعکس ہو نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہین ہو کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت
مین معتبر ہو - بالجملہ مخالفت تصحیح کی صورت مین جو تفصیل ہو وہ قاعدہ و فتوی مین آتی ہو

فصل فتوی اور اسکی کیفیت وطریقہ و اقسام مفتی اور علامات اشارہ وکن کتابون سے فتوی دینا نہین جائز ہو

واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال و وقائع معمولی و غیر معمولی نہین جانتے ہین انپر فرض ہو کہ مفتی سے دریافت
کرین اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہو اگرچہ ایمان اجمالی کافی ہو پھر بہ نسبت ارکان اسلام تفصیلی بتفصیل
اقرار کرے پھر مثلاً نماز کے عملی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور
اپنے وقت پر دریافت کرے اور مسلم کے اعمال مہمل بلا حکم شرعی نہین چھوڑے جاوینگے اور جیسے عامی پر پوچھنا فرض
ہو عالم پر بتلانا بھی ضرور ہو بتفصیل و شرائط مذکورہ کتب فقہ - پھر مفتی درحقیقت مجتہد ہو کما مر من الفتح اور ہر زمانہ
اسلام کا اس امر کو مقتضی ہو کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہو کہ نوازل جدیدہ کا حکم با لقیاسہ و بالاعتبار معلوم کرے اگرچہ
اس سے زائد نہو مثلاً ریل کی حدوث سے اسپر نماز پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہو اور نوٹ اور پلٹی و فروخت
ٹکٹ و غیر ذلک من کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہو اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہین ہین اور فقہاء نے شرط
کی کہ مفتی صریح جزئیہ لکھے جیسا کہ حموی رح نے حاشیہ اشباہ مین فوائد مصنف رح سے نقل کیا کہ قواعد و ضوابط سے
فتوی دینا حلال نہین ہو بلکہ یہی مفتی پر واجب ہو کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہو انتہی ترجمہ

[illegible] ہی ہوتا ہے اور مجتہد نہو اور وہ ناقل کلام مفتی ہے پس خود مقلد ہے لیکن اقوال مجتہدین محفوظ رکھتا ہے
القدیر سے گذرا و فی السراجیہ کسی کو فتوی دینا حلال نہین مگر اسوقت کہ علما کے اقوال اور جہان سے یہ اقوال
لیے ہین وہ ماخذ جانے اور لوگون کے معاملات کو پہچانے اور اگر صرف علمار (مجتہدین) کے اقوال جانتا ہے اور انکے ماخذ و مذاہب
نہین پہچانتا ہے تو اس صورت مین اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جاوے پس اگر وہ جانے کہ یہ علمار جنکا مذہب اسنے
اختیار کیا ہے سب متفق ہین تو مضائقہ نہین کہ یون کہدے کہ یہ بات جائز ہے یا یہ بات نہین جائز ہے اور یہ قول بطریق حکایت
ہوگا اور اگر ایسا مسئلہ ہے کہ جسمین ائمہ علمار مختلف ہین تو مضائقہ نہین کہ سب کو بیان کرے کہ یہ فلان کے قول مین جائز
اور فلان کے قول مین نہین جائز ہے اور یہ اسکو اختیار نہین کہ کسی کا قول اختیار کرکے اسی سے جواب دیدے تاوقتیکہ
وہ اسکے دلائل نہ پہچانتا ہو انتہی مترجما **اقول** فتح القدیر سے گذرا کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک سب کے اقوال
نقل کرنا واجب نہین بلکہ بعض کا قول نقل کردے کیونکہ مقلد مختار ہے جسکی چاہے تقلید کرلے۔ پھر واضح ہو کہ معرفت حجت
مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ اصول کتاب وسنت واجماع وقیاس سے جو دلائل ہر ایک کے قول کے لیے ظاہر ہوئے
ہین انکو پہچانتا ہو مع ان قواعد کے جنسے ان اصول مین راہ صواب حاصل ہوتی ہے۔ وجہ دوم یہ کہ اسقدر معرفت
دلائل غیر کافی ہو بلکہ خود اس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق جن دلائل سے اسنے استدلال کیا ہے جانتا ہو تو یہ امر بالکل متعذر ہے
اور سابق مین شمس الائمہ کردری سے رد المحتول مین گذرا کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ کسی کو میرا قول لینا حلال نہین
جبتک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے لیا ہے اور لکھا کہ صاحبین کو بعض مسائل مین امام رح کے قول کی دلائل ظاہر ہوئے
بلکہ امارات اسکے خلاف ظاہر ہوئے تو موافق حکم امام کے انھون نے اپنی راے پر عمل کیا کما مر مفصلاً پس یہ منادی ہے
کہ مجتہد سے خود اسکے دلائل پہچاننا ضرور نہین ہین بلکہ تتبع سے ماخذ معلوم کرنا کافی ہے پھر اگر دلائل نہ ظاہر ہون اور اسکو
قوت اجتہادیہ ہے تو اپنے قول کو یا ترجیح سے دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر ہونے پر اسی کو اختیار کریگا جبکہ مسلک
متحد ہو غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی از ابراہیم حلبی متوفی ۹۵۶ھ ہجری مین مسئلہ تعدیل الارکان نماز مین ہے کہ یہ توجیہ
ضرور معلوم ہو گیا کہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ طمانیت وقومہ وجلسہ ہر ایک واجب ہے۔ شیخ کمال الدین رح یعنی صاحب
فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ ہرگز لائق نہین ہے کہ آدمی مقتضاے دلیل سے عدول کرے جبکہ کوئی روایت بھی موافق
مقتضاے دلیل ہو انتہی مترجما۔ ظاہر ہوا کہ شیخ ابن الہمام کی مراد مقلد سے جسکو اختیار دیا کہ جس مجتہد کے قول پر
چاہے عمل کرلے وہ شخص مقلد ہے کہ دلیل نہ جانتا ہو صرف اقوال کا حافظ ہو۔ پھر یہ بھی قید نہین لگائی کہ مقلد مذکور
صرف امام اعظم رح کا قول اختیار کریگا بلکہ کہا کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے اور مخالفت کی علامہ خیر الدین رملی رح
نے کہ کتاب الشہادات فتاوی خیریہ مین کہا کہ مقرر ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فتوی نہ دیا جاوے وعمل نہ کیا جاوے
مگر بقول امام اعظم رح اور قول امام رح سے عدول کرکے صاحبین یا ایک یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جاوے
مگر بوجہ ضرورت کے انتہی مترجما اور فتاوی سراجیہ مین ہے کہ جب ہمارے اصحاب حنفیہ کسی امر پر متفق ہون تو
مفتی اسی پہ فتوی دے اور جب مختلف ہون تو ایک قول یہ کہ فتوی مطلقا یعنی خواہ عبادات ہون یا قضا وغیرہ

ہر باب مین امام اعظم رح کے قول پر ہی ہو
اور ایک قول یہ ہو کہ جب امام ابو حنیفہ رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف [illegible] جس قول پر چاہے
فتوی دے لیکن جب مفتی مجتہد نہو تو یہی اصح ہو کہ وہ امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے انتہی۔ حاوی قدسی میں
کہا کہ جب امام رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اسپر فتوی دے۔ اقول
ایسے مجتہدین ہونگا جو دلیل مین نظر کی لیاقت رکھتا ہو صرف اقوال مجتہدین کا حافظ نہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کلام مرتی
ایسے مقلدین ہی جو صرف اقوال کا حافظ ہو دلائل نجانتا ہو اور نہ لیاقت نظر ہو۔ اور اسی دونون پر تمام کاملین کے
اقوال متفق ہو جاتے ہین جیسا کہ ظاہر ہوگا۔ مولانا لجی رح متون بعد سنہ ہجری سنے کہا کہ جو شخص اسپر اکتفا کرے کہ اسکا
فتوی یا عمل موافق ہو جاوے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدون ترجیح نظر کے اقوال و وجوہ مین سے جسپر
چاہے عمل کرے تو اسنے جہل و خرق اجماع کیا انتہی مترجما یہ تو اہل نظر کے حق مین کہا ہو اور دوسرے مقام پر لکھا کہ لوگ
دو قسم کے درمیان ہین یا تو مقلد محض ہین یا مقلد جنکو نظر کی لیاقت ہو پس مقلد محض پر تو واجب اسکی اتباع ہو جسکو مشائخ
نے صحیح کہا ہو اور مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہو اور اسپر واجب یہ کہ اپنا عمل اسپر کرے جو اسکے نزدیک
مرجح ہو اور فتوی اسپر دے جو مشائخ نے صحیح کہا ہو کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہو جو اہل مذہب کے نزدیک
مذہب ہو انتہی مترجما۔ اشباہ۔ کتاب القضاء مین ہو کہ مفتی اسی پر فتوی دیگا جو اسکے نزدیک مصلحت واقع ہو جیسا کہ فتاوی
بزازیہ کی فصل المہر مین ہو۔ حموی رح نے کہا کہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہو اور رہا مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتوی دیگا خواہ فتوی
لینے والے کے حق مین اسمین مصلحت ہو یا نہو اور یہ بھی ہو سکتا ہو کہ مقلد مفتی مراد ہو اور یہ حکم اسوقت کہ مسئلہ مین دو قول
ہون اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اسکو ہر ایک قول پر فتوی کا اختیار ہو پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جو مستفتی کے
حق مین مصلحت ہو انتہی۔ اور بھی اشباہ مین ہو کہ وقف کے مسئلہ مین فتوی دینا اسی وجہ پر تعین ہو جو وقف کے حق
مین زیادہ نافع ہو جیسا کہ شرح مجمع و حاوی قدسی مین ہو انتہی۔ تصریح ہو کہ قوت نظر سے اصلح و انفع پر فتوی دے جو
لیاقت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظ اقوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول صحیح پاوے تو انمین البتہ اصلح و انفع پر فتوے
دے سکتا ہو پس جسکو اہلیت نظر ہو اسپر مطلقا امام اعظم رح کے قول پر فتوی دینا واجب نہین ہو لہذا اشباہ کتاب القضاء
مین ہو کہ جو مسائل متعلق باب قضاء ہین وہان اختلاف مین فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہو کما فی القنیہ والبزازیہ
انتہی۔ شرح الاشباہ بیری زادہ مین ہو کہ شہادات مین بھی فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہو اور سترہ مسائل مین
زفر رح کے قول پر فتوی ہو جنکو مین نے علیحدہ رسالہ مین تحریر کیا ہو۔ انتہی۔ اقول یہ بھی خلاف کلیہ مذکورہ کے
اسی صورت مین ہو کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے وقف بحر الرائق مین کہا کہ جب
مسئلہ مین دو قول ایسے ہون کہ دونون کو صحیح کہا گیا تو قضاء و فتوی دینا دونون مین ہر ایک پر جائز ہو انتہی۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصلح و انفع کی رعایت واجب نہین ہو بلکہ مستحب ہو۔ و فی قضاء الفوائت من البحر جبکہ مسئلہ
ظاہر الروایہ مین نہو اور دوسری روایت مین ہو تو اسی طرف مصیر متعین ہوگی انتہی۔ اقول یہ مقلد کے حق مین تو ظاہر ہو

اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب در رکھتا ہو بلکہ ترجیح وتصحیح کی لیاقت ہو تو اسپر بھی یہ واجب ہی کہ روایت مذکور کو لیوے
زنی علیۃ المستملی نی بحث التیمم عبارات مین علماء نے امام اعظم رح کے قول پر مطلقاً فتوی رکھا ہی اور یہی استقراء سے بھی
معلوم ہوا لیکن یہا سوقت تک کہ کوئی روایت امام رح سے موافق قول مخالف نہو جیسے ماء مستعمل کی طہارت مین اور
سوا اسے نبیذ تمر نہ ہونے کی صورت مین فقط تیمم پر اکتفا کرنے مین انتہی - اقول اور جیسے فارسی مین قرأت کرنے مین
ہی ولیکن قرارت قرآن عند القصور مین فتوی امام محمد رح کے قول پر ہی کما فی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہین - پس بنابر
قاعدہ مذکور کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتون مین امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے اور حق اشبہ بفقہ یہ ہی کہ مقلد
پر لازم ہی کہ وہ ایسی صورت مین امام رح کا قول اور جسپر فتوی ہی دونون بیان کردے پھر مستفتی اپنے واسطے اختیار
کرلے اسکی وجہ دو امر ہین اول آنکہ مجتہدین متاخرین نے کسی قوت دلیل یا ضرورت سے امام رح کے قول سے رجوع
کرکے دوسرے قول پر فتوی دیا اور یہ خلاف مذہب حنفیہ نہین ہی اور مقلد کو یہ ادراک نہین تو لائق ہی کہ اسکو لیا جاوے
اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ مین امام رح کے قول پر فتوی دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرلے اور اس زمانہ کا فی الجملہ
مجتہد موافق تصحیح مشائخ کے فتوی دے تو اختلاف عوام سے فوراً فتنہ ہوگا فافہم واللہ تعالی اعلم - فی البحر فی مصرف
الزکوۃ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہی کہ ظاہر الروایۃ ڈھونڈھی جاوے اور اسی کی طرف رجوع ہو وفی البحر فی الرضاع
اور جب فتوی مختلف ہو تو جو فتوی موافق ظاہر الروایۃ ہو وہی مرجح ہوگا - وفی البحر فی قضاء الفوائت جب تصحیح وفتوی
مختلف ہو تو جو فتوے موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح ہی انتہی - اقول یہ صریح ہی کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہی اور
واضح ہو کہ مقلد محض جسکو لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایہ دریافت کرنے کی بھی نہو وہ داخل اہل نظر ہی یا نہین اور
فتوی دے سکتا ہی یا نہین - وفی شرح الاشباہ لبیری زادہ نقلاً عن شرح الہدایہ لابن الشحنہ جب حدیث صحیح ہو جاوے
اور وہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے اور یہی اسکا مذہب ہوگا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی
ہونے سے خارج نہوگا کیونکہ امام اعظم رح سے یہ قول صحت کو پہونچا ہی کہ امام رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے
صحیح پہونچ جاوے تو وہی میرا مذہب ہی انتہی مترجما - علی قاری رح کے رسالہ تزئین العبارۃ لتحسین الاشارہ مین ہی
کہ بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کہا والعاشر من المحرمات الاشارۃ بالسبابۃ کاہل الحدیث - یعنی حرام امور مین سے
دسوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہی مانند اہل حدیث کے یعنی تشہد کے آخر مین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے
وہ جماعت کرتی ہی کہ جنکو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہی اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے خطاے
عظیم وجرم جسیم ہی اور منشاء اسکا یہ واقع ہوا کہ کیدانی علم المنقول کے قواعد اصول ومراتب فروع سے جاہل ہی
اور اگر یہ نہوتا کہ ہم اسکی طرف نیک گمان کرین اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کرین تو بیشک اسکا کفر صریح
وارتداد صحیح ہوتا سو کیا کسی مومن کو حلال ہی کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسطرح ثابت
ہو کہ نقل مین قریب بتواتر پہونچا ہو اسکو وہ حرام بتلاوے اور جس فعل کو عامۂ علماء برابر طبقہ بطبقہ بزرگون کا کرنا
[illegible] ہی تو یہ ہو کہ ہمارے امام اعظم رح نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہین کہ ہمارے قول کو لیوے

جب تک کہ اسکا ماخذ کتاب و سنت و اجماع امت و قیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث
صحیح ہو جاوے اور میرا قول اسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دیوار سے مار دو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو جب تجھے
یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رح سے کوئی نص نہ ہوتی تو آپ کے اتباع عوام و رکنا فضلاء کرام پر یہ
نہیں تھا کہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچا اور اسی طرح اگر امام رح سے نفی اشارہ
صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جاتا کہ باسناد
ثابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچا ہو فکیف کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے باسناد صحیح ثبوت ہوا
صریح اسی کے موافق امام رح سے منقول ہے پس جس نے انصاف اختیار کیا اور تعسف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی مراد
اہل مذہب سلف و خلف کی ہے اور جس نے اس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکابر ہے اگرچہ لوگوں کے نزدیک معدود
اکابر ہے انتہی مترجما۔ اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تزیین التزیین میں لکھا کہ یہ جسنے کہا کہ فتوی ترک اشارہ پر ہے
تو وہ مدعی ہے کہ میں مجتہد فی المسئلہ ہوں تو ایسے اجتہاد کا محل یہ ہے کہ امام رح سے مسئلہ میں دو روایتیں ہوں یا ایک
روایت امام رح سے اور دوسری روایت صاحبین رحم سے ہو اور اسکے باوجود بیان اصطلاح دلیل ترجیح کی ہے کیونکہ
ترجیح بلا مرجح اور تصحیح بلا مصحح قبول نہیں ہے پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاویں تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق
احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم و مطابق اقوال جمہور علماء امت ہو باوجودیکہ قائل کا یہ قول کہ فتوی ترک
اشارہ پر ہے معارض ہے بقول مشائخ معتبرین کہ فتوی اشارہ پر ہے اور نہیں خلاف کہ یہ سنت ہے انتہی مترجما پس صریح ہے
کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب و سنت و اجماع امت سے ترجیح دیجاوے بشرطیکہ عارف بدلائل ہو اور منجملہ وجوہ ترجیح کے
موافقت ہے اور دلیل مقدم ہوگی اور شیخ ابن الشحنہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسے بعض ائمہ
شافعیہ رح نے کہا کہ صلوۃ وسطی مذہب شافعی رح میں نماز فجر نہیں بلکہ عصر ہے کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہونچ گئی
اور شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے تو وہی میرا مذہب ہے لہذا مذہب یہی ہوا کہ وہ نماز عصر ہے
پھر اگر کہا جاوے کہ اسقدر معرفت دلائل کافی نہیں شاید کہ دلائل دیگر ہوں جنسے وقوف میسر نہیں ہوا۔ تو جواب
یہ کہ یہی بعینہ طبقہ اصحاب ترجیح پر وارد ہے کہ انہوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مرجوح کے دلائل ہوں جنسے
وقوف میسر نہیں ہوا تو باب ترجیح و تصحیح و فتوی کا انسداد ہو جائیگا و علی ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتوی نہوگا اور
جن مسائل کو مشائخ نے استنباط کیا وہ سب تقدم کے سوا سے متاخر کے مرجوح ہونگے والحق یہ سب مکابرہ ہے اور
شرع میں اسکا اعتبار نہیں ہے اور در مختار میں قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح قدوری سے لیکر لکھا کہ اگر تو کہے کہ علماء کبھی
اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں تو جواب میں کہونگا کہ عمل اسی طرح ہوگا جیسے
انہوں نے ان اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا تغیر عرف و احوال الناس کا اور جو زیادہ آسان ہو اور جسکا اثر معاملہ
ظاہر ہوا اور جسکی وجہ قوی ہے اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو ان امور کو درحقیقت تمیز کرسکے نہ گمان سے اور
... ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جسکو

انتہی مترجما پس یہ صریح ہے کہ ہر زمانہ میں ممیز حقیقی ضرور موجود ہوگا - اور پہلے گذرا کہ اگر نہو تو نوازل جدیدہ میں مسلمانوں کے افعال بدون شرع کے خارج از دائرہ اسلام رہجاوینگے اور یہ قول وہی کہیگا جو مفسد اسلام ہو فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

فصل - ردالمحتار میں شامی رح نے شرح اشباہ شیخ ہبۃ اللہ البعلی سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا کہ جائز نہیں فتوی دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہیں جیسے نہر الفائق وعینی کی شرح کنز اور درمختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جنکے مصنفین کا حال نہیں معلوم ہے جیسے ملا مسکین کی شرح کنز اور قہستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابیں ہیں جنمیں اقوال ضعیفہ منقول ہیں جیسے زاہدی کی قنیہ پس اس کتاب قنیہ سے فتوی دینا نہیں جائز ہے مگر جبکہ منقول عنہ اور اسکے سے لینا معلوم ہوجاوے پھر کہا اور لائق ہے کہ اشباہ والنظائر بھی انہی میں داخل کیجاوے کیونکہ اسمیں بھی وہ ایجاز تعبیر میں ہے کہ معنی سمجھ میں نہیں آتے مگر جبکہ اسکے ماخذ پر اطلاع ہوجاوے بلکہ اسمیں بہت سے مواضع ایسے ہیں جنمیں ایجاز مخل ہے چنانچہ جسنے حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے میں ممارست کی ہے اسکو یہ بات ظاہر ہے پس جب مفتی اسی پر اقتصار کرے تو بیخوف نہ ہو کہ غلط میں پڑجاوے تو مفتی کو ضرور ہے کہ اسکے حواشی وغیرہ کیطرف رجوع لاوے انتہی مترجما اور قول قاری رح گذر چکا کہ احادیث نبویہ ومسائل فقہیہ وتفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف انہیں کتابوں سے جائز ہے جو متداول ہوں اور یوں ہی قول الشیخ ابن الہمام دربارۂ نوادر کے سابق میں مذکور ہوا - وفی الاشباہ اصول فقہ میں جو حکم مذکور رہا اگر فروع میں اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہیں جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے علامہ شامی نے تنقیح فتاوی حامدیہ میں کہا کہ مقلد پر تو اتباع مذہب امام رح ہے اور ظاہر ہے کہ جو ان اموروں نے نقل کیا وہ امام رح کا مذہب ہے نہ وہ جو ابو المکارم رح نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہے اور ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہے اور رہا قہستانی یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ جارف سیل وحاطب اللیل کی طرح ہے خصوصاً جبکہ وہ زاہدی معتزلی کی کتابوں سے استناد کرتا ہے انتہی اس سے بڑھکر علامہ علی قاری نے رسالہ شم العوارض میں مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تضعیف نقل کی - بالجملہ نہر الفائق وشرح الکنز للعینی اور درالمختار اور اشباہ ونظائر وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل افتاء نہیں ہیں اور شرح کنز ملا مسکین وجامع الرموز قہستانی وشرح نقایہ ابو المکارم بوجہ عدم اعتبار مصنف واجتماع نقل ضعیف کے قابل افتاء نہیں ہیں - وقال الشامی رح فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ زاہدی کی نقل معارض نقل معتبرات مذہب حنفیہ نہیں ہے چنانچہ ابن وہبان رح نے کہا کہ صاحب قنیہ جو مخالف قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نہوگا تاوقتیکہ غیر سے تائید نہو اور ایسا ہی نہر الفائق میں ہے انتہی مترجما پس قنیہ وحاوی زاہدی ومجتبی شرح قدوری وزاد الائمہ وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہیں اور شامی نے حاشیہ ابو السعود رح بر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاوی ابن نجیم وفتاوی طوری کا نقل کیا اور کشف الظنون میں مولانا برکلی رح سے عدم اعتبار سراج الوہاج شرح قدوری مؤلفہ ابوبکر بن علی حدادی متوفی سنہ ۸۰۰ھ کا اور عدم اعتبار مشتمل الاحکام فخر الدین رومی کا اور فتاوی صوفیہ نقل کیا اور عبد القادر بدایونی نے شیخ حاتم سنبھلی سے عدم اعتبار فتاوی ابراہیم شاہی کا نقل کیا اور ایسی ہی

غیر معتبر وا ہی کتاب خلاصہ کید انی ہے کما بسط فی ذلک الفاضل العلامۃ اللکنوی رحمہ اللہ تعالی اور کہا کہ جو کتابیں غیر معتبر
ہیں خواہ بوجہ انکے مولفین کا حال معلوم ہونے کے یا مصنفین کا اعتبار نہونے کے یا بوجہ رطب و یابس جمع
ہونے کے یا کسی اور وجہ سے غرض جو کتابیں کسی وجہ سے غیر معتبر ہیں انکا حکم یہ ہے کہ جو آئین صاف ہو وہ لیا جاوے
اور جو مکدر ہو ترک کیا جاوے اور جو انمین سے لیا جاوے وہ بعد تامل وفکر غائر و لحاظ عدم مخالفت اصول و
معتبرات کے لیا جاوے۔ قال المترجم اور مین نے دیکھا کہ باوجود ایسے لحاظ کے بھی بعض مسئلہ مین دھو کا کھایا گیا
چنانچہ عالمگیریہ مین قنیہ سے اجارات مین یہ مسئلہ لکھا کہ اگر کسی شخص کو اجیر کیا کہ میرے واسطے سحر کا تعویذ یعنی جادو
کا تعویذ لکھے تو جائز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ مین نے مقدمہ فتاوی ہندیہ مین تنبیہ کردی کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ
مسئلہ لکھا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے پس بمنزلہ ایسکے ہوا کہ اشعار لکھدے یا کسی درخت کی شکل بناوے
اور ہمارے نزدیک جادو ٹھیک ہے اور یہ اجارہ باطل ہے اور کتاب تقریر و اصل عقائد مین اعتبار مقائسہ تحقیق کا موقع
ہے پس ظاہر ہوا کہ ان کتب غیر معتبرہ سے اخذ مسائل مین بہت تامل اور اصول و فروع پست اہل اعتزال کے عقائد
وغیرہ کے نظر چاہیے ہے اور اس آخر زمانہ کے لوگون مین یہ بہت ہوا ہے کہ انھون نے زاہدی کے قنیہ وغیرہ سے کثرت
سے مسائل لیے ہین ونسأل اللہ تعالی الحفظ والعصمۃ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ پھر فاضل مرحوم نے ذکر
کیا کہ علی قاری رح نے تذکرہ موضوعات مین یہ روایت لکھی من قضی صلوۃ من الفرائض فی آخر جمعۃ من رمضان
کان جابرا لکل فائتۃ فی عمرہ الی سبعین سنۃ اور لکھا کہ یہ روایت باطل ہے اسکی کچھ اصل نہین ہے پھر کہا کہ صاحب نہایہ
و دیگر شراح ہدایہ جنھون نے اسکو نقل کیا انکی نقل کا کچھ اعتبار نہین ہے کیونکہ وے کچھ محدث نہین ہین اور نہ انھون
نے مخرجین مین سے کسی کے طرف اسناد کی انتہی فاضل مرحوم نے کہا کہ قاری رح کے اس کلام مین ایک افادہ خوب ہے
وہ یہ کہ فقہ کی کتابین اگرچہ مسائل فرعیہ کی راہ سے معتمد ہون اور مصنف بھی معتمد فقہا مین سے ہون تاہم جو احادیث اُنمین
منقول ہون انپر اعتماد کلی نہین ہو سکتا اور ان کتابون مین ہونے سے انکے ثبوت کا جزم نہ ہوگا چنانچہ بہت سی
احادیث کتب معتبرہ مین مذکور ہین حالانکہ یہ احادیث موضوع بنائی ہوئی ہین ہان اگر مصنف محدث ہو یا فقیہ ناقل
ہو تو اعتماد ہو سکتا ہے اور بھید یہ ہے کہ ہر فن کے لیے اللہ تعالی نے خاص مرد پیدا کیے۔ جیسے بعض محدث صرف ذکی
ہوتا ہے ویسے ہی بعض فقہ والے کا حصہ صرف روایات کا ضبط ہے بدون اسکے کہ حدیث مین اسکو مہارت ہو تو ہم
واجب ہے کہ ہر شخص کو اسکے مرتبہ و منزلت پر رکھین انتہی ملخصا کل ذلک من مقدمۃ عمدۃ الرعایہ۔

فصل علامات فتوی و ترجیح۔ خزانۃ الروایات قاضی جگن گجراتی مین جامع مضمرات یوسف بن عمر صوفی سے نقل ہے
کہ علامات افتار سے قولہ علیہ الفتوی اسی پر فتوی ہے۔ وبہ یفتی۔ اسی پر فتوی دیا جاوے گا۔ وبہ یعتمد اور اسی پر
اعتماد کیا جاوے وبہ ناخذ۔ ہم اسی کو لیتے ہین۔ وعلیہ الاعتماد۔ اسی پر اعتماد ہے۔ وعلیہ العمل الیوم۔ اور اسی پر عمل
ان دنون ہے وہو الصحیح وہو الاصح۔ اور یہی صحیح ہے اور یہی اصح ہے وہو الظاہر وہو الاظہر اور یہی ظاہر ہے اور یہی اظہر ہے
... وہو الارشد ... وہو الاوجہ یہی اوجہ ہے انتہی اشبہ کے معنی

زیادہ مشابہ بمنصوص از راہ درایہ اور راجح بدرایہ تو اسی پر فتوی ہوگا۔ بزازیہ - ازانجملہ یہ جری العرف - اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا۔ وھو المتعارف یہی متعارف ہی۔ وبہ اخذ علمائنا - اسی کو ہمارے علمار نے لیا ہی۔ طحطاوی ان الفاظ مین بعض سے بعض زیادہ موکد ہین چنانچہ صحیح واصح واشبہ سے فتوی موکد اور اِن سے بہ یفتی موکد ہی اور اصح بڑھکر صحیح سے اور احوط بڑھکر احتیاط سے - الفتاوی الخیریہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو اصح کہا تو صحیح پر دونون متفق ہین اسی کو لینا اولی ہی۔ من الغنیہ شرح المنیہ - فی آداب المفتی ایک کتاب معتمد مین ایک روایت کو کہا کہ اصح واولی وارفق ومانند اسکے تو مفتی چاہے اسپر فتوی دے اور چاہے اُسکے مخالف روایت پر - اور اگر روایت کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتوی یا بہ یفتی تو اِسکے مخالف روایت پر فتوی نہین دے سکتا مگر جبکہ مثلاً ہدایہ مین ہو کہ ھو الصحیح اور کافی مین اِسکے خلاف کو کہا کہ ھو الصحیح تو مفتی کو اختیار ہی پس وہ روایت لے جو اُسکے نزدیک اقوی واَلیق واصلح ہو الدر المختار - اصح مقابل صحیح و مقابل ضعیف ہی لیکن شرح اشباہ بیری زادہ مین ہی کہ ہمنے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو پایا کما فی شرح المجمع ۱۲ - شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ وفوائد - مفہوم الروایہ حجت ہی غایۃ البیان - بلا خلاف معتبر ہی مفہوم مخالف روایہ کما قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہی کما فی حدود النہایہ - من جامع الرموز - لفظ قالوا ایسے حکم مین کہتے ہین جسمین مشائخ کا اختلاف ہو کما فی غصب النہایہ ومفسد الصلوۃ عنایہ وبنایہ اور صاحب ہدایہ کی عادت ہی کہ ایسے موقع مین قالوا کہتے ہین کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم وصرح بہ التفتازانی رح فی حواشی الکشاف فی آیۃ الصوم - عامہ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجماعۃ - یجوز یعنے جائز ہی کبھی بمعنی صحیح ہی اور کبھی بمعنی حلال ہی من شرح المہذب للنووی - لہذا کبھی بعض مکروہ طریقہ سے نماز کو کہتے ہین کہ جائز ہی حالانکہ مراد نفس صحت ہی بدون خیال کراہت کے جیسے کہا کہ جائز بیع العصیر ممن یتخذہ خمرا حالانکہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہی - حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی مین ہی کہ جواز کبھی بولا جاتا ہی اور مراد اس سے وہ جو شرعا ممنوع نہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہی انتہی شرنبلالی رح کے رسالہ عقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید مین بعض عبارات منیہ المفتی سے بحث مین کہا کہ یا اس عبارت مین جواز بمعنی حلال ہی اور کسی امر وعقد کے نافذ ہونے سے اِسکا حلال ہونا لازم نہین آتا جیسا غائب پر حکم قضا شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہی جیسا کہ عمادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہی اگرچہ وہ حلال نہین ہی - انتہی مترجما - مترجم کہتا ہی کہ اِسکے نہ جاننے سے بہت لوگون نے بعضے اجارات کے مسائل ذخیرہ مین خلاف دیانت وحلت حکم لگاکر دھوکا کھایا ہی جیسے مینے رسالہ التحریر المعقول فی انعقاد البیع بالایجاب والقبول مین مبسوط لکھا ہی - لا باس یعنے کچھ ڈر نہین یا کچھ مضائقہ نہین اِس لفظ کا غالب استعمال تو ایسے امر مین ہی جسکا ترک اولی ہی ولیکن کبھی اِسکا استعمال امر مندوب مین ہوتا ہی کما صرح بہ فی جنائز البحر - شامی فی رد المحتار ینبغی - لائق ہی سزاوار ہی متاخرین کے عرف مین غالب استعمال مندوبات مین ہی اور قدمار کے کلام مین واجب تک کو شامل ہوا ہی - شامی در رد المحتار - مسنون کبھی ایسے امر مین آتا ہی جسکا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہی جیسے نماز عید

مشائخ وہ علما جنھون نے امام رح کو نہین پایا کمافی ونفع النہر۔ اصحاب و فقہا متقدمین۔ جنھون نے امامون
کو پایا اور متاخرین۔ جنھون نے نہ پایا۔ اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری ہی تک ہی و قلت علما بنا علی انہ ختم
بہ الاجتہاد و فیہ ما فیہ۔ کراہت جہان مطلق ہو تو مراد تحریمی ہی مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی پر تصریح ہو ذکرہ الفضلی و ابن نجیم۔
سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہی اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہی اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہی اور یہ
بقرائن معلوم ہوتا ہی کمافی البحر۔ وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہی اور تحریمہ منجملہ فرائض نماز کے ہی تو فرض ایسی چیز پر بولا گیا
جو رکن نہین مگر بدون اسکے نماز صحیح نہین ہی کمافی رد المحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہی جو ابتداء مقدمہ مین مذکور
ہوئے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب یہان لاحق کیا جاتا ولیکن بوجہ متانت و دقت کے
جو اکثر کم مایہ لوگون کی فہم سے باہر ہی بیان نہین لکھا ولیکن تحقیق استدلال مین جہان جس اصل کی ضرورت ہوگی
توضیح کر دیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہین انکا بیان یہان بہتر ہی۔ **اول قاعدہ** جو لفظ خاص ہو خواہ از قسم
معنی یا عین جیسے قراۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ بمعنی تین فی قولہ تعالی ثلثۃ قروء اور مانند اسکے تو خاص خود مبین ہوتا ہی
اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہوگا۔ عام جو منتظم جمیع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہی لیکن جب عام قطعی ہو خواہ
آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر مانند تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی
قطعی انھین چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہوگئی تو آئندہ تخصیص کے لیے دلیل
ظنی کافی ہی۔ **قاعدہ ثانیہ** قرآن پر زیادتی کرنا نسخ ہی تو ایسی ہی دلیل سے جائز ہی کہ وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ
اول سے مفہوم ہی۔ **قاعدہ ثالثہ** حدیث مرسل مثل مسند کے ہی اور توضیح اسکی آئندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہوگی۔
قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویون سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقیہ ہون دونون مین سے دوم راجح ہی۔ **قاعدہ
خامسہ** راوی مین جرح جب تک مبین نہو مجمل قبول نہین ہی۔ پھر یہان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہین جس سے
خصوم کو ساکت کیا جاوے مولانا الشیخ ولی اللہ دہلوی رح نے بعض کتب شیخ ابن الہمام رح سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری
و مسلم و انکے نظائر نے تصحیح کیا ہم پر انکا قبول واجب نہین کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہین کہ لوگ انمین جرح و تعدیل مین
اختلاف کرتے ہین شاید وہ ہمارے امام رح کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ان امامون نے ضعیف و مجروح
کہا بوجہ کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثوق ہو۔ **قول** اسی کے مانند مولانا عبد الحق رح نے مقدمہ
شرح سفر السعادت مین کہا ولیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا ولی اللہ رح نے اسکو پسند نہین کیا و سیاتی فیہ شی۔ اور ذکر
کیا کہ بعض فتاوی مین ہی کہ جب مسئلہ مین قول امام رح یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح جسکی صحت پر حکم لگایا گیا
اسکے مخالف ہو تو ہمکو قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہی نہ حدیث کی کیونکہ بوجہ قرب زمانہ و سعت علم کے ہم گمان
نہین کرتے کہ انکو حدیث نہین پہونچی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہی قال المترجم یہ
شاید بعض مقلدین کا قول ہوگا ورنہ قول شمس الائمہ کردری رد المنقول مین اور ابن الشحنہ شرح ہدایہ مین اور علی القاری کی

رسالہ تزئین و تذمین مین صریح اسکے خلاف ہی اور قد مناقوا لہم فتذکر - اور مولانا الشیخ کے ہمعصر مولانا مظہر مجددی رحمہ سینہ
پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کمانی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالی

فصل در حدیث وعظمت شان وثقہ روایت واقسام حدیث وطریقہ استدلال - واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار قران پاک وحی اجلی اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق وعرش اعلی صلی اللہ علیہ وسلم واجماع اصحاب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین پر ہی - قرآن پاک مصحف معروف متواتر ہی جو دفتین کہ بیچ مین ہر مومن کا اسیر ایمان ہی - اور متواتر قطعی ہمکو مصحف مین مکتوب اور حافظون کے صدور مین محفوظ پہونچا - لیکن سورۂ کا مکیہ یا مدنیہ ہونا وشمار آیات یہ وحی نہین ہی بلکہ اجتہادی ہی - حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا - اول قول و دوم فعل وسوم تقریر کہلاتا ہی اور یہ اصطلاح خاص ہی اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی خفی ہی جو متعلق شرع ہو - تقریر سے یہ مراد ہی کہ مثلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آپ پر مطلع ہوئے مگر آپ اسکو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور اسکو ثابت رکھا تو یہ دلیل جواز ہی ورنہ آپ اسکو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برحق تھے اور ہدایت آپ ہی کے فرائض سے تھی - مولانا الشیخ عبد العزیز رحمہ نے عجالۂ نافعہ مین کہا ہی کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہی کہ کوئی علم اسکی برابری نہین کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن وعقائد اسلام واحکام شریعت واسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہین اور کشف وعقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس ترازو مین ٹھیک نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہین ہی پس یہ علم نقاد جواہر جمیع علوم ہی خواہ تفاسیر ہون یا ادلہ احکام فقہ یا عقائد اسلام یا طریق سلوک ہو پھر جو اس کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ مطرود ومردود ہی پس اس علم کا حکم جمیع علوم دینیہ پر نافذ ہی اور اتباع جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بلا شبہہ سرمایہ سعادت دو جہانی وخلعت حیات جاودانی ہی اور اسکی مزاولت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہی اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہی کہ اسکو بصیرت حدیث سے اور اسکی ذکاوت حدیث کے لیے ہو - انتہی مترجما ملخصاً -

پھر احادیث شریف ہم لوگون تک اس سلسلہ سے پہونچین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے اور تابعین رحمہم اللہ تعالی سے اتباع تابعین نے اور اتباع رحمہم اللہ تعالی نے کتابین تدوین کرنی شروع کر دین مانند موطاء امام مالک ومسند امام احمد کے اور انھین سے امام بخاری ومسلم واس طبقہ والون نے لیا ہی مگر بلا واسطہ کمتر اور ایک واسطہ سے اکثر ہین اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہین کقولہ فی الصحیح حدثنا المکی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ - اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین سب عدل ثقہ ہین تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہونے پر یقین رہ گیا جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت عبد اللہ بن عمر تو صحابی ہین اور نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ عالم ازاد کیا سے آئی ہین اور مالک امام خود معروف ہین اور ایسے ہی امام مالک کے شاگرد عبد اللہ بن مسلمۃ القعنبی وعبد اللہ

بن وہب و یحییٰ مصمودی و یحییٰ بکیری و امام محمد و امام ابو حنیفہ وغیرہم نقات علما اور بار مرد ہیں جنمیں امام بخاری و مسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ کسقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا ثبوت ہے۔ اور عدالت
کو اس زمانہ پر دراصل معنی پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اس وقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ
ملکۂ ایمانی نورانی ہے کہ تمام تقویٰ و طہارت پر ہو کہ شرک و ہر طرح کے گناہوں و بدعت سے پاک حتی کہ خلاف مروت
کی راہ میں کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق میں جان فدا کرنے والے اس عدل
میں کامل تھے اور بادشاہوں و امراء سے ملنا انکے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ انکو ہدایت کریں اور حدیث در وضع
کہنا یا اسمیں تغیر کرنا یہ تو انکے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث میں تمام اس زمانہ میں مشہور تھا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ جو کوئی جان بوجھ کر مجھپر جھوٹ باندھے
وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا سنوار رکھے۔ یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تاقیامت اسکی بدی جھوٹ کہنے والے کے
نامۂ اعمال میں درج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے میں انتہا درجہ کی احتیاط فرماتے
اور چونکہ دین سکھلانا انھیں پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے امتوں کو پہونچانے
میں بھی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا بکمال حفظ و احتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ پاک
سناتے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقات میں تھی حتی کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رح سے درخواست
کی کہ میرے لڑکون کو قبول فرماکر میرے مکان پر بانتہائی میں حدیث شریف تعلیم فرمائیے آپ نے نہ مانا اور تمام
مومنون سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلعم کی تعلیم میں منظور نہ کی جیسا کہ معروف ہے۔ پھر راوی میں اس عدل و تقویٰ
کے ساتھ چاہیے کہ حفظ و ضبط حدیث اسطرح ہو کہ اسمیں خلل نہ آوے یہ تو عدل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے پھر جو
ایسا نہو اسکی روایت قبول نہیں ہے اور وہ پانچ عیب ہیں اول کذب پس اگر کبھی حدیث میں عمداً جھوٹ بولا تو روایت
قبول نہیں۔ دوئم اتہام کذب سو جب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث میں نہ بولا ہو اسکی
حدیث قبول نہیں۔ سوم فسق یعنی ارتکاب گناہ۔ چہارم جہالت یا مجہول سے روایت ہو۔ پنجم بدعت یعنی معتزلہ و خوارج
و روافض و جبریہ کیطرح نیا اعتقاد لگالا ہو۔ پھر جہالت میں اگر نام لیکر ثقہ نے کہا کہ جیسے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر
نہیں کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہیں۔ واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط میں نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم و نسیان و غفلت سے
سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس سے استدراک ہو کر یاد و ضبط ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے۔ بالجملہ
اس معنی کے لحاظ سے ثقات عادل ضابط راویوں میں فرق ہے بعض ائمہ علما راوی ایسے ہیں تو کامل ثقہ عادل اور
تمام حفظ و ضبط پر ہیں احادیث لاکھوں انکو ایسی یاد ہیں جیسے سورۂ قل ہو اللہ احد اور بعض کچھ اس سے کم ہیں۔
پھر جس میں بھول و غفلت زیادہ ہوئی اسکی روایت صحیح ہو ہی نہیں بلکہ جس میں کم ہوئی اسکی روایت بھی
بدون تائید نہیں قوی ہے مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی رح کے عجالہ میں ہے کہ دو باتوں میں توجہ ضرور ہے ایک
ملاحظہ حال راویوں کا دوم معانی حدیث کا سو زمانہ تابعین و اتباع سے زمانہ بخاری و مسلم تک یہ شان عجیب تھی

... حال سے بحث و تفتیش کرتے تھے ... ین بے دیانتی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ بھی
پاتے تھے اصلی حا... انکو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسمار الرجال یعنی رواۃ کے حالات مین کتابین بڑی بڑی مبسوط
لکھی ہوئی ہین اور یہاب تو اِس زمانہ مین اور ہی رنگ ہو لہذا چاہیے کہ جو کتابین خالی صحیح احادیث کی ہین انکو علیحدہ
رکھے اور انکے بعد جو کتابین ایسی ہین کہ انکی احادیث بھی لائق صحت ہین انکو بھی جدا رکھے پھر انکے بعد جو کتابین بیان
احادیث مین ہین کہ در حقیقت انکو ترک کرنا چاہیے تو انکو ایک طرف رکھے تاکہ اُس تخلیط کے ورطہ مین نہ پڑے اور
پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابون سے لیکر سلف سے خلاف کرنے لگے - انتہی مترجما
بالجملہ سابق مین مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع مثل امام مالک واحمد وابو داؤد طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحق وغیرہ
نے تصنیف شروع کردی اور مثلاً موطار امام مالک بکثرت شائع ہوگئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہو اور کتاب شہیر متواتر
ہو ایسی ہی صحیح امام بخاری وجو اِس طبقہ مین تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد اتبک ہین ولیکن اِن
بزرگون کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ مین لوگون نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ اِن صحاح طبقہ
صحیحین کے روایت کین اور اِنہین راویون کے ثقہ وغیر ثقہ وغیرہ ہونے مین دقت و پریشانی ہوئی ہو اور اِنھین کے
راویون کی جرح و تعدیل مین تطویل ہو ورنہ مثلاً صحاح کے راویون مین یہ کیفیت نہین ہو اور ہم پہلے یہان مختصر حال اصحاب
صحاح کا بیان کردین پھر انکی کتابون کے بعد دوسری کتابون کا ذکر کرین - از تیسیر الوصول امام مالک بن انس مصنف
موطار امام مدینہ ولادت ۹۵ھ ہجری و وفات ۱۷۹ھ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جہان ہین اور یہی فخر کافی کہ امام شافعی
آپ کے شاگرد ہین اول و امام محمد بھی آپ کے شاگرد ہین آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحیی بن سعید
انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علمار مانند شافعی و محمد و عبد العزیز بن ابی حازم نے و عبد اللہ
بن مسلمہ و یحیی بن یحیی بکیری و اصبغ بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم مین بہت مبالغہ کرتے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑتے اور کبھی سوار ہوکر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے
باہر قضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ مین اللہ تعالی سے شرم کرتا ہون کہ اس خاک پاک پر سوار چلون جس مین
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہین اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہو عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ
بخاری و مسلم سے ہین اسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہو یحیی القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث مین
کوئی نہین ہو امام شافعی رح نے کہا کہ علمار کے ذکر مین مالک رح ستارہ ہین - مناقب امام مالک رح بے شمار ہین - انتہی ملخصا
امام احمد رح شاگرد امام شافعی فقہ مین اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہین اور سید عبد القادر
جیلانی رح آخر مین انھین کے مذہب پر ہوگئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث مسند احمد معروف ہو - وفی تیسیر الوصول
وغیرہ - امام بخاری محمد بن اسمعیل امام ائمہ حدیث ولادت ۱۹۴ھ ہجری و وفات ۲۵۶ھ ہجری حفظ و اتقان و نقد حدیث
مین امت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین آپ ایک معجزہ تھے - بچپن مین نابینا تھے انکی والدہ ماجدہ کو اسکا رنج
رہتا ایک روز خواب مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھین اللہ تعالی نے روشن کردین

دیکھا تو درحقیقت یہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور د[illegible]
بن معین وعلی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی [illegible] رمی کو جو لاکھ حد[illegible]
کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھکر مدینہ میں درمیان مزار سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم
ومنبر شریف کے روضۂ فردوس میں جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو آپ سے حیات
میں نوّے ہزار آدمیوں نے سنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہیں۔ امام مسلم بن الحجاج قشیری ۲۰۴ھ
میں پیدا ہوئے اور ۲۶۱ھ میں وفات پائی اور صحت واتقان وشرائط میں مقدم ہیں خطیب بغدادی رحمہ نے کہا کہ
امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالجملہ قریب بخاری کے ہیں کتاب صحیح مسلم معروف ہے۔ اقول مولانا الشیخ ولی اللہ نے
شرح موطا میں لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اللہ کے اصح الکتب موطا ہے۔ پھر جب صحیح بخاری
وصحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا گویا صحیحین کے لیے اصل ہے پھر مومنوں کا اجماع ہوا کہ اصح الکتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر
صحیح مسلم ہیں۔ امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیوخ امام بخاری ومسلم سے لیا اور انسے امام نسائی و
بیشمار مخلوق نے لیا۔ انھوں نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انھوں نے تحسین فرمائی۔ آپ نے
کہا کہ میں نے پانچ لاکھ حدیث سے انتخاب کرکے اس کتاب میں احادیث صحیح وقریب صحیح کے لکھی ہیں اور نہایت پرہیزگار
ومتقی تھے ۲۷۵ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔ امام ترمذی محمد بن عیسی امام حافظ ہیں امام بخاری وانکے شیوخ سے اخذ کیا اور
آپ سے بکثرت لوگوں نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہیں آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جسکے گھر میں
ہو گویا اسمیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔ شان الٰہی میں عظمت وکبریا میں اسقدر روتے کہ آنکھوں کے آنسوؤں
سے چہرہ پر زخم ہو گئے تھے ۲۷۹ھ میں انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب ۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۰۳ھ ہجری
میں مکہ میں وفات پائی۔ مولانا الشیخ عبدالعزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین میں ایک رسالہ لکھا تو نواصب شام
عداوت سے انکو دمشق میں شہید کیا واللہ اعلم۔ امام حافظ متقن ہیں شیوخ ابو داؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبری آپ کا
معروف ہے اور بہت کتابیں ہیں اور اپنے زمانہ میں مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہیں۔ اسقدر نمونہ ان ائمہ حفاظ
کا بیان ہوا اور انکے فضائل ومناقب کی کتابیں ہیں جنمیں ثقات کی روایات سے بسط وتوضیح کے ساتھ تذکرہ ہے۔
پھر واضح ہو کہ مولانا الشیخ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ میں نفیس توضیح فرمائی جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کتب
احادیث میں تین امور پر مدار ہے صحت وشہرت وقبول۔ پس صحت یہ کہ مصنف احادیث صحیحہ یا حسنہ لاوے وسواے
اسکے بلا بیان نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہر زمانہ وطبقہ میں اہل حدیث اسکی روایت وضبط وغیرہ میں مشغول ہوتے آئے
اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اسوقت میں اسکی شان پر بدون اعتراض کے اثبات وقبول
کریں اور فقہا ان احادیث سے تمسک کریں۔ اقول یعنی اگر انمیں سے کوئی بات نہو تو اعتبار نہوگا مثلاً صحیح
ابن حبان اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور رتبہ اول نہیں ہے اور مستدرک صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا فافہم پھر فرمایا
پس ان صفات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہیں۔ طبقہ اولی میں موطا وصحیح بخاری وصحیح مسلم میں کتابیں

ہین کہ ہزار دن [illegible] علمار نے روایت کیا اور ہمیشہ اُنکے ضبط وذیل مین رہے اور جمیع علماے اسلام ان کتابون کے خادم رہے - بالجملہ اِن تین کتابون کی احادیث اصح ہین ولیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوع کو جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ وتابعین موطا مین زاید ہین - طبقہ دوم وہ کتب جو اِن تین صفات مذکورہ مین صحیحین کے درجہ پر نہین پہونچین لیکن صحیحین کے قریب ہین اور وہ جامع ترمذی وسنن ابو داؤد اور سنن کبریٰ از نسائی ہی اِنکے مصنفین ائمہ ثقات عدل حفاظ متقن ہین اور علماے اسلام مین مشہور ہین یہی چھ صحاح ستہ ہین اور ابن الاثیر نے جامع الاصول مین انھین چھ کتاب کو جمع کیا ہے - اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اِسی طبقہ مین ہے علماے حدیث وفقہ نے اِسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد مین ضعیف احادیث بہت ہین جنکا ضعف بیان نہین کیا گیا پھر بھی سند مذکور کی ضعیف حدیثین ان احادیث سے بہتر ہین جنکی متاخرین تصحیح کرتے ہین - یون ہی سنن ابن ماجہ بھی اسی طبقہ مین شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اِسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہین اور بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہے طبقہ ثالثہ وہ کتب احادیث ہین جنکو امام بخاری ومسلم سے اگلے علمار یا اِنکے ہمعصر یا لاحقین نے اسناد کیا اور یہ ائمہ مصنفین اگرچہ خود عدل حفظ واتقان وعلوم حدیث مین متبحر تھے لیکن اپنی تصانیف مین التزام صحت نہین کیا تو احادیث صحیح وحسن ضعیف بلکہ متہم بوضع بھی اِنمین موجود ہین اور راوی مجہول تک ہین اور اکثر احادیث فقہار وعلمار کی معمول نہین ہین بلکہ اجماع اِنکے برخلاف منعقد ہوا ہے پھر ان کتابون مین بعض سے بعض کو قوت ہے اور وہ کتابین یہ ہین مسند شافعی ومصنف عبد الرزاق ومصنف ابو بکر بن ابی شیبہ ومسند ابی داؤد طیالسی ومسند دارمی ومسند ابو یعلی موصلی وسنن ابن ماجہ ومسند عبد بن حمید وسنن دارقطنی وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم وکتب بیہقی وکتب طحاوی وتصانیف طبرانی - قال المترجم وعلی ہذا اِنکی جو حدیث تنقید رجال کے بعد صحت کو پہونچی وہ حجت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابین متداول رہی ہون ولیکن بعض اِنمین سے متداول نہین رہین اور ہمارے وقت مین مسند امام احمد بھی اِس دیار مین متداول نہین ہے - طبقہ رابعہ وہ احادیث ہین کہ قرون سابقہ مین اُنکا نام ونشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے اُنکو روایت کیا تو دو حال سے خالی نہین یا تو اگلون نے تفحص سے اُنکی کچھ اصل نہ پائی یا چھوڑ دیا بوجہ قدح وعلت کے جو باعث ترک ہے بہر تقدیر یہ احادیث اِس قابل نہین کہ اِنسے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاوے ولیکن بہت سے محدثین کی راہ ان کتابون نے ماری کہ اِنسے کثرت طرق دیکھکر مغرور ہو گئے اور اِنکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو اُنسے ثابت کیا اور احادیث طبقہ اولی وثانیہ وثالثہ کے برخلاف اِس طبقہ رابعہ کی روایتون سے ایک جدید مذہب نکالا اور ایسی کتابین بہت ہین اِنمین سے چند یہ ہین کتاب الضعفار ابن حبان وتصانیف حاکم وکتاب الضعفار عقیلی وکتاب کامل از ابن عدی وتصانیف ابن مردویہ وتصانیف خطیب بغدادی وتصانیف ابن شاہین وتفسیر ابن جریر وفردوس وغیرہ از دیلمی وتصانیف ابو نعیم وتصانیف جوزقانی وتصانیف ابن عساکر وتصانیف ابو الشیخ وتصانیف ابن النجار وغیرہ - ان کتابون مین احادیث موضوعہ وضعیفہ اکثر مناقب یا معائب وتفسیر وغیرہ مین واقع ہوئی ہین تواریخ وذکر بنی اسرائیل وقصص الانبیار مین اور ذکر شہرون وکھانون وحیوانات مین اور طب وگنڈے تعویذ

و عوائم و دعا و ثواب و اعمال وغیرہ میں یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رح نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات میں
بدلیل و براہین داخل کیا مجروح و مطعون کر دیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ ان احادیث کے غوائل رفع کرنے کو کافی ہے اور
شیخ جلال الدین سیوطی رح کا اکثر تصانیف بھی احادیث میں ہیں مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الاعتدال ذہبی یا لسان المیزان
ابن حجر رح ان کتابوں کے اسماء رجال کے کام آتی ہیں۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو اسناد انکی مجروح ہو وہ کثرت طرق سے
قوت نہ پاوین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل دیگر سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد علل سے خالی ہو وہ صحاح طبقہ اولیٰ و دوم
کی کسی حدیث میں تغیر دینے والی نہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رح کے مقدمہ میں
ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے میں مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت و قوت میں کوئی کتاب
صحیح بخاری کے برابر نہیں بدلیل آنکہ صحت میں جو کمال صفات معتبر ہیں سب اسکے رجال میں موجود ہیں اور جس حدیث
پر بخاری و مسلم دونوں متفق ہیں وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم
پھر جو تنہا صحیح بخاری میں پھر جو تنہا صحیح مسلم میں پھر جو حدیث صحاح معتمدین بر شرط بخاری و مسلم ہو پھر جو بشرط بخاری ہو پھر جو
بشرط مسلم ہو پھر جو سواے ان دونوں شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنھوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رح
کے مقدمہ میں ہے کہ امام بخاری و مسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہیں کیا بلکہ خود اسکی تصریح کر دی ہے کہ بہت سے صحاح
چھوڑے ہیں ولیکن ضرور ہے کہ انکو چھوڑنے میں اور انکو لانے میں تخصیص و ترجیح ہوگی۔ پھر مستدرک حاکم و صحیح ابن خزیمہ
و صحیح ابن حبان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ و ابن حبان بہ نسبت حاکم کے امکن و اقوی و بہتر و الطف ہیں اور
مختارہ حافظ ضیاء مقدسی بھی احسن از مستدرک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ و ابن السکن و منتقی ابن جارود کہ مخصوص بالصحاح
ہیں لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے

فصل مرفوع وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کہا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات قیاس
و اجتہاد سے باہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم میں مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان
کی ہے۔ موقوف جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کہا یا کیا۔ مقطوع جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر اسناد
جہان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث متصل ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے گر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہے جیسے تابعی نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث منقطع ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ
معلق ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہیں اور اگر انقطاع آخر اسناد میں بعد تابعی کے ہے تو حدیث مرسل ہے
شیخ رح نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے
روایت کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ درمیان سے جو ساقط ہے وہ ثقہ ہے یا نہیں کیونکہ تابعین میں بعضے غیر ثقہ بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہ
و مالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ ثقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال
وثوق نہوتا تو ہرگز ایسا نہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت پہونچے تو قبول ہے اور امام احمد

ل مین ایک مین قبول اور دوم مین نہین مقبول ہے - اگر راوی حدیث سے متن حدیث یا اسناد مین تقدیم یا تاخیر یا
ت یا نقصان یا تغیر وغیرہ سے اختلاف ہوگیا تو حدیث مضطرب ہے - اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح
یا کہ خلط ہوگیا تو مدرج ہے - اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اور اوپر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ
وکہ اُس سے سُنا ہے تو یہ راوی مدلس ہے پھر اگر بغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسکی معتبر نہین اور اگر غرض فاسد نہو
مکروہ لیکن اگر یہ ثابت ہوا کہ فقط ثقہ سے تدلیس کیا کرتا ہے تو حدیث لے لیجاوے - پھر عن فلان عن فلان مین تدلیس
ہ ہوتا ہے تو راوی مدلس کا اسطرح کہنا قبول نہوگا - ثقہ راویون مین سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک نے
کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ محفوظ کہلاتی ہے اور فرد کی روایت مرجوح شاذ ہے - پھر واضح ہو کہ کبھی اسناد
معلوم ہوتی ہے ولیکن ائمہ نقاد متبحرین کے نزدیک اسمین ایک علت یا کئی علتین مخفی ہوتی ہین کہ جس سے صحت
ونی اور اسکو حذاق کبار و نقاد متبحرین پاتے ہین تو حدیث معلل ہے - ایک حدیث ایک صحابی سے روایت
دوسرے راوی نے بھی موافق اسکے اُسی سے روایت کی تو متابع ہے اور اگر دوسرے سے روایت کی تو شاہد
ادی نے کہا کہ مجھے ایک عادل یا ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہے اور اگر سوائے صحابی کے کہا تو
اگر عالم حاذق ہے تو بھی لائق قبول ہے ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہین ہے نام اُسکا مبہم ہے - واضح ہو کہ اعلیٰ صحت کے
بیت نبوت رضی اللہ عنہم مین زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب
یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ - اور غیرون مین مالک عن نافع عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابیہ عمر
مے تدریب شرح تقریب نووی مین طول کلام کیا ہے مین نے مختار و اصح یہان ترجمہ کر دیا اور اسانید بہت سے اصح ہین
موضوع حدیث سے کسی طرح استدلال ہو حرام ہے سوائے اسکی تردید کے ذکر نہ کی جاوے - ضعیف حدیث سے
نہین ہوتا اگرچہ عمل شرع مین ثابت ہو اُسکی فضیلت بیان کرنا ضعیف سے جائز رکھا گیا ہے - باقی رہی لائق احتجاج
کے حدیث صحیح یا حدیث حسن ہے - پھر صحیح حدیث ایک راوی ثقہ کامل سے ہو تو غریب نام اور اگر ایسے دو راوی ہی
عزیز نام ہے اور اکثر احادیث صحیح بخاری اسی قسم کی قوت پر ہین اور اگر دو سے زیادہ ہون تو حدیث مشہور ہے
تفاق صحیحین یا ایک صحیح مین ان دونون کے اسانید علیحدہ اور مسند احمد یا اورون کے اسانید سے بہت ہین
مرتبہ مشہور رہین - پھر اگر راوی اسکے مشہور سے بھی زیادہ اس کثرت سے ہون کہ توافق بکذب ممکن نہو تو متواتر
بالجملہ احکام ثابت کرنے مین حدیث صحیح سے حجت پر اتفاق ہے اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک حجت ہے
صحیح ہے احتجاج مین اگرچہ رتبہ مین کم ہے اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت مین معروف ہون لیکن
ن خرابی ہو یا بھولے بھالے ہون کہ ہر کس و ناکس کی بات سن لیتے و باور کر لیتے ہون اور قولہ تعالیٰ اذا جاءکم
فتبینوا - کے موافق خبر کو پرکھتے نہون تو جب کثرت طرق و اسانید سے انکی خبر کی بھی تقویت ہو جاوے تو وہ بھی
دیک حجت ہے اور اگر ان راویون مین کذب وغیرہ کا شبہ ہو تو کثرت طرق مفید نہین ہے اور بعض ائمہ نے مطلقاً
کثرت طرق سے حجت ہو جانا صریح تسلیم کیا ہے

فصل - اگر ائمہ ترجیح کرنیوالے مثلاً امام بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا حسن یا ضعیف
شیخ ابن الصلاح سے منقول ہو کہ پچھلے لوگون کی جرح و تعدیل مفید نہین ہو اور اکثرون نے اس سے انکار کیا و
اگر امام جلیل القدر مثل بخاری رح نے متن کو معلول بتلاوے تو توثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد مین جرح کرے تو یہ
معلول و توثیق غیر مفید مگر اسکہ دوسری اسناد ہو اور اگر تعدیل کرے تو جرح مین گنجایش ہوسکتی ہو واللہ تعالی اعلم - تما
دو حدیثین متعارض ہون تو انکے معانی دریافت کرکے توفیق و تطبیق دے اور اگر معانی مین توفیق ممکن نہو تو ترجیح
اور اسباب ترجیح کے انواع و اقسام ہین مثلا ایک کے معنی مؤید بآیہ ہون یا بحدیث دیگر یا مؤید بمذہب جمہور
اسناد بشرط بخاری و مسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہو یا ایک کے اسناد بہ نسبت دوم کے قوی ہو و مانند اسکے اور ا
حنفیہ مین متاخرین کی راے ہین راوی کے فقہ سے ترجیح ہوتی ہو - فائدہ ہ مولانا شیخ المشائخ عبد العزیز الدہلوی
معرفت وضع حدیث مین امور چند لکھے جنکا خلاصہ انتخاب یہ ہو کہ علامات وضع حدیث و کذب راوی چند امور ہین
تاریخ مشہور سے مخالف جیسے جنگ جمل مین عبد اللہ بن مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت پہلے انتقال کرچکے - ازانجملہ
مطاعن خلفاء مین منفرد راوی ہو - ازانجملہ قرینہ ظاہر ہو جیسے غیاث بن میمون نے مہدی خلیفہ کی کبوتر بازی
روایت وضع کردی - ازانجملہ خلاف عقل و قواعد شرع ہو - ازانجملہ ایسا امر کہ اگر ہوتا تو لاکھون روایت کرتے جیسے
کے روز خطیب کو منبر پر قتل کرکے کمال [illegible] ازانجملہ
امر اطعذاب یا ایسی ہی قلیل نیکی پر افراط ثواب مانند دو رکعت نفل پر ثواب حج و عمرہ یا ثواب ستر انبیاء وغیرہ
بنانے والے نے اقرار کیا جیسے وہ فضائل ہر سورہ کے جو کشاف و بیضاوی مین ہین کہ نوح بن ابی عصمہ نے
اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواریخ و سیرت اور فقہ
مشاغل تھے تومین نے ترغیب کے لیے بنائین - واضح ہو کہ وضاعین بہت گذرے ایک تو نہایت بے قید جنکی چودہ
باتین مشہور ہوئین - دوم اہل بدعت و ہواہین سے روافض و ناصبی و کرامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی
و زہد یہ وغیرہ اسکے برابر مرتکب نہین ہوے - سوم واعظین نے بنائین - چہارم بعضے صوفیہ نے خواب مین
صلی اللہ علیہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر جزم کرکے ایسے طور پہ بیان کیا کہ گویا حدیث پہونچی
حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن السلمی و دیگر صوفیہ کہ انکی باتون کو اعتبار سے خارج کیا گیا - ازانجملہ
عمداً نہین بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی تجربہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان کیا کہ
سواے پیغمبر کے کس سے ہوگا پس حدیث بیان کردیا اور اسکی حد و نہایت نہین رہی اور کثرت سے عوام
ہوگئے ہین واللہ تعالی ہو الموفق و العاصم - اور اب مین ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ شروع کرتا ہون واللہ
ارحم الراحمین اسالہ ان یوفقنی للصواب و السداد و یعصمنی من الخطاء و الخطل و ہو ربی حسبی نعم المولی و نعم ا
لاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم

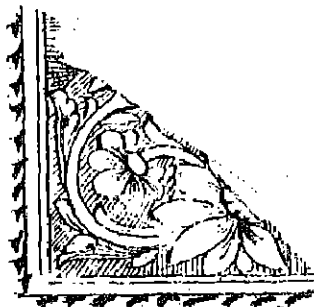
فہرست کبیر عین الہدایہ جلد اول

صفحہ	ابواب وفصول ومسائل ودلائل
۷۰۲	
"	
"	
۷۰۳	
"	
۷۰۴	
"	
"	
"	
۷۰۵	
"	
"	
۷۰۶	
۷۰۷	
۷۰۸	
۷۰۹	
۷۱۰	
۷۱۱	
۷۱۲	
"	
۷۱۵	
۷۱۶	

صفحہ	ابواب وفصول ومسائل ودلائل
۷۱۷	
۷۱۹	
"	
"	
۷۲۰	
"	
۷۲۱	
۷۲۲	
"	
"	
۷۲۴	
"	
"	
"	
"	
۷۲۵	
"	
"	
۷۲۶	
۷۲۷	
"	
"	

ابواب وعنوان	مسائل ودلائل

فہرست مضامین

چونکہ فہرست مین جمیع مسائل و دلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اُسی باب کے مسائل سے تلاش کرکے استخراج کرنا چاہیے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہیے کیونکہ جو شخص غور سے اسکے دلائل سمجھ لے وہ فقہ مین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم مین ہین وہان سے ملینگے اور اُسمین بھی انشاء اللہ تعالی فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط +

إِذَا أَرَادَ اللّٰهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علمار عامۃ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ
و کابل و ما ورار النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمیٰ بہ

عین الہدایہ

جلد اول

مدلل بطریقہ اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذئیل مسائل فتوی کے اعلا
النہایہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے منجانب مطبع

مطبع فیض منبع منشی نولکشور میں صحت طبع ہوا

واضح ہو کہ زبان سے باطنی طہارت نجاست [illegible] ہو [illegible] ہے
اعضاء ظاہر کو گناہوں و حرام سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوا سے حق عزوجل سے کما قال اللہ تعالی قد افلح من زکاہا بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا۔ اور حدیث میں ہے کہ الطہور شطر الایمان یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کما فی
فی حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ اور حدیث میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے۔ لہذا نماز پر طہارت مقدم کی ہے۔ طہارت کا اثر شرعیہ یہ ہے کہ واسطے
حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے۔ فی [illegible] میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر شرعیہ نہیں بلکہ نور
علی نور ہے۔ م۔ شرائط طہارت تیرہ ہیں۔ اشباہ و نظائر۔ انہیں سے نو شرط وجوب ہیں۔ جب یہ ہوں تو نماز کو کیلیے طہارت بھی واجب ہے
عقل و بلوغ و اسلام و قدرت ہونا و پانی یا مٹی پاک ہونا اور حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور وقت میں گنجائش ہونا اور حیض ہونا اور نفاس سے
پھر جب طہارت کرے تو اسکے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں ایک جہاں پانی پہونچنا چاہیے سب پر پہونچ جاوے۔ دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو
جو پانی پہونچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ۔ سوم و چہارم حیض و نفاس نہ ہو۔ طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ
جو بدون طہارت حلال نہ ہو۔ یہی مختار ہے۔ جیسے نماز۔ طواف۔ قرآن چھونا۔ اور ارادہ وہ مراد ہے جب شروع ہو جاوے یہاں تک کہ اگر نفل کا ارادہ
کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوٰۃ یعنی اور قیام بمعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ جسمیں
شروع کرو تو طہارت واجب ہے۔ م۔ فتح۔ و فتاویٰ ظہیریہ و ذخیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوں اور اسکے
چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کریگا اور یہی صحیح قول میں ہے پھر نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ فیض و غیرہ میں ہے کہ جسکو پانی و پاک مٹی یعنی جس
طہارت ہوتی ہے نہ ملے تو صاحبین رح کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام و رکوع و سجدہ
کرے اور اسی قول کی طرف امام رح کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہونچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔ آلہ طہارت کا پانی و مٹی ہے ف۔ طہارت کی
صفت یہ کہ نماز کے لیے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لیے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لیے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے
سنت ہے اور کچھ اور پرتفصیل جگہ مستحب ہے جو خزانۃ میں مذکور ہیں۔ و غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن میں۔ شرح تیمم۔ ارکان طہارت کے
حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر سے منھ و ناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی ہو تو پاک کرنے والی چیز سے اسکے عین کو زائل
کرنا اور جو نجاست مرئی نہو اسمیں تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ ف۔ قال اللہ تعالی
یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم الآیۃ۔ اے ایمان والو جب تم کھڑے ہو نماز کیطرف تو دھوؤ اپنے چہروں کو اور تفسیر
کتا ہے آخر تک ترجمہ یہ ہے اور دھو ڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھو ڈالو پیروں کو ٹخنوں تک۔ م۔ یہ اصل
طہارت ہے لہذا تفریع فرمائی ہم نے فرض الطہارۃ غسل الاعضاء الثلثۃ ومسح الراس۔ ت۔ پس فرض طہارت وضو کا غسل تینوں
اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے۔ بہذا النص۔ بدلیل اس نص کے۔ ف۔ اول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اسکی دو قسمیں
ہیں اول فرض جو اعتقادی و عملی دونوں ہے اسکا منکر کافر ہے دوم فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اسکا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے
اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اسکا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاوے تو عمل باطل نہیں مگر مکروہ و واجب ہے اگر جبر
نقصان نہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدہ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جسکے
چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔ واضح ہو کہ اسمیں ایک فائدہ عظیم فرمایا وہ یہ کہ ان تینوں
اعضاء کے ایکبار دھونے کا اور چوتھے ایکبار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور ڈاڑھی کی مقدار اور
ہاتھ پاؤں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری ہے حتی کہ مثلاً جو تہائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار کرے تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح کی
فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔ قال المصنف۔ والغسل ہو الاسالۃ والمسح ہو الاصابۃ۔ اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہونچ جانا۔ ف۔ تو
پس غسل میں ملنا لازم نہیں ہے۔ یہی ہمارے اصحاب و عامہ فقہاء کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مگر ملنا مستحب ہے کیونکہ امام مالک رح

بلکہ کے غسل ... برف سے وضو کرنے مین اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہین جائز ہے
بعض نے یہی صحیح ہے المضمرات۔ قال الم وحد الوجہ من قصاص الشعر الی اسفل الذقن والی شحمتی الاذنین لان المواجہۃ
اور اسپیجاد وہو مشتق منہا۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول مین اور ایک کان کی لو سے
دوسرے کان کی لو تک عرض مین ہے کیونکہ مواجہہ در روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے ف۔ اسی پر
یہ ہے کہ عوام ہی اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ جسمین فقط لفظ و معنی مین مناسبت ہونا کافی ہے مع۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ مین مذکور لیکن البدائع اور
اس حد تو شروع سطح پیشانی سے ہے ف۔ چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہوگئے تو صحیح یہ ہے کہ وہان پانی پہونچانا واجب نہین بخلاف
اسکے الصحیح الزاہدی انزع جسکے بال چہرہ کی طرف اترے جمے ہون تو اکثر ہی حد سے یعنی ابتدائے سطح پیشانی سے جسقدر نیچے اترے بال
ہون انکا دھونا واجب ہے المنیۃ ع۔ سپیدی جو داڑھی جمنے کے بعد اسکے کنارے وکان کی لو کے درمیان ہے اسکا دھونا واجب ہے یہی
صحیح ہے الذخیرہ۔ اور کویون مین پانی پہونچانا واجب ہے اور ہونٹون مین سے جتنا آنکے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ مین داخل
اور جتنا کھلا رہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی الخلاصہ۔ دونون آنکھون کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیریہ چیپڑ
جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا چاہیے الزاہدی۔ اور جو جلد کہ بالون سے ڈھکی ہو جیسے بھوون یا مونچھون سے
یا عنفقہ سے تو اسکا دھونا وضو مین واجب نہین۔ قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات اور اگر ڈھکی نہو تو علی المختار دھونا واجب ہے
البرہان۔ بخلاف غسل کے کہ اسمین بہرحال پانی پہونچانا واجب ہے المضمرات۔ داڑھی جب گھنی ہو یعنی بشرہ چھپا دے تو ظاہر کلام ہدایہ
مفید ہے جو امام محمد رح نے اصل مین اشارہ کیا کہ پوری داڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور ظہیریہ مین ہے کہ اسی پر فتوی ہے
اور بدائع مین ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے امامون نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے مف۔ یہی اصح ہے التبیین
اور یہی صحیح ہے الزاہدی۔ امام ابو حنیفہ رح سے اشہر روایت یہ کہ داڑھی مین سے جسقدر رخسار کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی
اصح و مختار ہے شرح الوقایہ۔ داڑھی اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا فرض ہے الفتح والنہر اور داڑھی کے بال
جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہین انکا دھونا واجب نہین ہے شرح الوقایہ مسح بھی واجب نہین بلکہ مسنون ہے النہر۔ اگر بعد وضو کے داڑھی یا
ٹھوڑی یا بھون یا مونچھین منڈائین تو اس جگہ کا دھونا واجب نہین اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہے قاضیخان۔ مصنف رح نے تحدید وجہ کے بعد
ہاتھون و پیرون کی تحدید بیان فرمائی بقولہ۔ والمرفقان والکعبان یدخلان فی الغسل عندنا خلافا لزفر ہو یقول ان الغایۃ لا تدخل
تحت المغیا کاللیل فی باب الصوم۔ دونون کہنیان اور دونون ٹخنے دھونے مین داخل ہین ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فرماتے ہین
کہ غایت اپنے مغیا مین داخل نہین ہوتی ہے جیسے روزہ کے باب مین رات نہین داخل ہے ف۔ ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ وابو یوسف و
محمد رحمہم اللہ تعالی ہین المحیط۔ توضیح یہ کہ آیت مین فرمایا۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھو ڈالو اپنے ہاتھون کو کہنیون تک تو ہاتھ دھونے کی
غایت یعنی انتہا کہنیان ہین۔ اور قاعدہ ہے کہ جسکی انتہا بیان ہو اسمین انتہا داخل نہین ہوتی ہے جیسے روزہ مین فرمایا ثم اتموا
الصیام الی اللیل پھر تم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ مین رات داخل نہین پس اسیطرح یہان کہنیان اور ٹخنے
ہاتھون و پانون مین داخل نہین ہین یعنی انکا دھونا فرض نہین ٹھہرا اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق۔ اور
اتموا الصیام الی اللیل۔ دونون انتہا مین فرق ہے تو زفر رح کا قیاس ٹھیک نہوا ولنا ان ہذہ الغایۃ لاسقاط ما وراءہا اذ لولاہا
لاستوعبت الوظیفۃ الکل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیون و ٹخنون کی غایت تو انکے ماوراء کے ساقط کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر
یہ غایت نہ بیان کیجاتی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جاتا ف یعنی مثلاً ہاتھ دھو تو ہاتھ مونڈھے تک ہے سب کا دھونا واجب ہوتا
لہذا الی المرافق سے حد کر دی کہ کہنی تک دھو کر اسکے وراء باقی کو دھونے سے ساقط کر لیس کہنی دھونے مین داخل ہے۔
وفی باب الصوم لمد الحکم الیہا اذ الاسم یطلق علی الامساک ساعۃ۔ اور روزہ کے باب مین جسکی زفر رح نے نظیر دی تو وہ

لیکن کانون کا مسح کرنا سر کے مسح کا نائب نہین ہوگا - کذا فی السراجیہ - بلکہ کانون کے اوپر سے سر مین سے چاہیے اور اگر سر مین سے
بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہون پھر اُسنے بالون والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہی جوہرہ نیرہ - ٹوپی یا عمامہ پر مسح نہین جائز ہی
اور اسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہین جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اسطرح کہ بالون پر پہونچ گیا تو پہونچ جانے پر
یہ مسح جائز ہوگیا - الخلاصہ - لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اُسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہو جاوے - ظہیریہ - اور افضل تو
یہ ہو کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کرلے - قاضیخان - اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہوا اور اُسنے خضاب پر مسح کیا تو جب
پانی کی تری اُسکے خضاب سے مختلط ہوکر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہوگا - الخلاصہ - پھر غسل سے مسح ہوجاتا ہی
اور ہاتھ کی ضرورت نہین حتی کہ اگر مینھہ کا پانی پڑگیا تو مسح ہوگیا - کما نص فی المبسوط والخلاصہ - اور تین انگلیون سے کم نہو جیسا
کہ گذرا اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونون کو کشادہ کیے ہوے پس ان دونون کو مع اسقدر ہتیلی کے جو دونون
کے بیچ مین ہی سر پر رکھا تو مسح جائز ہی - محیط و قاضیخان - اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہون جو اُسکے سر کے اوپر بندھے
ہون جیسے عورتین کیا کرتی ہین پس اسکا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہی خواہ وہ دونون
گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے - المحیط - اور اگر اُسکی ہتیلی مین ایسی تری ہو جو برتن سے لے یا مغسول عضو دھونے کے بعد رکھی ہو
اُس سے مسح جائز ہوا یہی صحیح ہی اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اُسنے دوسرا مسح کیا تو جائز نہین ہی - خلاصہ وغیرہ - اور اگر اُسنے برف
سے مسح کیا تو کافی ہی ہر حالت مین اور فقہار نے اسکی تفصیل نہین کی کہ تری متقاطر ہو یا نہو - برہانیہ - اور مسنون صورت مسح کی
یہ ہو کہ اپنی دونون ہتیلیون اور انگلیون کو اگلے سر پر رکھکر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اسنے
دونون کانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ کلمہ کی دونون انگلیان بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہین تاکہ اُسسے کانون کو مسح کرینگے
اور ہتیلیون کو اس غرض سے کہ گودین پر پھر لا دینگے تو سنت مین اسکی کچھ اصل نہین ہی - الفتح - واضح ہو کہ علمار کے درمیان کچھ
خلاف اس امر مین نہین کہ اللہ تعالی نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہی مگر اختلاف اُسکے مقدار مین ہی چنانچہ مذہب
مالک تمام سر اور یہی احمد سے مرد کے حق مین ہی اور عورت مین مقدم راس کافی ہی اور شافعیہ سے دو قول ہین ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
بال ہی اور یہ اسطرح متصور ہی کہ آدمی کے سر پر حنا وغیرہ سے لیپ ہو اسطرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو - عینی رح نے کہا کہ یہ بالکل ضعیف
کلام ہی کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر ورود نہین رکھتی کہ اُسکو سوچ کر نکالنے مین اتنا تکلف ہی - دوم قول یہ کہ واجب تین
بال ہین اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہی اور ہمارے نزدیک تین انگلیون کی مقدار ہی یا چہارم سر کی مقدار ہی جیساکہ گذرا
پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالی نے مقدار ناصیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ - لما روی المغیرۃ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال وتوضأ ومسح علی ناصیتہ وخفیہ والکتاب مجمل فالتحق بیانا بہ وہو حجۃ علی الشافعی
فی التقدیر بثلث شعرات وعلی مالک فی اشتراط الاستیعاب - یعنی آیت کریمہ مین مسح الراس سے قدر ناصیہ مراد ہونا
اس دلیل سے ہی جو مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے ناصیہ اور دونون موزون پر - اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر ناصیہ سے
فرض ادا ہوگیا اور قرآن مین مسح الراس کی مقدار مجمل ہی جسکا بیان حدیث سے ضروری ہی تو یہی حدیث جسمین کم سے کم مسح کرنا
آپ کا مروی ہی اس آیت کے لیے بیان ہوکر اس سے لاحق ہوئی یعنی کھل گیا کہ آیت مین مفروض قدر ناصیہ ہی اور یہی حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہوئی آنکی تجویز مین کہ اپنے اجتہاد سے تین بالون کے ساتھ مسح فرض کہتے ہین اور یہی حجت امام مالک پر ہی
جو شرط کرتے ہین کہ تمام سر کا مسح فرض ہی - اقول - یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
ترک فرماکر فقط ناصیہ پر مسح کا اقتصار کرتے پس امام مالک پر تو حجت پوری ہوئی - رہا امام شافعی رح کی طرف سے یہ جواب ہی

کہ آیت قرآن کی مجمل نہیں ہے جسکا بیان حدیث سے ہو
ہے اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت میں ... جیسا ... ہے
اور اسمیں کچھ شک نہیں کہ بھیگے پورے میں ایک بال یا تین بال چھو جانے کا نام مسح نہیں کہلاتا ہے تو اسکو ... چاہیے
کی کوئی حد ہوگی اور وہ حد ہمکو نہیں معلوم تھی بلکہ مجمل تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت مجمل ٹھہری
ہم کہتے ہیں اور مطلق نہ ٹھہری جیسے آپ فرماتے ہیں اور دوسری دلیل مجمل ہونے کی یہ ہے کہ آیت میں ہے کہ امسحوا برءوسکم
اسمیں رؤسکم پر حرف باء داخل ہے جیسے تیمم کی آیت میں فرمایا فامسحوا بوجوھکم۔ اسمیں بھی وہی صورت ہے کہ وجوھکم پر حرف باء داخل ہے
ہو لیکن تیمم میں چہروں کا مسح ہمارے و آپ کے سب کے نزدیک پورا منہ کا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور بیان حدیث
سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورا نہیں ہے یا جیسے عرب بولتے ہیں کہ امسحوا بالحائط دیوار کو مسح کرو تو مراد بعض جگہ سے ہے یا
کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہیں کہ تمام دیوار کو چھو تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے ترجیح کر جاوے
وہی معمول ہوگا تو مجمل کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا
مجمل کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اسمیں تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس تمام پر مسح معلوم ہوا تو
شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ پھر یہ تو نہیں تعین ہو سکتا۔ شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اچھا اگر اسمیں وہم ہو تو
اسکی تائید کے لیے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رحمہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عمامہ تھا سو اپنے دونوں ہاتھ عمامہ کے نیچے
داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا۔ یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی چوتھائی ہے ...
قطری منسوب بموضع قطر اور وہ سرخ مخطط موٹے کپڑے ہوتے ہیں اور اسی کے مثل بیہقی رحمہ نے عطاء سے مرسل روایت کی اور مرسل
ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایسا ... کو جواز تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو ایک ایک بار
دھو کر کیا تھا۔ انتہی۔ حدیث مغیرہ جو مصنف رحمہ نے بہ تبعیت قدوری رحمہ ذکر فرمائی یہ دو حدیثیں مغیرہ رضہ کی روایت سے
ہیں کہ قدوری نے دونوں کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ رضہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک قوم کے گھورے پر آئے پس کھڑے ہو کے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم مغیرہ رضہ سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الطحاوی و الدارقطنی
و البیہقی و الطبرانی و الامام احمد مطولا و مختصرا۔ اور یہ حدیث بلا نزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ مفروض مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے
ہیں انکے واسطے حجت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جو قطعی ہے اور یہاں حدیث کا ثبوت ہم کو
خبر الواحد کے طور پر پہونچا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت مجمل کا بیان خبر الواحد سے معلوم
ہو جاوے جیسے مسح الراس میں اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضاف بہ مجمل ہوتا
یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا اضافت نہیں ہوتا اور آیت دلیل قطعی
ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مفروض ہوئی تو اس سے منکر کا فر ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے جواب
یہ کہ فرض کی دو قسم ہیں ایک فرض جو اعتقاد و عمل دونوں طرح قطعی ہو جیسے وضو میں غسل اعضائے ثلثہ و مسح الراس تو اس
فرض کا منکر کافر ہے۔ دوم فرض جو اعتقاد میں قطعی نہیں بلکہ عمل کے حق میں ہے جیسے مسح الراس میں ناصیہ کی مقدار تو اس
کے انکار پر تکفیر نہیں ہو سکتی ہے اور یہ قسم گویا فرض قطعی اور واجب کے درمیان میں ہے تو فرض سے ضعیف اور واجب
سے قوی ہے پس مراد قول مصنف رحمہ میں مفروض سے فرض عملی ہے وقال فی النہایہ فرض دو قسم ہے ایک قطعی ...

دوم ظنی اور وہ فرض ہو جو مجتہد ہو جیسے فصد و پچھنے لگانے سے وضو ٹوٹنا ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہو اور اسی معنی مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہو یا اصل مسح فرض قطعی ہو اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہو تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے مفروض بیان فرمایا - پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہو اور اس کی مؤید حدیث مقدم الراس ہو جو کہ چہارم سر ہو لہذا تقدیر تین انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ وفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا بثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہو الاصل فی آلۃ المسح - اور بعض روایات مین مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیون کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیان اکثر ہو اس چیز کا جو آلۂ مسح مین اصل ہو - قال المترجم - یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہو یعنی مقدار ناصیہ کی چہارم سر تو مختار ہو اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیون ہاتھ کے ہو اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رح کے نزدیک بالاتفاق آیت مجمل ہو جسکا بیان تین انگلیون یا چہارم سر کے ساتھ نہین بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہو پھر اتفاق ہو کہ ادائے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہین بلکہ سر مین سے جہان سے بقدر ناصیہ مسح کر لے فرض ادا ہو جائیگا اب اختلاف ہو کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہو اسمین دو روایتین ہین ایک چہارم اور دوم مقدار سہ انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رح سے ذکر ہو چکا بلکہ چہارم سر کی تقدیر مین بھی ائمہ کا اتفاق ہو صرف تین انگشت کی مقدار مین دو جہت سے اختلاف کا محل ہو اول یہ کہ مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہو تو انگلیان تین کافی ہین یا نہین دوم تین انگلیان مقدار چہارم سر ہوتی ہین یا نہین پس جن نے محل پر نظر ترک کی وہ وہم مین پڑ گیا کہ مقدار مسح مین تین روایات ہین مقدار ناصیہ اور چہارم سر و سہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ چہارم سر سے کم ہو اور یہ نہین جانا کہ نص مجمل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہین اور اپنی تجویز کو دخل نہین ہو پھر سوائے ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے مین مقدار ناصیہ ضرور ہو تو اسکی مقدار چہارم سر ہو یا بقدر سہ انگشت بھی ہو دو روایتین آئی ہین اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے صریح ہو پھر امام مصنف رح نے چہارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے اول آنکہ ناصیہ سے چہارم سر کچھ زیادہ ہو تو مفروض ادا ہونا یقینی ہوگا تو اسی کو لینا احوط ہو اور دوم آنکہ روایت انس رض مین بجائے ناصیہ کے مقدم الراس ہو اور سر کے چار ٹکڑون کے چار نام علیحدہ ہین یہ ایک نام چہارم کا ہو تو اس سے موافق ہو لہذا اہل مذہب نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار مین اسی کا مختار ہونا صریح کہا اور امام مصنف رح نے دوسری روایت کے غیر احوط ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہو وفی العینی یہ روایت امام محمد رح سے نوادر مین ہو کہ اگر تین انگلیان بھگی رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک سر و موزہ کی مسح مین جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مین جائز ہو جب تک کہ انکو اتنی دور تک نہ کھینچے کہ تری اسکے چہارم سر کو پہونچ جاوے پس شیخین رح نے اس چیز کو اعتبار کیا جس پر مسح مفروض ہو اور امام محمد رح نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہو یعنی دونون ہاتھ کو پس ہاتھ کی دس انگلیان ہوتی ہین اور انکا چوتھائی ڈھائی انگلیان یعنی دو اور آدھی ہوئین ولیکن انگلی کا آدھا نہین تو اسکو پورا داخل کر کے پوری تین انگلیان مقدار رکھی انتہی - اس سے معلوم ہوگیا کہ ناصیہ کی مقدار چہارم سر قرار دیتے ہین بھی ان تینون امامون کا اتفاق ہو مگر تین انگلیون کی مقدار آیا چہارم سر ہو جاتی ہو یا نہین تو اسمین اختلاف ہو اس بنا پر کہ جسپر مسح ہو اسکا اعتبار ہو یا جس سے مسح ہو اسکا اعتبار ہو تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہین ہوتی مگر جبکہ چہارم سر ہو جاوے اور باعتبار دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہو کیونکہ اصل آلۂ مسح کا اعتبار ہو رح - اور واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایۃ پر آتا ہو جیسا کہ امام مصنف رح نے اطلاق کیا اور شارح قوام الدین کاکی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل مین مذکور تو ظاہر الروایۃ ہوئی اور شیخ اکمل الدین نے رد کر دیا کہ ظاہر الروایۃ وہ ہو کہ مفروض مسح مین مقدار ناصیہ ہو اور تین انگشت والی روایۃ النوادر ہو

گمان ہو اور ہمارے کہ شارح سید جلال الدین نے کفایہ میں کہا کہ اگر قول پر وہ جب ہو کہ مسح میں تین انگلیاں داخل ہوں تو سوال
کیجاوین۔ جواب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدار پر نہیں بلکہ مسح پر ہے کیونکہ مسح جیسا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہیں اور ہاتھ کی پانچ انگلیاں ہیں تو تین
میں انگلیاں آدھے سے زائد ہوئیں تو یہ اکثر کی جائز ہو سکتی ہے لہذا امام طحاوی نے اپنی شرح میں کہا کہ اگر ایک یا دو انگلی سے
مسح کیا تو ظاہر الروایۃ میں نہیں جائز ہے فتح القدیر میں ہے اور دو روایت جنمیں تین انگلیوں پر مسح مقدر ہے تو اسکو بعض مشائخ نے
اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا الصاق مسح میں واجب ہے اور ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیاں کاٹ ڈالے
تو اسپر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہے پھر ہاتھ میں سے تین انگلیاں آدھے سے زیادہ ہیں اور اکثر کا وہی حکم ہو جاتا ہے جو
کل کا ہو تو تین انگلیوں سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہے تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسکو صحیح کہا اور اصل میں جو
مذکور ہے تو یہ امام محمد رح کا قول ہونے پر محمول کیجاوے کیونکہ طحاوی و کرخی نے ہمارے اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مقدار فرض
مسح بقدر ناصیہ ہے انتہی اقول تحقیق وہ ہے جو مترجم نے ذکر کر دی کہ ناصیہ و مقدار ناصیہ و چہارم سر میں اتفاق ہے اور اختلاف
انگلیوں سے تقدیر کرنے میں ہے فاحفظ واللہ تعالے اعلم۔ تنبیہ جاننا چاہیے کہ حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جسمیں کھڑے
ہوکے پیشاب کرنا مذکور ہے اور ایک قوم کے گھورے پر یعنی جہاں کوڑا ڈالتے ہیں اور تنبیہ کیجاتی ہے کہ دوسرے کی زمین
پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت نہ کرے تو جائز ہے جیسے علماء نے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے توڑ کر کھانا جبکہ دونوں میں بے تکلفی
ہو بدون صریح اجازت کے جائز ہے۔ اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رض سے صحیحین میں بھی
مروی ہے کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا اسکے بتانے کے لیے تھا لہذا ام المومنین صدیقہ رض سے مروی ہے
کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ کر
پیشاب کرتے تھے رواہ احمد والنسائی والترمذی باسناد صحیح علماء نے کہا کہ بلا عذر کے کھڑے پیشاب کرنا مکروہ ہے اور
ابن المنذر رح نے کہا کہ بیٹھکر پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہے اور کھڑے مباح ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں ثابت
ہیں اور طحاوی رح نے کہا کہ کھڑے پیشاب میں مضائقہ نہیں ہے اقول ہمارے دیار میں جو کھڑے پیشاب کرے بسبب مشابہت
کفار کے مکروہ ہے اور جو مداومت کرے عاصی ہوگا واللہ تعالی اعلم۔ پھر حدیث مغیرہ رض میں عمامہ پر مسح کرنا مروی ہے اور اسمیں
اختلاف ہے ایک جماعت سلف سے جواز منقول ہے اور فقہا میں سے اوزاعی و احمد و اسحق و ابو ثور و داؤد وغیرہ اسکے قائل ہیں
اور اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عمامہ پر مسح ہوتا تو مقدم راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث
میں یہ بھی مذکور ہے پس عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے سے اور عمامہ نہیں توڑا اور شاید بقدر مقدار فرض ناصیہ پر مسح کرکے زکام
وغیرہ کی وجہ سے باقی کو بطور تکمیل کے عمامہ پر پھیر لیا ہو اور خطابی رح نے کہا کہ سر پر مسح تو منصوص ہے اور عمامہ سر میں سے
نہیں ہے تو احتمالی چیز کے پیچھے یقین کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر قیاس مع الفارق ہے۔ مع۔ اگر مسح کے بدل سر دھو ڈالا تو
اصح یہ کہ مسح ہو گیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہیں ہے۔ مع۔ چاروں ارکان وضو اگر ایک بار دھوئے اور ایک بار مسح کے تو ہو گئے اور سب
بمنزلہ واحد فرض ہیں حتی کہ ایک بھی ترک ہو تو غسل باطل ہے اور وضو میں کوئی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں ہیں اور فائدہ
سنتوں کا ثواب تکمیل ہے اور فرض فعل کے ساتھ نفل میں داخل کرنے سے فرض کا اپنے محل میں پورا کرنا ہوتا ہے یعنی فرض اپنا
محل پر اسمیں سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہو جاتا ہے اور ہر ایک سنت کا علحدہ ثواب ہے اور ان میں سے جو ادا کرے اسکا
اور جو ادا نہ کی اسکا ثواب گیا۔ شریعت میں سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی اور سواے ایکبار
یا دوبار کے اسکو ترک نہیں کیا کذا فی المحیط۔ سنت جسپر مواظبت کی اور سواے عذر کے اسکو ترک نہیں کیا اور واجب
اسکو ایک یا دو بار کرکے چھوڑ دیا کذا فی التقیید والمزید۔ امام خواہرزادہ رح نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ی مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اُسکے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور چھوڑنے والے پر ملامت کیجائیگی کما فی المنافع
ی رح نے کہا کہ یہی تعریف بہتر ہو۔ قال وسنن الطہارۃ۔ اور سنتین طہارت وضو کی بہت ہین از انجملہ غسل الیدین
یعنی دھونا دونون ہاتھون کا پہونچون تک یعنی جبکہ اُنکی نجاست ظاہر نہو تین مرتبہ (ت) قبل ادخالہما الاناء۔ قبل ان دونون
کو بھرے برتن مین داخل کرنے کے۔ اذا استیقظ المتوضی من نومہ۔ جبکہ متوضی اپنے خواب سے جاگے۔ لقولہ علیہ السلام
اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلہا ثلثا فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب جاگے تم مین کوئی اپنے خواب سے تو نہ ڈبودے اپنا ہاتھ برتن مین یہانتک کہ ہاتھ کو دھوڈالے
تین مرتبہ کیونکہ وہ نہین جانتا کہ اُسکا ہاتھ رات کہان رہا۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہمارے نزدیک سنت ہی
خواہ نیند سے جاگے یا نہین کما فی المحیط والمبسوط۔ اس حدیث کو جماعت صحاح ستہ والون نے روایت کیا پس اعلی درجہ کی صحیح
ہو ولیکن صحیح بخاری مین تین مرتبہ دھونا مذکور نہین اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی مین تین مرتبہ اور ترمذی وابن ماجہ
مین دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اسناد جید مین ایک یا دو یا تین مرتبہ ہو اور ان روایات مین فلا یغمسن نہون تاکید نہین مگر بزار رح
کی روایت مین آیا ہو۔ مع۔ ہاتھ واحد دھوکر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث مین ہو اور دونون دھونا بھی چنانچہ بعض روایات
مین آیا کہ دونون پر پانی بہاوے جسطرح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر نہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہو کما فی
شرح الوقایہ۔ ثم تاج الشریعہ نے شرح ہدایہ مین کہا کہ دونون ہاتھون کا دھونا تو فرض ہو پس سنت اُنکا مقدم دھونا ہو۔ ع
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہوجاتا ہو اسی واسطے امام محمد رح نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی باہین دھووے پس یہ ہاتھون
دھونا فرض ہو کہ اسکو مقدم کرلینا سنت ہو۔ فتح۔ امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مرافق تک فرض دھونے
کے وقت پھر پہونچون تک بھی ظاہر و باطن دھووے کیونکہ اول افتتاح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہوگا کما فی الذخیرہ۔ مترجم
کہتا ہو کہ عند التحقیق یہی احوط ہو اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا واللہ اعلم۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور توہم نجاست
کے وقت سنت ہونا زیادہ موکد ہو ورنہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہو اور اسی قول پر اکثر
علماء ہین اور یہی اولی ہو۔ مع۔ ولان الید آلۃ التطہیر فتسن البداءۃ بتنظیفہا وہذا الغسل الی الرسغ لوقوع الکفایۃ بہ فی
التنظیف۔ اور اس دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہو کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہو سو خود اسکے پاکیزہ کرلینے کی بدایت مسنون ہی
یہ دھونا پہونچے تک ہو کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے مین کفایت حاصل ہوجاتی ہو۔ اقول اس دلیل سے وجوب
ہوا سلئے نہوا کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہو۔ یہ تلخیص کلام تاج الشریعہ ہو
و کیفیت دھونے کی یہ ہو کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو بائین ہاتھ مین لیکر مٹکے سے پانی نکال کر دائین پر تین مرتبہ بہاوے و انگلیان
باہم ملتا جاوے پھر دائین سے یون ہی بایان دھووے اور اگر چھوٹا برتن نہو صرف بڑا مٹکا ہو تو بائین ہاتھ کی صرف انگلیان
ملاکر پانی نکال کر دایان تین مرتبہ صاف کرے کما فی المضمرات۔ اور اگر اس صورت مین ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے
حیلہ سے اسکو پاک کرے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ ملا اور کپڑے یا منہ کسی حیلہ پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ دوسرا
پانی میسر آیا تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اسکا اعادہ بھی نہین ہو کما ذکر فی المضمرات۔ یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب مین نالند کیطرح
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈالکر نکالتے تھے اور اب تغیر ہوا لیکن جو سنت ابتداء مین واقع ہوگئی تو برابر دائم رہتی ہو اگرچہ سبب نہ رہا
پھر معتبر تو وہم نجاست کا ہو تو جس نے توہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا بدون نیند کے تو بغیر دھوئے
ہاتھ داخل کرنا پانی مین مکروہ ہو۔ یہی جمہور کا مذہب ہو پھر یہ نہی جو حدیث مین آئی تحریمی نہین بلکہ تنزیہی ہو حتی کہ اگر بے دھوئے ہاتھ
کو پانی مین ڈبودیا تو پانی نجس نہوگا اور واضح ہو کہ پانی کے مانند دوسری تر چیزین بھی یہی حکم ہو اور واضح ہو کہ حدیث مین خطاب

سے تو انکا اقتضار وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علمار اسطرف گئے ہین اسی واسطے محیط وشرح مختصر کرخی وتحفہ وبدائع
وجامع دمعدوری مین اسکو سنت کہا ہو اور ابن المرغینانی نے کہا کہ ہو الصحیح المختار یعنی سنت ہونا یہی صحیح مختار ہو۔ قال المترجم
قل واللہ تعالی اعلم یہ کہ وضور کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ وضور وہ اداکرے جسکا حکم قرآن مین مذکور ہو یعنی آنکہ حکم الٰہی
عزوجل کی فرمانبرداری وضو رمین مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہو اور مفتاح صلوٰۃ بھی ہو دوسرے یہ کہ وضو رکو شرط ومفتاح نماز
ہونے پر کرے تو خود عبادت نہین اور غیر عبادت امور مین تسمیہ بالاتفاق مستحب ہو پس تسمیہ بطور سنت کے وضو قسم اول کے
ساتھ الیق ہو جو عبادت ہو اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا الیق ہو وجہت حدیث کل امر ذی بال الخ ہو پس یہ اہتمام وضور
یعنی اول کا ہو جیسے لا ایمان لمن لا عہد لہ۔ یعنی ایمان نہین جسکا عہد نہو فافہم واللہ تعالی اعلم۔ قال ويسمي قبل الاستنجاء
وبعده هو الصحيح۔ اور تسمیہ پڑھے قبل استنجا رکے اور بعد استنجا رکے یہی صحیح ہو۔ اقول تنویر مین اسی کی اتباع کی عینی رح
نے کہا کہ استنجا ر وضو رمین سے ہو اور اسمین ابتدا ر تسمیہ سے شروع ہو نص علیہ فی المحیط۔ فرع۔ اگر تسمیہ بھول گیا اور درمیان
وضو رمین یاد آیا تو اب تسمیہ سے اقامت سنت نہوگی بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اسمین جب یاد آوے کہہ لے کہ بسم اللہ
اولہ وآخرہ۔ کما جاء فی الحدیث الفتح والتبیین لیکن وضو رکے درمیان بھی کہہ لے کہ وضو رخالی نہ رہے سراج وہاج۔ جب ستر کھلا ہو
تو تسمیہ نہ پڑھے اور نہ محل نجاست مین پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو کہ آپ خلا کے وقت فرماتے اللهم اني اعوذ بك
من الخبث والخبائث۔ یعنی الٰہی مین تیرے ساتھ پناہ ڈھونڈھتا ہون خبث سے وخبائث سے۔ مراد شیاطین نر ومادہ سے
استعاذہ ہو کما فی الفتح اور دوسری حدیث مین مصرح ہو کہ یہ پائخانے شیطانون کے مجمع کے مقامات ہین تو جب تم مین سے کوئی
جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہو کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیاطین سے مستور
رہتا ہو ورنہ شیاطین لعب کرتے ہین۔ م۔ از انجملہ مسواک ہو۔ کما قال المص۔ والسواك لانه عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده
يعالج بالاصبع لانه عليه السلام فعل كذلك۔ یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہو کیونکہ حضرت صلعم اسپر مواظبت فرماتے اور مسواک
نہو تو انگلی سے مانجھے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہو۔ اقول حدیث مین ہو کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کے نماز سے ستر گونہ ثواب
مین زائد ہو کما رواه الامام احمد۔ مسواک پانچ مقام پر استقرار سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہون دوم منہ سے بو متغیر ہو سوم
نیند سے اٹھے چہارم نماز کو کھڑا ہو پنجم وضو رکے وقت اور اقیلین داخل ہو جبکہ گھر مین آوے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک
کرنے مین مستحب ہو کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہو کہ مسواک تلخ درخت کی بالشت بھر لانبی اور انگلی برابر موٹی اور نرم ہو
اور دانتون کی چوڑائی مین مسواک کرے نہ لنبائی مین۔ کما فی الفتح۔ اور محیط مین ان امور پر زائد یہ ہو کہ پھر جب لکڑی مسواک
نہ ملے تب البتہ داہنے ہاتھ کی انگلی بجائے لکڑی کے ہوتی ہو وکذا فی الظہیریہ۔ وقت مسواک وقت مضمضہ ہو۔ النہایہ۔ ہمارے
اصحاب اسی پر ہین۔ ع۔ اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور داہنے سے شروع کرے۔ جوہرہ نیرہ جسکو مسواک
سے قئی کا خوف ہو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے مین تین قول ہین۔ قول اول یہ کہ سنت وضو ہو
بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ اگر میری امت پر شاق نہوتا تو مین آنکو ہر وضو رکے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ النسائی وابن خزیمہ
اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت مین بجائے وضو رکے نماز ہو۔ اور حدیث عائشہ رض سے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات
یا دن مین جب سوکر جاگتے تو ضرور مسواک کرلیتے قبل وضو کرنیکے۔ رواہ مسلم وابوداؤد و اسی دلیل سے ابوداؤد رح نے کہا کہ مسواک
واجب ہو وا سحق سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت نماز ہو بدلیل حدیث ابوہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعیہ نے
کہا کہ مسواک سنت نماز ہو حتی کہ جو وضو رمسواک کے ساتھ کیا اس سے جتنی نمازین پڑھیگا ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت
کے ساتھ ہو نہ شافعیہ کے نزدیک۔ اب دونون روایتون مین موافقت یہ کہ نماز کی مسواک وہی وضو کی مسواک ہو اور خالی نماز

کیا ... جدید سے کانون نے ... ہے سنا اور ... سے وں نے آنحضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم وسلم سے استنشاق کی۔ پھر کیفیت مضمضہ و استنشاق مین دو وجہ ہین اول وہ کہ جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور
نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے۔ وجہ دوم یہ کہ ایک چلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے چلو پھر
چلو سے یہی کرے۔ یہ صورت صحیح کرنے مضمضہ و استنشاق کی ہے اور مزنی رح نے مختصر مین یہی افضل ہونا شافعی رح سے نقل
کیا اور نووی رح نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے۔ اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ ہے کہ وضوء رسول
صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اسمین یہ ہے پھر مضمضہ و استنشاق کیا ایک چلو سے ایسا تین مرتبہ کیا۔ اور اسمین ایکبار
سر کا مسح ہے۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور ترمذی مین عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو دیکھا کہ آپ نے ایک چلو سے مضمضہ و استنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا۔ قال الترمذی حدیث حسن۔ اور حدیث ابن عباس
مین ایک ایک بار اعضاء کا دھونا اور ایک ہی چلو سے مضمضہ و استنشاق مذکور ہے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ربیع بنت
معوذ رضی اللہ عنہا تین ہتھیلیون کا دھونا تین بار و مضمضہ و استنشاق ایکبار و منھ دھونا تین بار و ہاتھ دھونا تین بار و مسح سر
دو بار اور پاؤن دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اسطرح تھا کہ پھیلا ہاتھ آگے سر سے پیچھے تک لا اور پیچھے سے اسکے سر کو
لاسکے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمین ہے کہ پھر اپنی ہتھیلیان دھوکر انکو پاک
کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار الحدیث۔ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علیحدہ کیا
اور استنشاق علیحدہ کیا اور صریح دلیل یہ ہے حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء کیا سو
مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد مین لیث بن ابی سلیم
راوی ہے جو ابو داؤد و یحییٰ بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اسمین کچھ ڈر نہین ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث
مختصرہ روایت کرکے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن مین نقل کرکے سکوت کیا اور کعب بن عمرو
کے صحابی ہونے کو ذہبی رح نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے مین نہین
کیونکہ دونون طریق مسنون ہین مگر اتنا کہ افضل و مختار کون ہے تو شافعی رح کے نزدیک موافق روایت مزنی رح کے صحیح مختار ہے
اسی پر اکثر شافعیہ ہین اور موافق روایت بویطی رح کے تفصیل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس لیے کہ
منھ و ناک دو عضو ہین اور ہر ایک کی خطیات علیحدہ ہین اور فضائل مین آیا کہ منھ مین کلی کرنے سے منھ کی خطیات گرجاتی
اور ناک مین استنشاق سے اسکی خطائین گرجاتی ہین پس اگر ہر ایک کے علیحدہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق
حدیث ترمذی وطبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب مین یہ روایت نہین کہ سوا اس وجہ کے نہین جائز ہے۔ واضح
واضح ہو کہ مضمضہ و استنشاق مین مبالغہ بالاجماع سنت ہے کما فی المحیط وقاضیخان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقیط بن
صبرہ کو امر کیا کہ مبالغہ کر مضمضہ و استنشاق مین مگر اسکہ تو روزے سے ہو۔ رواہ الائمہ وصححہ الترمذی۔ ازانجملہ دونون کانون کا
مسح کرنا باتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ دوسری طہارت مین شمار کیے جاوین یا علیحدہ شمار ہون۔ شافعی و ابو ثور کے نزدیک
علیحدہ ہین تو انکے لیے علیحدہ پانی لیکر انکا مسح کرنا مسنون ہے اور جمہور کے نزدیک سر مین سے شمار ہین۔ ابن المنذر رح نے
کہا کہ یہی ابن عباس و ابن عمرو ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے مروی اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بصری و عمر بن عبد العزیز
و نخعی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور ترمذی رح نے
کہا کہ یہی قول اکثر علماء سے صحابہ رضی اللہ عنہم و بعد والون کا ہے اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا ہے پس
ہمارے نزدیک کانون کی مسح مین مسنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد کانون کا مسح کرے۔ مع۔ لہذا

...ست ہوتا ہو ... اور جہاں تعبیر ... فرض ہو ... کی طرف ... کافی نہیں کیونکہ ...
کا کہنا ہو العنی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہو (فرع) مسح الرقبہ میں ہمارے اصحاب متقدمین سے کوئی روایت نہیں
ابو بکر الاسکاف نے کہا کہ ادب ہو۔ اور رویانی رح نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رح نے مسح گردن کو ذکر نہیں کیا
ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہو۔ ح۔ اگر مراد یہ ہو کہ مسح سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے روان کرکے گدی تک مسح کرتے ہوئے
نکال کر کانوں کا مسح کریں تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہو چنانچہ فتح القدیر میں حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ بروایت
ترمذی ذکر کی جس میں ہو کہ مسح کیا سر پر تین بار اور ظاہر دونوں کانوں کا تین بار اور ظاہر رقبہ پر الخ۔ اور سنن ابو داؤد و مسند
احمد میں بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے مسح قفا مروی ہو۔ ولیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا
جب تک کہ مداومت نہو۔ اور اگر مسح سر و کانوں کے بعد رقبہ کا مسح مراد ہو تو اسکے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے
م۔ قاضی ابو الطیب و ابو الحسن زعفرانی نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث وارد نہیں ہو۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث مسح الرقبہ
امان من الغل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہو۔ نووی رح نے شرح مہذب میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہو اور
کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بلکہ بدعت ہو۔ عینی رح نے کہا کہ ابو عبید رح نے
کتاب الطہور میں موسیٰ بن طلحہ سے روایت کی کہ موسیٰ نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے روز طوق
سے بچایا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہو لیکن مرفوع کے حکم میں ہو کیونکہ ایسی بات میں رائے کو دخل نہیں ہو اور اسی کے
مانند ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر رض سے روایت کیا۔ مع۔ اس اثر سے بعد صحت کے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ
سر کے ساتھ گدی کا مسح ہو اور جیسے اول بیان کر دیا کہ یہ تو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہو ولیکن استحباب نکلتا ہو واللہ اعلم۔ م۔
واضح ہو کہ ظاہر کانوں کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرے۔ سراج۔ اور
کانوں کے مقدم و مؤخر کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہو جس سے سر کا مسح کیا۔ شرح الطحاوی۔ اقول اللہ یہ جو بحر الرائق میں لکھا
ہو کہ اگر کانوں کے لیے نیا پانی لیا جائے اسکے کہ ہاتھ کی تری جاتی رہے تو بہتر ہو۔ یہ روایت خلاف مذہب ہو اور صحیح یہ کہ جائز ہو گو کہ
اور سنت وہی ہو جو اوپر مذکور ہوا۔ م۔ اور اگر دونوں کانوں کے مقدم کو چہرے کے ساتھ مسح کیا اور دونوں کے مؤخر کو سر کے
ساتھ مسح کیا تو جائز ہو ولیکن افضل وہی اول ہو۔ شرح الطحاوی۔ وتخلیل اللحیۃ۔ اور منجملہ سنتوں کے داڑھی کا خلال کرنا
سنت ... نزدیک ... کے اور یہ امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہو اور یہی قول لیا گیا ہو۔ زاہدی۔ اور مبسوط میں ہو کہ
یہی اصح ہو۔ معراج الدرایہ۔ اور کیفیت یہ ہو کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کرکے داڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کرکے
اوپر کو لاوے یہ شمس الائمہ کردری سے منقول ہو۔ مضمرات۔ اقول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جابر رض میں مرفوع ہو
اور یہی فعل ابن عمر رض کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ تخلیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ الدر۔ لان النبی علیہ السلام
امرہ جبرئیل علیہ السلام بہ الخ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تخلیل لحیہ کا حکم کیا تھا جبرئیل علیہ السلام نے ف۔
جبرئیل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم پہنچایا بدلیل مرفوع حدیث انس رض کہ میرے پاس جبرئیل نے
آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو اپنی داڑھی کا خلال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و ابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہو اور
ابو داؤد کی روایت انس رض میں ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو ایک چلو پانی لیکر اپنی حنک کے نیچے لیجاتے
پس اس سے داڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہو۔ م۔ تخلیل لحیہ سعید بن جبیر و عبد الحکم
مالکی کے نزدیک واجب ہو اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہو اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہو اور کہا گیا کہ یہی اصح

[illegible] سنت [illegible] نے فرمایا - وتخلیل [illegible]

ابی یوسف وجائز [illegible] لان السنة اکمال الفرض فی محله وداخل [illegible] لیس بمحل الفرض - اور کہا گیا کہ
داڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا
کرنا فرض کا اسکے محل میں ہوتا ہے اور داڑھی کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہے - ف - پس اسکا خلال کرنا فرض کا کمال
اپنے محل میں نہوا تو پس سنت بھی نہوا لیکن چونکہ کبھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ ٹھہرا تو جائز
ہوا - الکافی اور یہی امام مالک کا قول ہے اور تقیہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تخلیل اللحیہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک
مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی تحفہ میں مذکور ہے - والاصح یہ کہ سنت ہے اور (۱) صحابہ رضی اللہ عنہم نے
اسکو روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث انس رض مذکورہ بالا دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو ہمیشہ کیا
کرتے اور سعید بن منصور نے جبیر بن نفیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے
تو اپنی انگلیوں سے داڑھی میں خلال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی داڑھیوں کا خلال کرتے تھے - ترمذی
وابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی کا خلال کیا کرتے اور
ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور داڑھی کا خلال کیا - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور
علل کبیر میں ذکر کیا کہ بخاری رح نے کہا کہ اس مسئلہ میں یہی اصح اور حدیث حسن ہے ورواہ ابن حبان والحاکم - اگر کہا جاوے
کہ ابو داؤد کی حدیث انس رض میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے - یہ مقتضی ہے کہ تخلیل اللحیہ واجب ہو کیونکہ
حکم امر سے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو خاص بظاہر لحیہ ہے اسمیں خفا نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے
باطن لحیہ کی تخلیل واجب کریں تو گویا خبر واحد سے کتاب پر زیادتی کر کے بطریق تفسیر کے منسوخ کریں لہذا ہم نے حکم کو معنی
سنت رکھا اور یہی صحیح ہے - ع - وتخلیل الاصابع - اور منجملہ سنتوں کے انگلیوں کا خلال کرنا - ف - اصابع تو ہاتھوں
کی انگلیوں و پاؤں کی انگلیوں دونوں کو شامل ہے اور تحفہ وغنیہ ومنافع میں اصابع الیدین والرجلین صریح ہے اور اکثروں
نے اصابع یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں و منہ دھونے و پاؤں دھونے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی پہنچ
جاتا ہے - ع - اور تخلیل یہ کہ پچھلے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت مؤکدہ ہے اور ہاتھوں
کی انگلیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں پنجہ کرنے کے مانند ڈالے اور
پاؤں والیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلی کو داہنے پاؤں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرے یہانتک
کہ بائیں پاؤں کی چھنگلی پر ختم کرے - النہر - اور چھنگلی کو نیچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خلال کرے - المضمرات
اور عینی رح نے کہا کہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث مستورد بن شداد رضی اللہ عنہ میں لفظ چھنگلی سے خلال کرنا تو آیا ہے باقی اس
کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے - ع - اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اصطلاح یہ محض اتفاقی واقع ہوا ہے کوئی سنت مقصود نہیں
ہے - الفتح - اور یہ تخلیل سنت ہونا اس وقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہونچ چکا ہو اور اگر نہ پہونچا تو احتمال بھی ہو تو
یقین تو پانی پہونچانا واجب ہے یہی شرح شیخ الاسلام خواہر زادہ میں ہے - ع - والتبیین - الفتح - اور اگر انگلیاں پانی میں
داخل کر دیں تو تخلیل کی حاجت نہیں - ع - والنہر - لقوله علیه السلام خللوا اصابعکم کیلا تتخللها نار جہنم - تخلیل اصابع
سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے یعنی یہ کہ تم لوگ خلال کرو اپنی انگلیوں کا تاکہ اسکے درمیان جہنم کی آگ نہ در آوے
ف - متن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دارقطنی رح نے ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ خللوا اصابعکم لا یتخللها
اللہ بالنار یوم القیامۃ - اور مانند اسکے حذیفہ رض سے اور طبرانی رح نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہیں

[illegible] سے ہو کر
جب وضو [illegible] اچھی طرح [illegible] تو ہر جگہ پانی پہونچا سکے اور انگلیوں کے درمیان
رواه ابو داؤد والنسائی وابن ماجة والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کر۔ رواه ابن ماجة والترمذی
وقال حسن غریب۔ ولانہ اکمال الفرض فی محلہ والتخلیل الاصابع ہے۔ دلیل سے سنت ہے کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل میں
اکمال ہے۔ ف۔ یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور تخلیل سے محل فرض میں اکمال ہوتا ہے تو وضو میں جس چیز سے فرض کا اکمال
اسکے محل میں ہو وہ چیز سنت ہوتی ہے پس تخلیل مذکور سنت ہوئی۔ یہاں اشکال ہے کہ تخلیل اصابع کے واسطے صیغہ امر یعنی
حکم دیا گیا ہے جیسا کہ مصنف رح کی حدیث میں خللوا صیغہ امر صحیح ہے اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب
کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں حدیث مذکور میں وعید عذاب النار موجود ہے تو تخلیل واجب ہوئی۔ جیسا کہ مذہب امام
اسحق کا ہے اور فقط ہاتھوں کی تخلیل میں امام مالک کا ہے۔ جواب دیا گیا بوجوہ اول آنکہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب جب
ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب نہ ہو اور یہاں قرینہ یہ ہے کہ اعرابی کو وضو سکھلایا اس میں تخلیل کا ذکر نہیں اگر واجب ہوتی تو ضرور بتاتا
اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہے۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج
نہیں پس اگر واجب وغیرہ ثابت کیا جاوے تو خاص کو بیان سے تغیر ہوگا اور تغیر دینے کے لیے جو بمنزلہ نسخ ہے خبر واحد کافی نہیں
کیونکہ آیت قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہیں۔ کذا قال صاحب العنایة اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت
میں ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی نہ پہونچا ہو۔ یہ کمال نے سروجی سے یہ جواب دیا ہے۔ م ع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخلیل
مذکور سوقت سنت میں شمار ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی پہونچنا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پہونچ جانے
واجب نہیں ہے اور شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جتنی احادیث اس باب میں ہیں سب وجوب کے واسطے
ہیں اور اس سے یہ اتفاقی مقصود ہے کہ انگلیوں کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہیں وہاں پانی پہونچنا لازم ہے اور جائز نہیں کہ
خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس پر مواظبت کا ثبوت نہیں ہے باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل
میں اکمال ہے انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل مسئلہ یہ ہے کہ جو احادیث تخلیل سنت ہونے کی مذکور ہوئیں وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل
نہیں ہیں بلکہ احادیث میں اب صرف تاکید ہے کہ وضو میں ہاتھ و پاؤں دھونے میں انگلیوں کے درمیان پانی پہونچانا فرض
ہے اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہاں آگ پہونچیگی اور یہ واجب ہے کہ جب غالب گمان ہو ہر جگہ پانی پہونچا اور انگلیوں میں
خلال سے پانی پہونچا تو پھر بعد اسکے پانی پہونچ جانے کے خلال کرنا مستحب ہے بوجہ عدم دلیل مواظبت کے لیکن مترجم کہتا ہے
کہ اس پر تو کوئی دلیل نہیں ہے جو نہیں اس سے ہٹے کہ وہ فرض کا اپنے محل میں اکمال ہو۔ فافہم۔ وتکرار الغسل الی الثلث
اور سنتوں میں سے تکرار کرنا دھونے کو تین تک ہے۔ ف۔ تو واضح ہوا کہ مسح کا تکرار کرنا مسنون نہیں بلکہ جو اعضاے دھونے کے
ہیں پس حاصل یہ کہ دھونے کو تکرار کرنا تین بار تک ان اعضاے میں جنکا دھونا فرض ہے مانند دونوں ہاتھ و چہرہ و پاؤں کے کہ ان
ایک بار ہر جگہ دھونا فرض ہے۔ الظہیریہ۔ اور باقی دونوں بار صحیح قول پر سنت مؤکدہ ہیں۔ الجوہرة النیرة والبحر عن السراج یعنی مجموع
دوسرا و تیسرا دھونا سنت ہے۔ اور یہی حق ہے پس خالی دوسرے کو سنت نہیں کہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑ دیا تو نہیں کہا جاویگا
کہ اس نے سنت پر عمل کیا۔ الفتح۔ پھر ہر ایک بار دھونے کے معنی یہ ہیں کہ پانی سب عضو کو پہونچ جاوے اور بہے اور اس سے
قطرات ٹپکیں۔ الخلاصہ والتتارخانیہ [illegible] میں ہے کہ ہر بار عضو کو دھونے میں یہ چاہیے کہ جہانتک اسکا دھونا واجب ہے سب کو پانی

بلکہ واجب شمار کیا ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے نیت کو مسنون میں تصریح کی کہ متاخرین کے موافق سنت میں شمار فرمایا۔ فالنیۃ فی الوضوء سنۃ عندنا۔ پس نیت وضوء میں ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ وضوء میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت سے کما فی الجوہرۃ النیرۃ۔ چاہیے یہ کہ پہونچون تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرے تاکہ سنتون کا ثواب پاوے۔ کلانی الخبار حدیث صحیح ہے کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہذا اگر متوضی اپنا کپڑا دھووے یا جاسے نماز کی طہارت کرے تو اینمین بھی نیت کرنا مستحب ہے تاکہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر متوضی پانی مین گرا یا کسی نے گرا دیا یا آسنے دریا کو عبور کیا یا کسی کو وضوء سکھلانے کے واسطے وضوء کیا یا گرمی مین ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضوء دھوئے تو ہمارے نزدیک وضوء ہو گیا اور یہی قول سفیان ثوری و اوزاعی و حسن کا ہے۔ وعند الشافعی فرض۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضوء مین نیت فرض ہے۔ ف۔ یہی قول ربیعہ و زہری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحٰق و ابو ثور و ابو عبید و داؤد ظاہری کا ہے۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک مین وضوء کا حکم نماز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن وضوء خالی عبادت ہی نہیں بلکہ شرط نماز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفت طہارت ہے یا بصفت عبادت ہے اسمین ہمارے و شافعی کے درمیان خلاف ہے۔ طحاوی نے مبسوط رحمہ سے نقل کیا کہ جس وضوء کا قرآن مین حکم ہے وہ عبادت بدون نیت کے حاصل نہین ہوتی لیکن نماز کے لیے مفتاح ہونا اسپر موقوف نہین بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اور بدون نیت دونون طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات مین طاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضوء بدون نیت کے عبادت نہوگا ولیکن پاک پانی کے استعمال سے طہارت ہو جائیگا جس سے نماز ہو سکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضوء مامور بہ مین ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضوء عبادت نہین نرک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہو جائیگا جس سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک بدون نیت کے نہین جائز ہے۔ لانہ عبادۃ۔ کیونکہ وضوء ایک عبادت ہے فلا یصح بدون النیۃ کالتیمم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہوگی جیسے وضوء کے خلیفہ تیمم مین بالاتفاق نیت فرض ہے ف۔ عبادت مین نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ یعنی نہین امر کیے گئے مگر اسواسطے کہ عبادت کرین اللہ کی اس حال سے کہ خالص کرنیوالے ہون اسی کے لیے دین کو۔ اخلاص کو حال قرار دیا اور حال شرط ہوتا ہے پس ہر عبادت مشروط بہ اخلاص ہوئی اور اخلاص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیسا کہ مذکور ہوا پس عبادت وضوء بدون نیت نہوگی۔ ولنا انہ لا یقع قربۃ الا بالنیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہان وضوء کا عبادت ہونا تو بدون نیت نہین ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھوئے تو یہ وضوء عبادت نہوا۔ ولکنہ یقع مفتاحا للصلوۃ۔ ولیکن یہ وضوء نماز کے لیے مفتاح ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ نماز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت دونون طرح متحقق ہو جاتی ہے تو یہ وضوء ہمارے نزدیک مفتاح ہو گیا۔ لوقوعہ طہارۃ باستعمال المطہر۔ کیونکہ وہ پاک کرنیوالے پانی کے استعمال سے طہارت ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ پانی اپنی ذات مین پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا تو پانی کی صفت طہور فرمائی۔ ابن الہمام نے فتح القدیر مین اعتراض کیا کہ طہور بمعنی نہایت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہو اگرچہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرتا ہے پس اول یہ ہے کہ جس وضوء مین نیت نہ کی تو دلیل الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی نسبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الاعمال بالنیات مین جملہ اعمال مشروط بہ نیت مین تو وضوء کا عمل بدون نیت کے نہوگا جواب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہوگا تو صریح وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع مین معتبر نہوگا تو ہم کہتے مین کہ یہ کلیہ نہین کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ بہت سے اعمال بدون نیت شرعی معتبر واقع ہو جاتے ہین تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہوگا۔ قال المترجم

سر کا بھی ہو تو تین مرتبہ مسح کرنا مثل پانون کے ساتھ ہے قیاس عضو مغسول کے - ف شاید مراد عضو مغسول سے وہ جسکا دھونا مسنون ہی جیسے ہتھ ولیکن سر میں باز تکرار مسنون ہی ایسے ہی مسح سر میں تثلیث استیعاب سنت ہی - د - مراد یہ کہ وضو میں مسح بھی رکن ہی تو مانند چہرہ و ہاتھ پانون کے اسمین بھی تثلیث سنت ہوگی - جواب یہ کہ مسح کا قیاس مسح پر چاہیے نہ مغسول پر - الغایۃ - مسح آسانی پر مبنی ہی اور غسل مین اس سے سختی ہی تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہی المفید والمزید غسل مین تثلیث سے زیادتی نظافت ہی اور مسح کی تکرار بیکار علاوہ یہ بھی تکرار مسح سے سیلان ہو کر مسح کا نام غسل پذیر ہوگا اور سنت تو اکمال کے لیے ہی نہ ابطال کے لیے - البدائع - امام مصنف رح نے امام شافعی رح کی حجت صرف قیاس فاسد پر مقصور کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تین تین بار رواہ مسلم اگر کہا جاوے کہ شاید مسح تین بار نہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رض مین ہی کہ تین بار سر کا مسح کیا اور کہا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یون ہی وضو کیا - رواہ ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہی اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل بیہقی کی روایت ہی و اسکی اسناد بھی حسن ہی - واضح ہو کہ پورے سر کا مسح کرنے مین ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف نہین مگر تفاوت یہ کہ ہمارے نزدیک ایکبار ہی اور انکے نزدیک تین بار مین تین پانی مین اور اسی پر جمہور اصحاب شافعی مین اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایکبار ہی اور یہی ترمذی رح نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و انکے بعد والون سے ہی اور ابن عدی رح نے کہا کہ کل راویون نے مسح ایکبار کہا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد و نخعی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہی اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا - ابن سیرین نے کہا کہ مسح راس دوبار ہی بحدیث ربیع بنت معوذ کہ دوبار مسح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا - قال المترجم ظاہرا اقبال و ادبار دوبار قرار دیا ہی اور ابو عبید رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ سوا ابراہیم تیمی کے سلف مین کسی سے پورے تین بار مسح آیا ہو - ابن المنذر نے تین بار کو انس بن مالک رض و سعید بن جبیر و عطا سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہی - منبع - رہا بیان اسکا کہ استیعاب مسح سنت ہی اور یہی شیخ مبسوط و بدائع و محیط و تحفہ و مفید و ایضاح و والی و تنبیہ مین مذکور ہی اور یہی صحیح ہی اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسح کیا تو امام مصنف رح نے لکھا - و ما روی انس رض توضأ ثلثا ثلثا و مسح براسہ مرۃ واحدۃ و قال ہذا وضوء رسول اللہ علیہ السلام - اور ہماری حجت یہ کہ انس بن مالک رض نے وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایکبار مسح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہی - ف - یہ معجم اوسط طبرانی مین موجود ہی اور حدیث غریب ہی اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہی کہ حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن ایوب بن العلاء عن قتادہ عن انس رض انہ کان یمسح علی الراس ثلثا یاخذ لکل مسحۃ ماء جدیدا یعنی انس رض سر پر تین بار مسح کرتے ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے - اول یہ اسناد تو جید ہی لیکن عمل محتمل ہی اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونون ہاتھون سے مسح کیا آگے سے پیچھے لیگئے و پیچھے سے آگے لائے ایکبار - یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ مین ہی واللہ شاید معنی یہ ہون کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسح کیا چنانچہ روایات آوینگی - اور سنن اربعہ و مصنف ابن ابی شیبہ مین حضرت علی رض کی حکایت وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین ہی جو

ایسے ہی مسح میں سنت مسح ٹھیک ادا کرنے کی حالت میں پانی سے مستعمل ہو جانے کا حکم ہو گا دیکھیں ہاتھ کی انگلیوں میں سے
کرے کہ تین انگلیاں ہوں واجب ہو کہ اگر رکھ جاسے کل سے ہوجاوے یہی کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کیا
تو امام قول میں یہی نہیں جائز ہو۔ اقول - میں کہتا ہوں یہ اعتراض ذیع ہوتا کہ جب ایک پانی سے چہارم سر کا مسح مفروض ادا کیا تو اب
مستعمل ہو گیا پھر باقی سر کا مسح آب مستعمل سے کیونکر جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا نہو تب تک مستعمل
ہونے کا حکم نہو گا اور ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے - فافہم - و ترتیب الوضوء - اور وضو میں کو
مرتب ہو یعنی پیر ہو کر سنت ہے کہ وضو کو مرتب ترتیب ادا کرے - فیبدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ بذکرہ - پس شروع کرے وضو
ساتھ جسکے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا - ف - یعنی اللہ تعالیٰ نے جسکا ذکر شروع کیا بندہ اس سے فرائض وضو کا شروع کرے
و بالمیامن - اور شروع کرے داہنے سے - ف - یعنی اعضاء میں داہنے سے شروع کرے - اور امام مصنف رح نے امام قدوری
کے اطلاق استحباب کی یہاں اصلاح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور میامن مستحب ہے چنانچہ کہا - فالترتیب فی الوضوء سنۃ
عندنا - پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے - وعند الشافعی فرض لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم الآیۃ والفاء للتعقیب
اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم الآیۃ اور فاء واسطے تعقیب کے ہے - ف - اللہ تعالیٰ نے
آیۃ کریمہ میں اول چہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسح کرنا پھر دونوں پاؤں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے
نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مسنون ہے حتی کہ اگر تقدیم و تاخیر کردے تو وضو ہو جائیگا لیکن ایسا شخص لائق ملامت ہے حتی کہ اگر
ایسی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا اور یہی قول زہری و سعید و نخعی و مکحول و عطاء بن السائب کا اور مالک و داؤد ظاہری و ثوری و لیث بن سعد
و داؤد و شافعی رح کے شاگرد مزنی کا ہے اور بغوی نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت
علی و ابن مسعود و ابن عباس سے مروی ہے - اور امام شافعی رح نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و اسحق و ابو ثور و قتادہ
و ابو عبید کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رح کی ایک یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء
تعقیب کے لیے ہے دلیل آل ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی منہ
دھونا چاہیے تو جب جب نماز کا ارادہ ہو تو لازم ہے کہ اسکے پیچھے منہ دھووے تو جب منہ دھونا پہلے ہوا تو اسکے بعد باقیوں کی
ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد وایدیکم الی المرافق ہے جو اوپر عطف اور واو واسطے ترتیب کے آتا ہے چنانچہ فراء رح سے واو کا ترتیب کے
واسطے ہونا شافعیہ نے نقل کیا - پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اصلح ترتیب واجب ہے اور جواب آویگا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے
جو عاطفہ ہو نہ جزاء اور واو ترتیب کے لیے نہیں ہوتا - دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اول دھونا چہرہ و ہاتھوں کا بیچ
بیچ میں مسح کرنا پھر دھونا پاؤں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہوتی تو تینوں دھونے والے اعضاء ایک ساتھ ذکر ہوتے مسح الگ
بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضو میں بالشبہ مقصود ہے لیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہو تو وضو
باطل ہو بلکہ ترتیب سے بیان ہونا اسلئے کہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ علیحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا
وہاں اللہ تعالیٰ نے بعد دونوں ہاتھ کے مسح الرأس کے بعد غسل قدمین ایسی قول اعجاز سے بیان فرمایا کہ پاؤں کا مغسول ہونا بخوبی
سمجھ لیا گیا اور مسح سر پر عطف کا التباس نہیں - اور وہ یہ کہ ارجلکم الی الکعبین فرمادیا تو الی الکعبین سے معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود
نہیں کیونکہ مسح کعبین یعنی دونوں ٹخنوں تک نہیں ہوتا بلکہ ساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل و مسح میں التباس نہیں رہا
لہذا زبان کے پڑھنے میں ارجلکم بالکسر بھی جائز ہے کیونکہ جر ممنوع بحالت التباس ہے اور یہاں التباس نہیں ہے لہذا حق تحقیق
و تحقیق انیق اور اسی پر اجماع محققین ہے اور ترتیب فعل متحقق ہے - اجواب دلیل اول کا تو مصنف رح نے فرمایا - ولنا ان المذکور
فیہا حرف الواو وہی لمطلق الجمع باجماع اہل اللغۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق جمع

۔ ابو علی فارسی نے ذکر

اجماع کیا کہ واو تو مطلق [illegible] ذکر کیا پس اگر کوئی

کسے کہ بازار سے گیہون و چاول و گوشت و شکر خرید لاؤ اُسنے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیہون پہلے خرید سے اور چاہے شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہین ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پہ کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کرو۔ فیقتضی اعقاب تطہیر جملۃ الاعضاء۔ تو نماز تعقیب اسکو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ ف امام محی السنہ شافعی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو واو کو ترتیب کے لیے کرنے مین تکلف کرتے ہین اور فاسد مثالین لاتے ہین اور حال یہ کہ واو کچھ ترتیب کو نہین چاہتا۔ اور امام نووی رح نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہین اور اگر ایک آدمی وضو کی نیت سے پانی مین گھس کر ایک غوطہ مار کر تو بالاجماع وضو ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہوتا اور تیمم کی حدیث عمار رض مین پہلے ہاتھون کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کما فی الصحاح۔ پس ترتیب نہین ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو البتہ ترتیب تھی لہذا ہم نے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبداءۃ بالمیامن فضیلۃ۔ رہی ابتداء بمیامن تو وہ فضیلت ہے۔ ف میامن جمع میمنہ داہنی۔ اور مراد یہ کہ بیامن سے ابتداء کرنا سنت نہین بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولیین مستحب اور مندوب کہتے اور فقہاء کے نزدیک مستحب جسکو حضرت صلعم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جسکو حضرت ایک دو بار کیا یا امرت ترغیب دی ہو البحر وغیرہ۔ اور مصنف رح نے تیامن مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی یحب التیامن فی کل شئی حتی التنعل والترجل۔ اصل حدیث تو ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے صحیح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحب التیامن فی کل شئی حتی فی طہورہ وتنعلہ وترجلہ وشانہ کلہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تیامن کو ہر چیز مین پسند فرمایا کرتے تھے حتی کہ اپنی طہارت وضو مین اور جوتے پہننے مین اور بالون مین کنگھی کرنے مین اور اپنے جملہ امور مین۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ۔ ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضو کرو تو اپنے داہنون سے شروع کرو۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وابن حبان وابن خزیمہ والبیہقی۔ ام المومنین عائشہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا واسطے طہور وطعام کے اور بایان رہتا تھا واسطے استنجی و جو چیز اذیت سے ہو۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے روایت ہے کہ جب تو مسجد مین داخل ہونا چاہے تو داہنے پاؤن سے شروع کر اور جب نکلے تو بائین سے شروع کر قالہ الحاکم صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر مین مستحب ہے جو از قسم تکریم ہو جیسے وضو و غسل مین اور کپڑا و جوتا و موزہ و پائجامہ وغیرہ پہننے مین اور مسجد مین داخل ہونے اور مسواک کرنے و سرمہ لگانے و ناخن کاٹنے و مونچھین کترنے اور بغل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے مین اور نماز کے ختم کا سلام کرنے اور پاخانہ سے باہر آنے اور کھانے پینے مین اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے مین اور پاک چیز لینے دینے اور سوا اسکے دیگر امور تکریمی مین ہے اور اسکے برخلاف امور مین بائین کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے رینٹ صاف کرنے اور استنجا کرنے اور پاخانہ کے اندر قدم لیجانے اور مسجد سے باہر آنے مین اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا و پائجامہ اتارنے اور سوا اسکے دیگر ایسے امور مین جو تکریمی نہین ہین۔ واضح ہو کہ وضو مین بائین سے جو از حضرت علی رض سے مروی ہے کہ جب مین نے وضو پورا کر لیا تو مجھے پروا نہین کہ مین نے داہنے سے شروع کیا یا بائین سے شروع کیا۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی وابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے۔ بالجملہ تیامن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے یہ لازم نہین کہ ایسا ہو تو ثابت بھی ہو تو مستحب ہوا لیکن حدیث ابو ہریرہ بروایت ابو داؤد و ابن حبان وابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اور روایات وضوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل ہین کہ آپ نے وضو مین تیامن کی

... ہے ... اور حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ... پانی بہا ... صحیح ہو ... نے ... کے پاس ... سے ذکر کیا ابن صحیح ہمارے
مذہب میں کراہت ہے لیکن تم نہیں دیکھتے کہ ہمارے فقہا نے کتاب الشہادۃ میں عادل کی صفت میں یہ بھی کہا کہ خلاف مروت افعال
نہ کرے اور راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور یہی احادیث سے متفق ہے۔ م۔ اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ پڑھے۔ ت۔ ہر عضو کی
طہارت پر اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ پڑھے۔ ت۔ اور تمام افعال میں نیت قربت کو ساتھ رکھے۔ المحیط۔ اور
غزنوی رحمہ نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھودے اور اسکو بائیں طرف رکھے اور اگر برابر تن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکالتا ہو
تو داہنی طرف رکھے اور برتن کی دستگی پر ہاتھ رہے نہ اسکے منہ پر اور اعضا کو نرمی و آہستگی سے دھودے اور وضو میں جلدی نہ کرے
اور دھونے ومسح وخلال کرنے میں مبالغہ کرے اور چہرہ و دونوں ہاتھوں و دونوں پاؤں کی حد سے بڑھا دے تاکہ حد تک
دھونا یقینی ہو جاوے اور چھنگلی سوراخ کان میں داخل کر کے حرکت دے اور انگوٹھی کو اتار دے یا ڈھیلی انگوٹھی کو حرکت
دے یعنی جب پانی پہونچنے کا علم ہو گیا ہو ورنہ واجب ہے اور اسکی خبرگیری رکھے اور استنجا کی حالت میں اسکو اتارے اگر بائیں ہاتھ
میں ہو اور بعد استنجا کے شروعات میں جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اسم تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو جائے
استنجا میں اتار دے اور عرق و میل کو بڑھا دے اور خبرگیری رکھنا چاہیے آنکھوں کے کویوں میں پانی پہونچنے کی اور دونوں ٹخنے
وایڑیوں وگہرا و تلووں کی۔ وفی البدائع اور خلف بن ایوب رحمہ نے کہا کہ جاڑوں میں اعضا پر تیل کی طرح پانی لگا کر تب دھووے
وفی خزانۃ الفتاوی المضمضۃ والاستنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائیں سے ادب ہے۔ فی المعراج۔ برتن کی ٹونٹی تین مرتبہ دھووے
فی المحیط۔ اور پاؤں دھونے میں سنت یہ ہے کہ برتن داہنے ہاتھ میں لیکر داہنے پاؤں کے اوپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے ملے پس تین
بار دھو کر پھر بائیں پاؤں پر اسی طرح پانی ڈال کر ملے۔ فی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو
لے سوائے اس شخص کے جسکا وضو نہ ٹھہرتا ہو مثلاً اسکو سلسل رجاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا وضو لینا
ہی ہے یہاں تک کہ جب وقت میں گنجایش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہو گیا کہ تاخیر کی گنجایش نہیں تو اب وضو بھی واجب ہے تو یہاں
واجب سے پہلے بلکہ وقت کے اندر نماز کا وضو واجب وضو ہے اس سے پہلے نفل وضو افضل ہے تو عام قاعدہ یہ کہ نفل سے واجب افضل
ہوتا ہے اس قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے اور دو مسئلے دیگر یعنی قرضدار کو جب تنگدست ہو مہلت دینا واجب ہے اور معاف کر دینا واجب نہیں
بلکہ نفل ہے لیکن عفو افضل ہے اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہے لیکن ابتداءً سلام کرنا افضل ہے ذکرہ فی الدرر اور معراج وتنویر
میں ہے کہ دل نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہے۔ قول بلکہ ترک افضل ہے۔ اور درمختار میں بعد وضو کے رومال سے پونچھنا
ادب قرار دیا۔ یہ بھی سہو ہے اور صحیح یہ کہ نہ پونچھنا افضل ہے اور اگر پونچھا تو مباح ہے اسی کو شرح سفر السعادۃ میں ترجیح دی اور عینی رحمہ نے
لکھا کہ ہمارے مذہب میں پونچھنا مضائقہ نہیں اور یہی تبیین میں اختیار کیا اور علما نے تصریح کی کہ جس فعل کی نسبت مضائقہ نہیں
کہا جاوے اسکا ترک افضل ہے۔ فی النہر چہرہ اوپر سے دھونا شروع کرے فی المضمرات۔ اور پاک جگہ وضو کرنے بیٹھے کیونکہ آب
وضو کا احترام ہے۔ النہر۔ اور ہر عضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے تبیین۔ شرح الطحاوی وتبیین وعینی وغیرہ میں
ہے کہ مضمضہ کے وقت پڑھے۔ اللھم اعنی علی تلاوۃ القرآن وذکرک وشکرک وحسن عبادتک۔ الٰہی مجھے توفیق دے قرآن کی تلاوت
و اپنے ذکر وشکر وخوبی عبادت کی۔ واستنشاق کے وقت کہے۔ اللھم ارحنی رائحۃ الجنۃ ولا ترحنی رائحۃ النار۔ الٰہی مجھے جنت کی خوشبو
سونگھنی نصیب کیجیو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائیو۔ اقول یہ میدان قیامت میں ہوگا۔ اور چہرہ دھوتے وقت کہے۔ اللھم
بیض وجھی یوم تبیض وجوہ اولیائک وتسود وجوہ اعدائک۔ الٰہی میرا چہرہ روشن فرمائیو اس دن کہ جس میں تیری محبت والے بندوں
کے چہرہ روشن اور تیرے عداوت والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہونگے۔ اور داہنا ہاتھ دھوتے وقت کہے۔ اللھم اعطنی کتابی

کرے. اللھم اعطنی کتابی [illegible] اور مسح سر کے وقت کہے
اللھم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظل عرشک - الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ مین رکھیو جس دن کہ سواے تیرے سایہ عرش
کے سایہ نہین ہو - کانون کے مسح کے وقت کہے کہ - اللھم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ - الٰہی مجھے اُن لوگون سے بنا جو
بات کان دہرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرتے ہین - اور مسح گردن کے وقت کہے - اللھم اعتق رقبتی من النار - الٰہی میری گردن کو
جہنم سے آزاد کرے - دایان پانون دہوتے وقت کہے - اللھم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزل الاقدام - الٰہی میرے قدمون کو صراط پر
ثابت رکھیو جس دن کہ لوگون کے قدم پھسلینگے - اور بایان پانون دہوتے وقت کہے - اللھم اجعل ذنبی مغفورا وسعیی مشکورا وتجارتی لن تبور
الٰہی کردے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت - علامہ شیخ الاسلام عینی رح نے ذکر کیا
کہ امام نووی نے روضہ مین کہا کہ اسکی کچھ اصل نہین - اور امام شافعی و جمہور نے کچھ نہین ذکر کیا اور شرح مہذب مین کہا کہ اسکو متقدمین نے
نہین ذکر کیا - ابن الصلاح نے کہا کہ نہین کوئی حدیث صحیح نہین ہے - رافعی رح نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے - اقول یہ حدیث
ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و دیلمی نے روایت کی ولیکن کوئی اسناد متروک و مجہول روای سے خالی نہین کذا ذکرہ العینی وفی العینی
آپ وضو خود بھرتے اور شیخ دہری رح سے روایت ہے کہ مضائقہ نہین کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرا دے - فی العینی - اور صحیح مسلم مین بعد
حجۃ الوداع مین ہے کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھون پر وضو کا پانی ڈالا - اور حدیث مغیرہ رض مین ہے
ہے کہ پھر مین نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزون پر مسح کیا - رواہ البخاری و مسلم - اور صفوان کی حدیث مین ہے
کہ مین نے حضر و سفر مین پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن والبخاری فی التاریخ الکبیر
پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ مین وضو سے فراغت کے بعد پڑھنا بیان کرتی ہین - عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہین کہ تم مین سے وضو کرے پس اُسکو بھرپور کرے پھر کہے کہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ
و اشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ مگر یہ کہ اُسکے لیے آٹھون دروازے جنت کے کھول دیے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہو
رواہ مسلم اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکاری جاوینگی قیامت کے روز
غر محجلین بوجہ آثار وضو کے سو تم مین سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو بڑھا دے تو ایسا کرے رواہ البخاری و مسلم - عقبہ بن عامر
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین خالی ہے کوئی مسلمان کہ وضو کرے سو اُسکو اچھی طرح کرے
پھر دو رکعتین پڑھے جن مین اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو مگر یہ کہ اُسکے لیے جنت واجب ہوگئی رواہ مسلم - اور حضرت عثمان کی حدیث
مین ہے کہ دونون رکعتون مین اپنے نفس سے باتین نہ کرے تو اسکے پچھلے گناہ معاف ہوگئے رواہ البخاری و مسلم - اور حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اُسکو اچھی طرح کیا تو اُسکی خطائین اُسکے بدن
سے نکل جاتی ہین یہانتک کہ اُسکے ناخنون کے نیچے سے نکل جاتی ہین رواہ البخاری و مسلم - عبد اللہ صنابحی رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندہ مومن نے پس مضمضہ کیا تو خطایا نکل گئے اُسکے منہ سے اور جب استنشاق
کیا یعنی ناک مین پانی ڈال کر سنکا تو خطایا اُسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دہویا تو خطایا اُسکے چہرہ سے نکلے حتی کہ اُسکی آنکھون کے
نیچے سے نکلے پھر جب اپنے ہاتھ دہوئے تو خطایا اُسکے ہاتھون سے نکلے حتی کہ اُسکے ناخنون کے نیچے سے نکل گئے پھر جب
سر کا مسح کیا تو خطایا اُسکے سر سے نکل گئے یہانتک کہ اُسکے کانون سے نکل گئے پھر جب اپنے پانون دہوئے تو خطایا اُسکے پانون
سے نکل گئے حتی کہ اُسکے پانون کے ناخنون کے نیچے سے نکل گئے پھر اُسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا یہ اُسکے واسطے زیادت ہے
رواہ مالک والنسائی - یعنی آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ بہا دیتا ہے اور حدیث مین فوائد ہین اول یہ کہ مضمضہ علیحدہ اور استنشاق علیحدہ

...عورت سے ہو تو وہ ریح نہیں [illegible]

[illegible] دیا جائے اور وہ بھی نجس ہو [illegible] نجاست [illegible]

سے جیسے ریح عضو میں نجس ہو کر [illegible] حدث [illegible]

ناقض نہیں رہا لیکن کپڑے وغیرہ کا استنجا ضرور ہو گا اشار الیہ المصنف رحمہ اللہ - پھر خارج سبیلین کی ناقض ہونے

پر استدلال کیا - بقولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط الآیہ - یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا الآیہ - ف یعنی اللہ تعالیٰ نے

غائط سے آنے پر وضو یا تیمم لازم کیا - اور غائط درحقیقت پست جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت سے فارغ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ

غائط سے آنا طہارت کو نہیں توڑتا جب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پاخانہ تک

جا کر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہ ہو گا بلکہ آیت میں کنایہ ہے اس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور

خروج نجس ہے پس خروج نجس پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خروج نجس از سبیلین ہے جبکہ پانی نہ ہو اور جب یہ علت تیمم میں

ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدل بحالت پانی نہ ہونے کے ہے اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل

میں سبب ہوتی ہے تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا - وقیل لرسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم وما الحدث قال ما یخرج من السبیلین - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ حدث کیا ہے

فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے - ف یہ استدلال حدیث سے ہے لیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رحمہ نے غرائب مالک

میں مرفوع روایت کی کہ نہیں توڑتی وضو کو مگر جو نکلے آگے سے یا پیچھے سے - یہ روایت ضعیف ہے - اگر کہا جاوے کہ تمہارا قول

بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقض پر کیا

جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رحمہ نے فرمایا - وکلمۃ ما عامۃ فتتناول المعتاد وغیرہ - اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز

و غیر عادت کی چیز سب کو - ف امام ابن الہمام رحمہ و ایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ

کلمہ جمیع چیز - پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہے کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد ہو ناقض وضو ہے اور یہی مطلوب تھا - لیس

بقول مالک رحمہ کہ اگر غیر معتاد چیز نکلے سے وضو نہیں ٹوٹتا - واضح ہو کہ مقعد سے جو خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب

... ریح جو مقعد سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے المحیط - جو ریح کہ ذکر سے یا عورت

سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج و مقعد کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک سوراخ

ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اسکے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے الجوہرۃ النیرۃ ف - آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم

ہو گیا ہو اس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑیگی جیسے ڈکار بدبودار القنیہ - اگر پیشاب ذکر کی ڈنڈی میں اترا

... اگر حشفہ کی کھال تک آ گیا تو وضو توڑتا الخ وغیرہ - اور یہی صحیح ہے فتح من تجنیس المصنف رحمہ - اگر عورت کے

پیشاب نکلا اور باہری فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا قاضیخان - اگر مرد کے ذکر میں زخم ہو کہ اسکے سرے سے

ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے مجرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو مجرے بول

[illegible] کے جب اسکے سرے پر پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ بہا ہو اور دوسرے سے

وضو لازم ہو گا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا تو اسنے اپنی احلیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی

[illegible] نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹیگا یہانتک کہ تری روئی پر ظاہر ہو - قاضیخان - یہی

...ہری و ابو امامہ و ثوبان رضی اللہ عنہم و کبار صحابہ [illegible] سے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری و...
...بن راہویہ کا۔ خطابی رحمہ نے جو علمائے شافعیہ میں سے معروف ہیں کہا کہ یہی قول اکثر فقہا کا ہے اور کہا کہ خون بہنے وغیرہ سے
قیاس کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی ثوری اوزاعی کا اور اہل علم کا قول ہے اور بیہقی رحمہ نے کہا اور شافعی رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور یہی
مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ابن عباس و ابن ابی اوفی و جابر و ابو ہریرہ سے اور تابعین میں سے ایک جماعت
میں سعید بن المسیب سے اور سالم و قاسم و ربیعہ فقہائے مدینہ و طاؤس و مکحول سے اور نظائر میں سے ابو ثور و داؤد سے مروی ہے
اور شافعی رحمہ کے دلائل میں سے ایک تو حدیث جو مصنف رحمہ نے ذکر فرمائی اور اسکا کتب حدیث میں نشان نہیں ہے [illegible] ہے کہ
آپ نے قے کی تو وضو نہ کیا تو کہا گیا کہ آپ نماز کا وضو نہیں کرتے تو آپ نے فرمایا کہ نماز کا وضو یوں ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث
غریب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہیں ہو سکتی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ علاوہ اسکے اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ وضو نہیں ٹوٹتا بلکہ
موقوف وضو [illegible] کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رضی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت او ریح یعنی
وضو لازم نہیں مگر آواز یا بو سے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع نواقض وضو کا انحصار صوت و ریح میں نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق وضو
بھی نواقض میں ہے تو معلوم ہوا کہ خروج ریح میں شک کرنے کی صورت میں وضو ان دونوں وجہوں پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید
بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جسکو نماز میں تخیل ہوتا تھا کہ وہ کوئی چیز پاتا ہے تو فرمایا
کہ نماز سے نہ پھرے حتی کہ آواز سن لے یا بو پاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ رضی سے روایت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا فاشکل علیہ اخرج منہ شیء ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا یعنی
اگر تم میں کوئی اپنے پیٹ میں کوئی چیز پاوے سو اسپر مشتبہ ہو کہ اس میں سے کوئی چیز نکلی یا نہیں تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہاں تک
کہ آواز سنے یا بو پاوے۔ رواہ مسلم۔ دلیل سوم شافعی رحمہ کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلے
تو فرمایا کہ آج رات میں کون ہماری نگہبانی کریگا تو ایک مرد انصاری و ایک مرد مہاجری نے جواب دیا کہ ہم پس دونوں درہ پہاڑ پر نگہبانی
کو گئے وہاں مہاجری لیٹ گیا اور انصاری نماز میں کھڑا ہو گیا پھر مشرکوں میں سے ایک آیا اور اسنے سواد انسان دیکھکر تیر مارے
جب انصاری کو جان جانے کا خطرہ ہوا تو اسنے مہاجری کو جگایا جب مہاجری نے خون رواں دیکھا تو کہا کہ پہلے کیوں نہ جگایا تو کہا کہ
میں ایسی سورت پڑھتا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جسکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کروں تو میں نہ جگاتا۔ جب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہنچی تو آپ نے دونوں کو دعا دی۔ تمام حدیث بخاری نے تعلیقا اور ابو داؤد و ابن حبان و دارقطنی
و بیہقی وغیرہم نے مسندا روایت کی۔ استدلال یہ کہ اسمیں وضو و اعادہ نماز کا حکم نہیں مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذکر نہ ہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ
وضو نہیں ٹوٹا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا از قسم [illegible] لازم تو ضرورت [illegible] اس [illegible] تھا۔ ولنا قولہ علیہ السلام
الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بہنے والے سے وضو ہے۔ ف یعنی واجب ہے کیونکہ کلمہ
من یا تو جزو و بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذنان من الراس دونوں کان سر سے ہیں یعنی سر کا جزو ہیں یا ایک کے دوسرے پر شروع
ہونے کا جیسے النہار من طلوع الشمس آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضو دم سائل کا جزو یا بعض نہیں تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت
ہے کیونکہ جس پر تفریع ہو اسکا سبب ہونا مقرر ہے تو معنی حدیث کے یہی ہوئے کہ وضو واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کذا فی شرح فتح القدیر
یہ حدیث تو اسکو دارقطنی رحمہ نے ضعیف طریق سے روایت کیا اور بیہقی رحمہ نے کہا کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے
اور [illegible] میں کہا کہ اسکو ابن عدی نے کامل میں دوسرے طریق سے روایت کیا اور کہا کہ میں اسکو نہیں جانتا مگر حدیث احمد بن [illegible]

…رت واسطے بحث حدیث…

عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں سو پاک نہیں ہوتی کیا میں نماز چھوڑ دوں تو
یعنی آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ گذر جاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر تو وضو کر ہر نماز کے لیے یہاں تک کہ پھر وہی وقت
… اور احمد اور ترمذی دیکھو اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز
کے لیے وضو کر یہاں تک کہ پھر وہی وقت آوے بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ بن الزبیر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ
ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یوں کہا۔ کیونکہ حدیث میں دونوں صیغہ
خطاب تانیث کے ہیں یعنی پھر اے عورت تو وضو کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی عورت سے کہا ہے اور اگر عروہ
اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کیا کرے دیکھو کہ ترمذی رح نے حدیث کو صحیح کہا
اور یہ جو دارقطنی رح نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے اور نماز پڑھی اور وضو نہ کیا اور جہاں پچھنے دلوائے
تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہے کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہیں ہو سکتی دوم اس سے
اسقدر ثبوت ہوا کہ اسوقت وضو نہ کیا۔ بلکہ اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ خون سائل خارج ہونے سے وضو واجب ہوتا ہے
و قولہ علیہ السلام من قاء او رعف فی صلوٰتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوٰتہ ما لم یتکلم - دلیل قول حضرت صلی اللہ
کے جس نے قے کی یا نکسیر پھوٹی اثنا میں تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ ف
ابن ماجہ نے ام المؤمنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من اصابہ قیء او رعاف او قلس او مذی فلینصرف
الخ یعنی جسکو پہنچی قے یا نکسیر یا قلس یا مذی تو وہ پھر جاوے الخ - اور قلس کے معنی آگے آوینگے اور یہاں مذی کا بھی ذکر ہے جس سے
وضو بالاجماع واجب ہے۔ م - اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریج کے شاگردوں میں سے حفاظ نے مرسل
روایت کیا ہے۔ انتہی - اور اس حدیث کے ایک راوی اسمٰعیل بن عیاش میں کلام کیا گیا ولیکن محصل یہ کہ اسمٰعیل نے جو روایت
اہل شام سے کی وہ قوی ہے جیسے یہ حدیث ہے اور جو اہل حجاز سے کی وہ ضعیف ہے کذا فی التقریب اور ابن عدی نے کہا کہ اسمٰعیل [illegible]
کبھی تو ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن عائشہ رض مرفوع متصل روایت کرتا ہے اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ مرسل روایت کرتا ہے اور
جواب یہ کہ ابن عیاش رح ثقہ ہے یحییٰ بن معین وغیرہ نے اسکی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہا کہ وہ ثقہ عدل ہے اور یزید
بن ہارون نے کہا کہ میں نے اس سے بڑھکر حافظ حدیث نہیں دیکھا پھر کیا ضرر ہے کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو دو سند سے ایک
اسناد مرسل دوم مسند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لیں کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہے تو بھی کچھ ضرر نہیں کیونکہ مرسل ہمارے و اکثر علما کے
نزدیک مقبول حجت ہے۔ مع - اس حدیث کو بیہقی نے دارقطنی کے طریق سے عن ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر بیہقی نے شافعی رح سے نقل کیا کہ برتقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضو سے مراد
خون دھونا ہے نہ وضو شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضو سے یہ مراد لینا صحیح نہیں ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے
تو بالاتفاق نماز باطل ہو جاویگی اسپر بنا کرنا درست نہوگا۔ مع - بنا کرنے کے یہ معنی کہ جہاں تک نماز پڑھی ہے اسی پر باقی کو
تمام کر دے۔ م - اور قلس وہ کہ حلق سے خارج ہو اور [illegible] منہ کے - اور امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی رح نے [illegible]
کی حدیث سے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس وضو کیا۔ معدان نے کہا کہ
پھر میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد میں ملا تو میں نے ابو الدرداء رض کی یہ حدیث انسے بیان کی تو ثوبان نے کہا

غسل اور بندی ناقض وضو ہیں اور ... حدث کے وقت آ لگے

ظاہر ہے کہ جب تک کلام مذکور ہو تب تک نماز اول پر بنا کرنا جائز ہے اور کلام کرنا نماز میں مفسد ہے اور قریب ہے امام مصنف حکم نماز
میں حدث ہونے کے باب میں اعادہ فرما دیگا پھر اس حدیث سے استدلال کی وجہ ہے ہے - اول یہ کہ اسمیں حکم ہے نماز کے اوپر بنا
کرنے کا اور بنا کرنا بعد وضو ٹوٹ جانے کے ہے - دوم یہ کہ اسمیں حکم وضو کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے وجوب کے ہے سوم
یہ کہ اسمیں نماز سے پھر جانا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے
پھر جانا تا کہ اصل کریگا اور بالاتفاق بنا کرنا اسپر نہیں جائز ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ اسمیں قے مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضو
واجب ہے - پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجوہ میں اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضی کا قول ہے - دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر
ثابت کرنیوالی ہیں اور دوسروں نے نفی نکالی ہے اور یہ مقرر پایا کہ ثابت کرنیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل مثبت کو قبول
میں تقدم ہوگی - سوم ہماری احادیث بہت ہیں اور صحیح ہیں اور انکے پاس کوئی حدیث صحیح نہیں ہے - چہارم جو ہمارا مذہب ہے اسمیں
دین میں احتیاط زائد ہے خصوص عبادت میں - مع - اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لیں اور فرض کریں کہ ہماری دیگر
احادیث بلا معارض بھی نہیں ہیں تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رح نے آگے ذکر کیا - مع - ولان خروج
النجاسة مؤثر فی زوال الطہارة وہذا القدر فی الاصل معقول - اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اسواسطے ناقض ہے کہ نجاست
نکلنا اثر کرتا ہے طہارت زائل ہو جانے میں اور یہ سبب تو اصل میں معلوم ہوتا ہے - ف - قیاس میں ایک اصل ہے جسپر دوسرے
فرع کو قیاس کرتے ہیں اور منا واسکا کوئی علت وسبب ہو کہ اصل میں ہے وہی فرع میں ہو تا کہ جو حکم اصل میں ہے وہی فرع میں ظاہر
ہو جاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہو اور یہاں اصل دو تو ر تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط الآیة ہے تو وہاں وضو واجب ہونا اسی
علت سے کہ نجاست پاخانہ و پیشاب سے نکلی پس سمجھ لیا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور مقام پاخانہ
یا پیشاب کی خصوصیت لغو ہے جیسے نقض بول وبراز کی خصوصیت نہیں کیونکہ حیض و نفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست
خواہ سبیلین سے نکلے یا اور کہیں سے نکلے برابر ہے کیونکہ مدار تو نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین
کے کچھ ناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا - والاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول - اور طہارت
کرنے میں خالی چاروں اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے - ف - یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول ہے لیکن
طہارت کرنے میں صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہیں بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہو جانے میں بعد خروج
نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس یہاں اصل میں دو امر ہیں ایک عقلی معلوم
کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جسمیں عقل کو دخل نہیں کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو - لکنہ یتعدی ضرورة
تعدی الاول - لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے - ف - یعنی اصل کا امر اول جب متعدی ہوا یعنی
فرع میں تو اول کے ساتھ جو طہارت کسطرح واجب تھی وہ بھی بالضرور فرع میں متعدی ہوگی - توضیح یہ کہ جب اصل یعنی سبیلین
کے فرع یعنی غیر سبیلین میں نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے میں جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین
کی صورت میں متعدی ہوا - فتح القدیر میں کہا کہ بیان تو دعوی صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل
کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال بھی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے انتہی

اصل سے باہر ہو جیسے ...

اعضاء وضو کا ... برابر نہ ہم جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ عزوجل حکیم علیم نے یہ حکم

بے حکمت دیا تو یہ امر تعبدی ہے اور سبب اسکا عقل سے باہر ہے۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر
درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آنا یعنی شرعاً طہارت لازم آنا ہمنے سمجھ لیا اگرچہ جنسی کنہ اسکی ہمکو معلوم
نہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر غائط سے آوے تو اسکی طہارت جاتی رہے اور اسپر طہارت کرنا واجب ہے بقولہ تعالیٰ او جاء
احد منکم من الغائط الآیۃ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہے ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی
اور وہ طہارت وضو ہے تو اب یہ اصل دو معنی کو شامل ہے ایک معنی معقول ہیں اور دوسرے معنی غیر مفہوم ہیں معنی معقول یہ کہ خروج نجاست
سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو مخرج ہے جہاں سے نجاست نکلتی ہے جیسے سبیل پیخانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے
طاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہو گئی اور دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ حدث ہو کر طہارت جاتی ہے اور جب متوضی کو حدث ہوا
تو طہارت زائل ہو کر دوسری نماز کے لیے اسپر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاوے
کہ اسکا موضع فلان موضع ہے اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہوا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی
صفت ہو گئی پس یہ معنی تو معقول و مفہوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر مفہوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت
میں صرف چار اعضاے وضو کا حکم فرمایا تو یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضا دھونے سے تمام بدن کا حدث کیونکر زائل ہوا
و لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی تو اور باوجود اسکے کہ حدث کے جز نہیں ہو سکتے ہیں
یا اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہے تو جیسے ہمنے جانا کہ غائط سے طہارت زائل ہو کر حدث ہوا اسی طرح
ہم نے جانا کہ انھیں اعضاے وضو کا دھونا اس حدث کا ازالہ ہے۔ تو حاصل یہ کہ اصل غائط میں یہ دو معنی ایک مفہوم اور دوم غیر مفہوم
ہیں اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہے تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے
خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہے جس سے حدث کی علت نجاست
مفہوم ہے کیونکہ حکم متعلق ہوا وصف ہے کیونکہ اسکی جنس میں یہی علت ہے یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہے بقولہ تعالیٰ
یسألونک عن المحیض قل ہو اذی الآیۃ۔ تو اذی یہ علت منصوص ہے یعنی پلیدی۔ تو غائط میں بھی نقض طہارت بوجہ خروج پلیدی
ہے پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم دلالۃً اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور
حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت ہیں چار اعضاے وضو پر اقتصار ہے کیونکہ اگر یہ متعدی ہو تو حکم نص
متغیر ہو جاوے جس سے قیاس فاسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا جیسے ... پھر جب امام مصنف نے دلیل قیاس وغیرہ سے
ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہے تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست
کا صرف خروج معتبر ہے یعنی خروج ہوا اور وضو ٹوٹا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی مشروط کیا گیا چنانچہ
اصل مسئلہ متن میں گذرا کہ خون و پیپ لہو بدن سے خروج کرکے بہ جاوین ایسے موضع کی طرف کہ اسکو حکم تطہیر دیا گیا ہے تو اصل
سے زیادہ فرع میں یہ شرط سیلان کی کیوں لگائی یہ کیا فرق ہے تو امام مصنف رح نے جواب دیا بقولہ ثم ان الخروج انما
یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقہ حکم التطہیر وبملء الفم فی القیء۔ یعنی معتبر تو اصل و فرع دونوں میں صرف خروج ہے
بات اتنی ہے کہ خون و پیپ لہو میں خروج جب ہی متحقق ہوگا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضو یا غسل میں پاک
کرنے کا حکم لاحق ہوا ہے اور قے میں جب ہی کہ منہ بھر ہو۔ ف سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم
ہوا ہے موافق اصل ہے تاکہ آنکھ کے اندر سیلان سے احتراز ہو جسکا دھونا بالکل واجب نہیں ہے کیونکہ اسکے دھونے تو ٹیکا

[illegible] کے نزدیک مجملاً [illegible] فلا [illegible] الا بخرج
اطلاق قولہ علیہ السلام القلس حدث - اور یوں ہی زفر رح خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں کرتے
بدلیل قیاس کلہ مقتا یعنی بقیاس سبیلین جنین قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہیں و بدلیل اطلاق قولہ علیہ السلام کہ قلس
حدث ہے - ف - یعنی قلس کو علی الاطلاق حدث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہیں ہے - یہی قول سفیان ثوری و حسن و مجاہد رح
کا ہے - کہا گیا کہ قلس وہ کہ بھر منہ ہو اور قے جو کم ہو اور کہا گیا کہ برعکس اسکے قے بھر منہ اور قلس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہے
قول امام محمد فان قلس اقل من ملأ الفم - اور حضرت مجاہد و طاؤس نے فرمایا کہ لا وضوء فی القلس حتی یکون القی - یعنی
قلس میں وضو نہیں یہاں تک کہ قے ہو کما ذکرہ عشائی - اور شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا کہ قلس وہ ہے جو متلی کے وقت
معدہ سے خارج ہو اور قے وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو - اور مغرب فتنہ میں ہے کہ قلس وہ کہ حلق سے منہ بھر یا کم نکلے
اور وہ قے نہیں پھر اگر عود کرے تو قے ہے - پھر اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کیا اور اسمیں سوار بن مصعب راوی
متروک ہے - ع - یہ حدیث ضعیف ہے اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہیں بلکہ اسمعیل بن عیاش کی حدیث جو ہماری
دلیل میں گذری وہ کافی ہے کیونکہ اسمیں بھی قے مطلق ہے کثیر و قلیل کی قید نہیں تو اس سے استدلال ہو سکتا ہے کہ بوجہ
اطلاق کے قلیل قے بھی ناقض ہے جیسے قلیل مذی ناقض ہے - مف - ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی القطرۃ والقطرتین
من الدم وضوء الا ان یکون سائلا - اور ہماری دلیل ایک تو یہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ میں وضو
نہیں یعنی واجب نہیں مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو - ف - اسکو دارقطنی رح نے ابوہریرہ رض سے مرفوع دو طریق سے روایت
کیا اور دونوں ضعیف ہیں اور مراد قطرہ و دو قطرہ سے قلیل ہے جو بہنے والا نہو تو استثنا و سائل کا استثنا منقطع ہے کیونکہ حقیقی
القاطر تو بعد سیلان کے ہوگا پس مراد قطرہ سے قلت ہے ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقض کریگا تو قطرہ و دو قطرہ
بمعنی قلیل اور تین قطرہ کثیر یعنے سائل ہیں - مع - وقول علی رض حین عدد الاحداث جملۃ او دسعۃ تملأ الفم - اور دوم
قول علی رض جبکہ انھوں نے جملہ حدث شمار کیے انمیں کہا اور دسعہ کہ منہ کو بھر لے - ف - ابن الاثیر رح نے نہایہ میں کہا کہ
دسع بمعنی دفع اور کہا کہ اسی لغت پر ہے حدیث علی رضی اللہ عنہ پھر موجب وضو ذکر کرکے کہا او دسعۃ تملأ الفم - مراد اسکیا
قے ہے - ع - میں کہتا ہوں کہ یہ اثر غریب ہے - زیلعی - مف - ولیکن بیہقی رح نے خلافیات میں ابوہریرہ رض سے روایت کی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضو سات چیزوں سے - پیشاب ٹپکنے سے اور بہنے والے
خون سے اور قے سے اور دسعہ سے جو منہ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نماز میں قہقہہ سے اور خون نکلنے سے - بیہقی
نے کہا کہ ضعیف ہے کیونکہ اسمیں سہل بن عفان اور جارود بن یزید دونوں راوی ضعیف ہیں - عف - ابن الہمام نے بعد ذکر
دلائل شافعی وزفر و ابو حنیفہ رح کے کہا کہ ان سب میں سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش و حدیث اسمعیل بن
عیاش و حدیث ابو الدرداء یہ تینوں حجت حاصل ہوئیں کہ انکے معارض کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر ہم بطور تنزل کے یہ
مان لیں کہ انکی صحت و ثبوت و صراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ تعارض کی صورت میں عمل
یہ کہ اول توفیق دیجاوے جب وہ ناممکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے یہاں توفیق دیدی کہ جو شافعی رح نے خون
قے میں وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون سائل نہ تھا اور قے قلیل تھی اور جو زفر رح نے وضو واجب ہونیکی روایت
کی مراد یہ کہ وہ قے کثیر و خون سائل میں ہے جیسے ہماری احادیث میں تو سب میں توفیق ہوگئی لہذا مصنف رح نے برتقدیر
تنزل و معارضہ تسلیم کرنے کے فرمایا - واذا تعارضت الاخبار یحمل ما رواہ الشافعی علی القلیل و ما رواہ زفر علی الکثیر

معارض ہو ... کیا جواب توفیق ... ہیں وہ جو

روایت کیے ہیں قلیل ہے یعنی قے میں وخون غیرسائل میں وضو نہ کیا اور زفر رح نے روایت کیے وہ کثیر ہے یعنی کثیر
واجب کیا ہے۔ ف یہی جواب زفر رح کے استدلال کا ہے کہ اخبار متعارض ہیں تو عدم نقض کے اخبار سے مراد قلیل ہے اور
نقض کے اخبار سے مراد کثیر ہے تاکہ دونوں میں توفیق ہو جاوے ورنہ بعض اخبار کا بالکل چھوڑنا لازم آویگا اور یہ جائز نہیں جبتک
باہم متفق کرنا ممکن ہو۔ رہا زفر رح کا قیاس کہ غیرسبیلین کے حدث میں قلیل وکثیر بھی مانند سبیلین کے پہنچانہ دیکھا جاوے کہ
قلیل وکثیر کے برابر ہے تو جواب اسکا سبیلین وغیرسبیلین میں فرق ہے۔ والفرق بین المسلکین ما قدمناہ - اور یہ فرق ہم
مسالک معتاد وغیرمعتاد دونوں میں ہے وہ ہم نے اوپر بیان کردیا ہے۔ ف بقولہ غیران الخروج انما یتحقق الخ یعنی غیرسبیلین
میں خروج نجاست جبھی ہوگا کہ خون وغیرہ میں سیلان ہو اور قے میں منہ بھر ہو بخلاف مسالک معتاد یعنی سبیلین کے کہ وہان
انتقال وسیلان کے بعد مخرج کے منہ پر نجاست ظاہر ہوئی تو یہ ظاہر قلیل ہوئی مگر کثیر تھی کیونکہ سیلان ہو کر نکلی ہے۔ الحاصل
متوضی کے بدن سے خروج دو طرح ایک راہ سبیلین سے دوم راہ غیرسبیلین سے اور جو چیز خارج ہو وہ بھی دو قسم کی ایک
نجس دوم خود پاک۔ خواہ وہ عادت پر ہون یا خلاف عادت ہون پس سبیلین سے جو نجس نکلے یعنی ظاہر ہو خواہ قلیل
یا کثیر ہو خواہ عادت پر ہو جیسے بول وبراز یا غیرعادت ہو جیسے خون وہ ناقض وضو ہے اور اگر سبیلین سے پاک چیز نکلے پس
اگر کیڑا یا پتھری ہو تو ناقض ہے کما مر ... تا مصنف رح بھی اشارہ فرمادینگے اور اگر ریح ہو تو مقعد سے اسکا نکلنا ناقض ہے اور ذکر
وفرج سے ناقض نہیں ہے۔ اور ماسواے سبیلین کے تو وہان سے کیڑا یا پتھری وگوشت کا ٹکڑا وغیرہ پاک کا نکلنا ناقض نہیں اور نجس کا
نکلنا ناقض ہے اور قے میں منہ بھر ہونا ہی خروج ہے ناقض۔ ولو قاء متفرقا بحیث لو جمع یملأ الفم - اور اگر متوضی نے کئی بار ہر بار
منہ بھر سے کم قے کی جو کہ ایسی حالت پر ہے کہ اگر جمع کردیجاوے تو منہ بھر دے۔ ف تو ہر بار کی قے ناقض وضو نہیں لیکن جمع
کرکے ناقض ہے تو کیا جمع کیجاویگی یا نہیں تو جواب یہ کہ صاحبین رح کے نزدیک اختلاف ہے۔ فعند ابی یوسف رح یعتبر اتحاد المجلس
پس امام ابو یوسف رح کے نزدیک مجلس کا متحد ہونا معتبر ہے۔ ف حتی کہ اگر ایک جلسہ میں متفرق قے کی ہو خواہ متلی ایک ہو
یا نہو تو جمع کیجاوے۔ وعند محمد رح یعتبر اتحاد السبب وهو الغثیان - اور امام محمد رح کے نزدیک سبب کا متحد ہونا
معتبر ہے اور سبب اسکا متلی ہے۔ ف پس اگر ہر بار کی قے کا سبب یعنی متلی متحد ہو جائے ایک مجلس میں ہو یا کئی مجلس میں ہو
وضو ٹوٹ جائیگا۔ کافی میں ہے کہ یہی اصح ہے اور واضح ہو کہ یہان چار صورتیں ہیں دو مذکور ہوئیں اور تیسری صورت یہ کہ مجلس
وسبب دونوں متحد ہیں تو بالاتفاق جمع کرنا لازم اور وضو ٹوٹ جائیگا اور چوتھی صورت یہ کہ مجلس متحد نہیں اور سبب بھی متحد نہیں
تو بالاتفاق جمع لازم نہیں اور وضو نہیں ٹوٹیگا۔ ع۔ ثم ما لا یکون حدثا لا یکون نجسا - پھر جو چیز کہ حدث نہو یعنی اسکے سبب سے
حدث کا حکم نہو تو وہ چیز نجس نہوگی۔ یروی ذلک عن ابی یوسف - یہ حکم امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ ف
یہ مسئلہ وقایہ الروایہ کے متن میں داخل ہے پس قے قلیل اور خون جو سائل نہو اور مانند اسکے جو چیز ایسی بدن انسان سے خارج
ہو کہ جس سے وضو نہ ٹوٹے وہ حکماً نجس بھی نہیں ہے اور عینی میں ہے کہ خون جو کہ زخم سے بہے ولیکن ایسے موضع کی طرف سیلان
نہو جسکے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو وہ قول اظہر کے موافق پاک ہے اور یہ قول ابو یوسف ہے اور اسی کو کرخی رح نے لیا ہے اور یون ہی
ہر وہ چیز جو وضو نہ توڑے مانند قلیل قے وغیرہ کے سواے خون استحاضہ کے پاک ہے اور ابو عبد اللہ قلانسی ومحمد بن سلمہ
وابو نصر وابو القاسم وابو اللیث اسی پر فتوی دیتے تھے۔ غ - وهو الصحیح لانه لیس بنجس حکما حیث لم تنتقض الطهارة
اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شرع کی راہ سے بالکل نجس نہیں کیونکہ اس سے طہارت نہیں ٹوٹی - ف کیونکہ اگر اسکی
نجاست کا حکم ہو تو لازم آوے کہ اس سے حدث ہو کیونکہ ماسواے سبیلین کا قیاس سبیلین پر ہے اور سبیلین سے ہر خارج کا

ناقض ہونا بوجہ نجاست کے ہو تو ... ال ... ویس یعنی
تو بالعزور وہ نجس بھی نہین ہی - احتراز اس ... بہاجا ... ون جو بہ ... جاری ... ہو وضو اس سے نہین ٹوٹتا
جب تک کہ نماز ادا کرسے تو لازم آتا ہی کہ یہ بھی نجس ہو - جواب یہ کہ ... ین بلکہ وہ حدث ہی لیکن بوجہ معذوری کے اسکا اثر ظاہر
نہین ہوتا یہانتک کہ وقت نکل جاوے اور ہو الصحیح کہنے مین امام محمد کے قول سے احتراز ہی کہ وہ نجس ہی اور شیخ ابوبکر اسکاف
وابوجعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتوی دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہی حتی کہ اگر ترچہ و چیچک والون کے کپڑون مین
جب یا رطوبت جذب ہوئی جو ورم اسکے کہ اپنی جگہ سے بہی ہو تو چاہے درہم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے
وہ مانع نماز نہین ہی اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتوی ہی ع - اور اگر اسکو روئی سے لیکر پانی مین ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا ع -
وکذا اذا قاء مرۃ - اور یہ حکم قے کا جو مذکور ہوا اسوقت ہی کہ جب اسنے قے کیا ہو مرۃ یعنی صفرا یا پت - او طعاما - یا طعام یعنی
کھانا - او ماء - یا پانی - ف یعنی جب یہ منہ بھر ہو تو ناقض وضو ہی اور فتاوی مین ہی کہ اگر پانی پیکر صاف پانی قے کردیا وضو
ٹوٹ گیا - ع - فان قاء بلغما فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف ناقض اذا قاء ملاء الفم - پھر اگر کسی
نے بلغم قے کیا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہین یعنی اگرچہ منہ بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ
توڑنے والا ہی جبکہ اسنے منہ بھر قے کیا ہو - ف بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ اترآتا اور قے ہو جاتا ہی اور کبھی معدہ سے چڑھکر
قے ہوتا ہی - تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ - والخلاف فی المرتقی من الجوف اما النازل من الراس فغیر ناقض بالاتفاق
لان الراس لیس بموضع النجاسۃ - یہ اختلاف اس بلغم مین ہی جو کہ جوف معدہ سے چڑھکر قے ہوا ہو اور رہا وہ کہ سر سے
اترکر قے ہوا تو وہ تینون اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہین کیونکہ نجس نہین اسلیے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام
نہین ہی - ف جوف معدہ البتہ محل نجاست ہی تو اس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس
ہوا یا نہین - لابی یوسف انہ نجس بالمجاورۃ - تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم بوجہ اتصال
نجاست کے نجس ہو گیا ہی - ف یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہین لیکن جوف موضع نجاست مین مجاور ہونے سے نجس ہوکر
ناقض ہی - ولہما انہ لزج لا تتخللہ النجاسۃ - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک لیچ چیز ہی جسکی لسدار ہو تو اسکے اندر
نجاست پیوستہ نہوگی - ف بس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے - وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القی
غیر ناقض - اور جو نجاست اسکے ساتھ لگتی ہی وہ قلیل ہی اور قے مین قلیل کچھ ناقض وضو نہین ہی - ف کیونکہ قلیل کو سیلان
نہین اور غیر سبیلین مین سیلان ہی خروج ہی تو خروج ہی نہ پایا گیا - طحاوی رح کا میلان اس مسئلہ مین ابو یوسف کے قول
کی طرف تھا حتی کہ طحاوی مکروہ جانتے کہ آدمی بلغم کو جاورے کے کونے سے لیکر اسی جا دے سے نماز پڑھے - کافی الفوائد الظہیریہ - اور
جامع محبوبی مین ہی کہ اس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہی اور ان دونون کے نزدیک نہین ع -
ولو قاء دما وہو علق یعتبر فیہ ملاء الفم لانہ سوداء محترقۃ - اور اگر کسی شخص نے ایسا خون قے کیا جو کہ جما بندھا ہوا ہو تو ناقض
ہونا معتبر یہ کہ وہ منہ بھر ہو اسلیے کہ وہ جلا ہوا سوداء ہی - ف یعنی خون نہین ہی اور سوداء محترقہ کا خروج معدہ سے ہی اور
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہین جب تک منہ بھر نہو - ع - خون گرم تر ہی تو بالطبع رقیق سیال ہی اور یہ خون بستہ ہی تو سردی
وخشکی رکھتا ہی اور سوداء سرد و خشک ہی تو یہ اصل مین خون تھا کہ جلکر سوداء ہو گیا کیونکہ صفراء و خون و بلغم و سوداء مین سے
جو خلط جلے وہ سوداء محترقہ ہو جاتی ہی - م - وان کان مائعا - اور اگر یہ خون قے کا رقیق بہنے والا ہو - فکذلک عند محمد
اعتبارا بسائر انواعہ - تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہی یعنی منہ بھر ہونا معتبر ہی بقیاس اسکے باقی انواع کے -
ف اور باقی انواع پانچ مین کھانا و پانی و مرہ و صفراء و سوداء جو ان ہی امام مبسوطی رح نے ذکر کیا ہی تنہا یہ اسی قول ہی

[illegible]

ينقض الوضوء وان كان قليلا - اور امام ابو حنيفه و ابو يوسف کے نزديک اگر يه خون اپنی ذات سے بہا تو وضو
توڑ يگا اگرچه مقدار مين قليل هو - ف - ذاتی قوت سے يه مراد که تهوک وغيره کے سيلان پر بها نه تها بلکه خود اسمين اتنی قوت
تهی که سيلان کرے تو اس صورت مين قلت کا لحاظ نهوگا بلکه مانند خون سائل کے ناقض وضو هی - لان المعدة ليست بمحل
الدم فيكون من قرحة في الجوف - کيونکه معده تو کچھ بھی خون کا مقام نهين هی تو وه جوف کے اندر کسی قرحه سے آيا هی
ف - اور قرحه کے خون مين سيلان موضع تطهير کی طرف معتبر هی وهی يهان بهی معتبر هوگا - ولو نزل من الراس
الى ما لان من الانف نقض الوضوء - اور اگر خون اترا سر سے ناک کی نرم جگه تک تو اسنے وضو توڑ ديا - بالاتفاق
لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج - اسپر تينون اماموں کا اتفاق هی کيونکه يه خون ايسی جگه تک پہونچ
گيا که اسکو پاک کرنے کا حکم لاحق هی يعنی غسل مين پس سيلان يعنی خروج متحقق هوگيا - ف - يهان فروع ضروريه مين اگر کسی
نے ناک جهاڑی جس سے مسور برابر بندها خون گرا تو وه وضو نهين توڑيگا - الخلاصه - اگر خون قے کيا پس اگر وه سر سے
اترا پس اگر خون سائل هو تو بالاتفاق وضو توڑيگا اور اگر بندها هوا هو تو بالاتفاق وضو نهين توڑيگا اور اگر وه جوف سے
چڑها پس اگر خون بسته هو تو بالاتفاق وضو نهين توڑيگا مگر جبکه منه بهر هو جاوے اور اگر خون سائل هو تو امام ابو حنيفه رح
کے قول پر وضو توڑيگا اگرچه منه بهر نهو شرح المنية - اور يهی مختار هی التبيين - اور اسی کو عامه مشائخ نے صحيح کها هی - البدائع - اگر کسی
کو سوراخ دُبر مين اندر غائب کر ديا تو نکلنے سے وضو ٹوٹ جائيگا اگرچه تری نهو - اگر مقعد مين حقنه کيا تو اسمين تری معتبر هی
بشرطيکه اسکا ايک کناره خارج هو اور اگر بالکل اسکو غائب کر ديا تو جب نکلے وضو ٹوٹ جائيگا بدون اس تفصيل کے که تری
هو يا نهو کمانی فتاوی والتجنيس - الفتح - اور قاضيخان مين دو روايتين هين اور صحيح يه که جب بالکل غائب نهو تو تری وغيره کا
اعتبار هی ع - جس عورت کے پيخانه و وطی کی راهين پهٹکر ايک هوگئی تو اُس سے وطی کرنا حلال نهين مگر جب جانے که اثر وه
راه پيخانه مين نه جائيگا اگر ايسی عورت کی فرج سے باد نکلے تو اسپر وضو مستحب هی - اگر جنے والی چيز يا خشک کو دماغ مين چڑها
يا ٹپکا يا پهر وه نکلی تو وضو نهين ٹوٹيگا - مجموع النوازل مين هی که کسی کے زخم مين خون يا پيپ نهين پهر وه حمام مين يا حوض مين
گهسا اور پانی اسکے زخم مين داخل هوکر بها تو وضو نهين ٹوٹيگا ع - اگر زخم کو باندها پس بندش کے اوپر تری پهوٹے تو
وضو ٹوٹ گيا بشرطيکه حالت يه هو که اگر بندش نهو تو رطوبت بہ نکلے کيونکه اگر يه نهو اور فيس اس زخم پر رگڑ کها کر تر هو جاوے
وه حدث نهين هی تهوک کے برابر خون نکلا تو وضو ٹوٹا الفتح - يه استحسان هی تو خون زائد ضرور ناقض هی اور اگر خون مغلوب
هو تو ناقض نهين هی مع - جب رنگ سرخ هو تو خون غالب يا برابر هی اور اگر زرد هو تو تهوک غالب هی شرح الوقايه والبحر ع
تندرستی کے کان سے کچھ لہو يا پيپ يا زرد پانی نکلا اگر بغير درد کے نکلا تو ناقض نهين اور اگر درد سے نکلا تو ناقض هی - المحيط -
والذخيره والتبيين - اگر نهانے مين ايک شخص کے کان مين پانی بهر هوا پهر ٹهر کر اُسکے ناک سے نکلا تو اسپر وضو نهين هی
المحيط - اور نصاب مين کها که يهی اصح هی التاتارخانيه - ليکن اگر پيپ هوکر نکلے تو ناقض هوگا المضمرات - اگر سر زخم پيپ بهر کر
پهول کر جسقدر تها اُس سے بڑا هوگيا تو صحيح يه که وضو نه ٹوٹا المحيط - امام محمد کے نزديک ٹوٹا اور درايه مين اسی کو مختار
کها اور اولی اولی هی الفتح - اسپر فتوی هوگا مع - اور مبسوط شيخ الاسلام مين هی که سر زخم پر ورم آگيا پس اسمين کچھ لہو يا پيپ
وغيره ظاهر هوئی تو وضو نه ٹوٹيگا جب تک ورم سے تجاوز نه کرے - الفتح - ريح خود پاک هی جيسا که امام مصنف نے
تجنيس مين اختيار کيا اور يهی اصح هی الزاهدی - وليکن ريح کا خروج مقعد سے ناقض هی - ت - دراک و تهوک و رينٹ و

آنسو ... ور کان دکھائی کا جبکہ کسی بیماری سے ہو اصح قول پر جب
نکلتا ہوں میں سالا ہو کر ... اور یہی بنا پر فقہا نے کہا کہ جسکی آنکھ میں رمد ہو اور اس سے پانی بہے
تو اس پر وضو واجب ہے ... ہر نماز ... دے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہے - اور مجتبیٰ و فتاوی قاضیخان
میں ہے کہ جب آنکھ میں غرب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا کیونکہ مثل زخم کے ہے اور وہ آنسو نہیں ہے اور اگر اسکی
بات سے غرب یا پانی نکل کر بہا تو وضو ٹوٹا کیونکہ وہ بسبب رقیق ہو گیا اور غرب کو یہ میں ورم ہوتا ہے الفتح - اور جس سے پرودی
ٹوٹ جانے کا پانی وضو نہیں توڑتا حلوائی رح نے کہا کہ اسمیں خارش و چیچک والوں کو گنجایش ہے - اگر سوئی گھس جانے
یا چھری لگ جانے سے خون نے چڑھکر چھید سے زیادہ جگہ لی تو اصح قول پر حدث ہے کذا فی العینی - اور وضو نہیں ٹوٹتا
اگرچہ ہر زخم سے زیادہ جگہ لے الظہیریہ - اور اس جنس کے مسائل میں عدم نقض پر فتوی ہے المحیط - رقایۃ الروایۃ وکنز وغیرہ
میں ہے کہ منجملہ نواقض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرۃ فاحشہ ہے بخلاف امام محمد کے - اور معنی اسکے
یہ کہ مرد و عورت دونوں ننگے بدون کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملا دیں اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ
کچھ خارج نہوا اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے ولیکن حسن بن زیاد کی روایت میں
شرط ہے اور یہی اظہر ہے اقول اسی کو شرح وقایہ میں لیا - اور قنیہ میں کہا کہ دو عورتوں کا باہم ایسا کرنا اور مرد و طفل کا باہم
ایسا کرنا ناقض ہے اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا - اور عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت
ٹوٹنے میں مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہیں ہے - انتہی - اور امام محمد رح کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہیں ٹوٹتا جبتک
کہ مذی وغیرہ خارج نہو اور یہ قیاس ہے المحیط - اور زاد و نصاب میں ہے کہ قول امام محمد رح کا صحیح ہے اور مضمرات میں ہے کہ یہی
صحیح ہے اور ینابیع میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے التاتارخانیہ - اور حقائق منظومہ میں بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت
ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹیگا جبتک کوئی چیز ظاہر نہو اور یہی صحیح ہے شیخ الاسلام - مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں قول
امام محمد رح قیاس ہے اور قول شیخین استحسان ہے اور موافقت جمہور رح میں ہے تو بلاشبہ ... وہی ہے لہذا اصحاب متون نے
اسی کو لیا ہے اور عام اعتبار نہیں ہے تو اظہر یہ کہ فتوی اسی پر دیا جاوے واللہ تعالی اعلم بالصحیح ہے فی الدر المختار - محیط میں ہے کہ جو شخص
کے بدن میں کلنی چپٹ گئی اسنے خون چوس لیا پس اگر کلنی چھوٹی ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا جیسے کہ مکھی و مچھر کے چوسنے میں نہیں ٹوٹتا
اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے جونک کے چوسنے میں ٹوٹتا ہے المحیط السرخسی والفتح - ع - ت - جو خون کہ اپنی
جگہ میں ظاہر ہو گیا اور نہیں بہا پس اسکو روئی سے پونچھکر روئی پانی میں ڈالدی تو وہ پانی نجس نہوگا - الفتح مجتبی میں حسن رح
سے روایت ہے کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اسی وقت قے کردیا تو وضو نہ ٹوٹیگا کیونکہ وہ پاک ہے کہ اسکا استحالہ نہیں ہوا اور
نجاست قلیل ہے تو حدث نہونے سے نجس نہوئی - یونہی اگر طفل نے دودھ پیکر اسی وقت قے کردی تو پاک ہے کہا گیا کہ یہی
مختار ابو حنیفہ اور یہی صحیح ہے المعراج - ولیکن در مختار میں اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہونچ جاوے گرچہ اسمیں تغیر
اور کہا کہ نجس نجاست غلیظہ ہے اگرچہ طفل کی قے دودھ پیکر اسی وقت ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسکو نجاست سے مخالطت ہوئی
چنانچہ حلبی رح نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا یا پانی و دودھ صرف اپنے گلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے انتہی
مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ قے میں نصوص متعارض ہیں چنانچہ مذکور ہیں تو بیشے جاکہ قلیل قے میں دہن کو حکم باطن
ہے اور کثیر قے میں حکم ظاہر ہے - ع - اور ظاہر ہے کہ قلیل قے حدث نہونے سے حکماً نجس نہیں ہے بوجہ اسکے کہ نجاست قلیل ہے تو
فتح القدیر میں اسی دلیل پر مسئلہ مجتبی کو جو حسن رح سے مروی ہے اور قے طفل کو متفرع کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاقی کی
تفریع کی کہ قنیہ میں ہے کہ اگر بہت سے کیڑے یا سانپ جو شکم میں تھے قے کی تو وضو نہ ٹوٹیگا اور تیسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع

کی کہ اگر بلغم وطعام ملا ہوا تو کیا ہیں ... ام ... اور وہ ... حالت پر ہو کہ تنہا ہو تو ... بھر لیتا ... ٹ جائیگا اور اگر
ایسے حال پر ہو کہ اگر تنہا بلغم ہوتا تو منھ بھر لیتا تو اختلاف ہی اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ ٹوٹیگا کذا فی الخلاصۃ۔ اور محیط
سرخسی میں ہی کہ اگر بلغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام منھ بھر ہو تو ناقض ہی ورنہ نہیں انتہی عالمگیریہ۔ اور یہی معنی حج
نے ذکر کیا ہی۔ پھر شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوۃ الحسن میں ہی کہ غالب کا اعتبار ہی اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا اعتبار
علیحدہ ہو انتہی۔ شیخ نے کہا کہ یہ اولی ہی۔ اور لکھا کہ امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہی کہ کھانا یا پانی قے کیا وہ کسی آدمی کو بقدر
درہالشت لگ گئی تو وہ نماز سے مانع نہیں ہی۔ حسن نے کہا کہ نہیں مانع ہی جب تک فاحش نہو انتہی۔ اور یہ مقتضی ہی کہ قے
نجاست خفیفہ ہی۔ لیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف وتعارض نہیں ہی ہان یہ ہو سکتا ہی کہ حکم مسئلہ اس قید
پر محمول کیا جاوے کہ کھانا یا پانی اسی وقت قے کر دیا بنا بریں کہ جب ایسی قے فاحش ہوئی تو گمان پر غالب ہوا کہ مانع جواز کی
نہیں نجاست آگئی ہی اور فاحش نہونے کی صورت میں اس سے کم ہی۔ پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہی جسکی تصحیح معراج الدرایہ
میں ہی واللہ اعلم۔ اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھکر منھ سے جو رال بہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابونصر رح کے نزدیک
قے سے لاحق کی گئی ہی اور ابواللیث کے قول میں مانند بلغم کے ہی۔ الفتح۔ اور تجنیس میں ہی کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہی اور اسی پر
فتوی ہی۔ الطحطاوی اور اسی کو درمختار میں لیا ہی اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منھ سے بہے کہ وہ نجس ہی۔ اور
لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہی یعنی پیپ اگر خون سے زائد یا برابر ہی تو ناقض وضو ہی ورنہ نہیں اور لکھا کہ رینٹ سے ملنا
تھوک کے ملنے کے مانند ہی یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہی جو تھوک سے خون ملنے کا ہی۔ پھر واضح ہو کہ
خروج سے وضو ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے ولیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول حشفہ ہی اور رہا قولہ علیہ السلام
توضئوا مما مست النار۔ یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضو کرو۔ رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہی لیکن
یہ منسوخ ہی محی السنہ نے کہا کہ بحدیث ابن عباس رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا دست یعنی پکا ہوا کھایا پھر نماز
پڑھی اور وضو نہ کیا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اقول اور یوں ہی حدیث سوید بن نعمان رض جسمیں ستو کھانے سے صرف کلی کی اور
وضو نہ کیا۔ کما رواہ البخاری۔ ولیکن وارد ہوتا ہی کہ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ ایک نے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم بکری کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نکر۔ پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت
سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم۔ پس حدیث ابن عباس رض سے اونٹ کے
گوشت سے نسخ نہیں ثابت ہوتا ہی ہان حدیث جابر رض کہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء
مما مست النار۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ ٹھہری کہ آپ نے وضو ترک کیا
اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو۔ سیوطی رح نے اسکو ازہار متناثرہ میں احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ البتہ صالح
ہی بغیر ازینکہ یہ عام ہی اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہی اور دو قول مرفوع اور صحیح کی حدیث ہی اور یہ نقل وا خبار
صحابی وغیرہ صحیحین کی حدیث ہی ولیکن جمہور کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہی پس مستحب یہ کہ اس سے
وضو کر لیا جاوے واللہ اعلم وآخر فصل میں آویگا۔ رہا نواقض میں حالت متوضی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا
اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب ازراہ حکم شرعی کے ناقض ہی کما فی العینی۔ بحدیث علی رضی اللہ عنہ گرہ بند چوتڑ کی دونوں
آنکھیں ہیں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے۔ رواہ ابوداؤد۔ جب آنکھ سوئی تو گرہ کھل گئی۔ رواہ الدارمی عن معاویہ
و بحدیث ابن عباس کہ وضو اسپر جو کروٹ سے سویا کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو اسکے مفاصل ڈھیلے ہو گئے رواہ الترمذی
وابوداؤد۔ لہذا امام مصنف رح نے نواقض میں بیان فرمایا۔ والنوم مضطجعا۔ اور وضو توڑتی ہی نیند درحالیکہ کروٹ

[illegible]

العنایہ - اور مستند اگر [illegible] ایسی چیز سے ٹیک لگا کر ہو کہ اگر وہ چیز وہاں سے ہٹا دی جاوے
تو گر پڑے - ف - پس ان تین ہیئات کے سوائے نیند ناقض نہیں ہے - وقایہ - سونے والے کی چند حالتیں ہیں
دو زانو اور ٹیک لگا کر اور یہ ناقض وضو ہیں اور بیٹھے دو چار زانو اور پاؤں پھیلا کے اور ٹھڑی اور گھٹنے کی طرح اٹھا کے
چت لیٹ کر یا کروٹ پر یا سجود میں اور یہ ناقض نہیں اور واضح ہو کہ مستند نوم باعتبار ظاہر الروایۃ ناقض ہے چنانچہ ذکر کیا کہ
اگر کسی چیز کی طرف استناد کر کے یا ہاتھوں پر ٹیک دیکر سویا اور یہ حال ہے کہ اگر ٹیک یا تکیہ ہٹا دی جاوے تو گر پڑے
ناقض ہے اور اسی کو امام قدوری و امام مصنف رح نے اختیار کیا اور اسی کو بہت سے مشائخ نے لیا لیکن خلف نے روایت
کی کہ امام ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے سوال کیا کہ متوضی کسی چیز سے استناد کر کے سو گیا تو فرمایا کہ اگر اسکے دونوں چوتڑ زمین پر مضبوط
ہوں تو اسپر وضو نہیں ہے چاہے جیسی حالت ہو اور اسی کو جماعۂ مشائخ نے لیا اور یہی اصح ہے یہ بدائع و محیط میں مذکور اور یہی ظاہر المذہب
کے موافق [illegible] ہے - خزانۃ المفتین میں یہی مختار [illegible] صحیح ہے التبیین - لیکن نقض وضو کے قول کو ابن الہمام رح نے قوی
کیا کیونکہ مناط نقض کا حدث ہے نہ نیند لیکن جبکہ نیند سے وہ مخفی ہوا تو مدار ایسی صورت پر رکھا گیا جہاں حدث کا مظنہ ہو
اسی واسطے کھڑے و راکع و ساجد کی نوم ناقض نہیں اور مضطجع کی ناقض ہے کیونکہ اس سے ڈھیلا پن پیدا ہو جاتا ہے اور یہی اس کم
استناد میں پایا جاتا ہے کیونکہ اسکو خالی ٹیک رہ گئی ہے اور ایسے استناد کی ڈھیل ہونے سے مقعد کا لگاؤ خروج ریاح کو مانع نہیں ہے جیسا کہ
قوت و انعقاد [illegible] ہے خصوصاً ہمارے زمانہ میں کھانے کی مقدار زیادہ ہے [illegible] فتح - و فی العالمگیریہ - مضطجع بالاتفاق ناقض ہے [illegible]
میں ہو یا خارج ہو اور یہی حکم نوم بحالت تورک کا ہے یعنی کسی ایک سرین پر سویا - البدائع - اور یوں ہی بحالت استلقاء گدی پر سویا ناقض
ہے - اور اگر بیٹھے ہوئے [illegible] سویا اگر دونوں چوتڑ دونوں ایڑیوں پر [illegible] کے ہو تو اسپر وضو نہیں یہی اصح ہے - محیط سرخسی
ذخیرہ میں ذکر کیا کہ دونوں سرین ایڑیوں پر اور پیٹ رانوں پر [illegible] کی طرح ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا اور سوائے ذخیرہ کے
ذکر ہے کہ اگر چار زانو سویا اور سر رانوں پر ہے تو وضو ٹوٹا [illegible] ذخیرہ کے ہے - الفتح - قول ظاہر یہ کہ دونوں قدموں پر بیٹھا کہ
دونوں انگوٹھے مل گئے گویا [illegible] کی طرح شکل ہیں تو اس وقت میں پورا استمساک موجود اور [illegible]
ناقض ہے - والعلم [illegible] - اور اگر مستند ایسی چیز کی طرف سویا کہ اگر وہ ہٹالی جاوے تو گر پڑے پس اگر اسکی مقعد زمین سے اٹھی نہ تھی
تو بالاجماع ناقض ہے - التبیین - مریض اگر کروٹ سے نماز میں سو گیا تو صحیح یہ کہ اسکا وضو ٹوٹا - محیط و التبیین و البحر - اور اسی پر
فتوی ہے النہر - اور امام ابو یوسف نے کہا کہ اسپر وضو نہیں یہی اصح ہے - پس حاصل یہ ہوا کہ جو نوم کہ مقعد کا زائل کرکے
بالکل ڈھیلا کر دے وہ ناقض ہے تو وہ نوم مضطجع و متورک و مستند ہے جیسا مذکور ہے - لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل
فلا یعری عن خروج شئی عادۃ - کیونکہ اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا اسکا سبب ہے کہ جوڑ بند کے ڈھیلے ہو جانے کا تو خالی نہوگا کسی
چیز کے نکلنے سے از راہ عادت کے - ف - کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ ضرور کچھ نہ کچھ ریاح بیساختہ نکل جاتے ہیں - والثابت
عادۃ کالمتیقن بہ - اور جو بات کہ عادت کی راہ سے ثابت ہو وہ ایسی ہے گویا اسکا یقین ہے - ف - پس اسکو بمنزلہ یقینی
قرار دیکر شرع میں حکم ہوا کہ نیند اس ہیئات کی ناقض ہے جس میں یہ عادت جاری ہو - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی پیخانہ گیا پھر
اسکو وضو ٹوٹنے میں شک ہوا تو حکم دیا جائیگا کہ اسکا وضو ٹوٹ گیا - عنایہ - والاتکاء یزیل مسکۃ الیقظۃ لزوال
المقعد عن الارض - اور تکیہ لگانا تو ایسی چیز ہے کہ بیداری کا رکاؤ کھو دیتا ہے بوجہ اسکے کہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے - ف
[illegible] اول خواب میں مسکہ بالکل کھو دیگا - ویبلغ الاسترخاء فی النوم غایتہ بہذا النوع من الاستناد - اور ڈھیلا پن
نیند میں اپنی انتہا درجہ کو بوجہ اس قسم کے استناد کے - ف - مقعد [illegible] سے ٹیک لگا دیں اور استناد [illegible]

[illegible] ہے جب استفادہ [illegible] استرخا کامل وا ہی انتہا کو پہنچ
جائیگا۔ لیکن نہ گرنے سے کچھ وہم نہ کرے۔ غير ان السند يمنعه من السقوط۔ صرف اتنی بات ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ اسکو
گرنے سے روکے ہے۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہے جیسے زمین پر مضطجع کے نیچے زمین ہے اگر زمین نیچے سے
غائب کرکے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے۔ پس جبکہ نقض وضوء کا مناط پورے استرخا پر ہے تو یہاں بھی نقض لازم آیا تو یہ مسئلہ
اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رح نے ذکر کیا ہے جیسا کہ نہایہ میں ہے ولیکن درایت کے ساتھ مستنبط ہے لہذا فقہاء میں سے
اہل درایت نے اسکو اختیار کیا ہے اور یہی اول ہے اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہے الحاصل کمال استرخا سے یہ صورتیں نیند کی
ناقض وضوء ہیں۔ بخلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بحالت قیام وقعود ورکوع
وسجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے وبیٹھے ورکوع کی ہیأت وسجود کی ہیأت پر سونا نقض نہیں کرتا۔ في الصلوة۔ خواہ نماز میں ہو
وغیرہا ہو۔ الصحيح۔ اور خواہ غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح ہوا کہ یہ
ہیأت حالت نماز میں نقض نہیں اور غیر نماز میں نقض ہے کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ لان بعض الاستمساك
باق اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء۔ اسلیے کہ ان حالات نوم میں کچھ استمساک باقی رہگیا ہے کیونکہ اگر استمساک
بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہا تو استرخا پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضوء نہیں ٹوٹیگا کیونکہ نیند
قائم مقام خروج ریح کے ہوگی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شک ہے اور وضوء ہونا یقینی تھا تو شک سے یقین
نہیں مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم وقاعد کی نیند اگرچہ زین پر یا محمل میں ہو اور راکع وساجد کی نیند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو وضوء
نہیں توڑتی اور یہی حکم نماز سے خارج ایسی نیند کا ہے سوائے ہیأت ساجد کے کہ خارج نماز میں یہ شرط ہے کہ اپنی ہیأت مسنونہ
پر ہو کہ پیٹ کو رانوں سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ ہیأت نہ ہوئی تو وضوء ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والبحر
پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے تو ظاہر الروایۃ میں یہ فرق نہیں کہ متوضی بوجہ غلبہ نیند کے
سو گیا ہو یا عمداً سو گیا ہو بہر صورت وضوء نہیں ٹوٹیگا اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہے لہذا امام مصنف رح
نے فرمایا۔ والاصل فيه قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء
على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہے کہ نہیں وضوء
اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا ہیأت رکوع یا ہیأت سجود میں۔ وضوء تو اسی پر ہے جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو اسکے
جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زیلعی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد وترمذی نے ابن عباس سے روایت
کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتی کہ سونے کی آواز غطیط یا نفخ میں نے سنی پھر کھڑے
ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے فرمایا کہ وضوء نہیں واجب ہوتا مگر اسپر جو کروٹ سے
سووے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد وطبرانی وابن ابی شیبہ ودارقطنی
وبیہقی نے روایت کیا اور اکثروں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد دالانی یزید بن عبد الرحمن پر جرح کی ہے اور ابن
جریر طبری رح نے اسکو صحیح کہا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت وامانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہے۔ ابن عدی
نے اسکو مہدی بن ہلال عن ابی ہریرہ رض مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا اور ابو خالد راوی
کی نسبت یحیی بن معین واحمد ونسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے ابو حاتم نے کہا کہ صدوق ثقہ ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اسکی
احادیث صالحہ ہیں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رح نے بھی رسالہ میں ابو خالد کی توثیق بتفصیل کی ہے۔ م۔ بالجملہ
جو ہمنے بیان کیا اگر تو اسکو تامل سے دیکھے تو تیرے نزدیک یہ حدیث درجہ حسن سے اتری نہیں ہے اور اگر یہ بھی نہ ہوتا

[illegible] وتوڑنے و [illegible] مین [illegible] حدث کا مظنہ ہو وہ قائم مقام

اول کافی ہو ۔ مف ۔ چند حدیثون مین سجدہ مین سوتے ہونے کی فضیلت وارد ہو کہ اللہ تعالیٰ ملائکہ پر
ایسے بندے سے فخر فرماتا ہو اور یہ با وضو نہین تو رکوع مثل قیام اولی ہو ۔ م ۔ اگر سجدۂ تلاوت وسجدۂ شکر مین سویا
ورنہ ذاکیونکہ نماز وخارج نماز برابر ہو جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدۂ سہو مین بدرجہ اولی نہ ٹوٹتا اور اسمین جو اختلاف روایات
نقل کیا جاتا ہو تو اسکے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے ۔ مف ۔ اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک پڑتا ہو جسمین بسا اوقات اسکی
مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہو تو حلوائی رح نے کہا کہ ظاہر مذہب مین وضو نہین ٹوٹیگا تا حیّان ۔ مراد اونگھ ہو ۔ الفتح
اگر بیٹھے سویا پھر منہ کے بل یا کروٹ گرا اگر فوراً جاگ گیا تو وضو نہ ٹوٹا اور اگر سوتا ٹھہر کر جاگا تو ٹوٹ گیا ۔ التبیین ۔ اور اسی پر
فتوی ہو کما فی الخلاصہ ۔ اور حلوائی رح نے فرمایا کہ ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح یہ ہو کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا
تو نہ ٹوٹا اور اگر بعد کو جاگا تو ٹوٹا ۔ کہا گیا کہ یہی معتمد ہو ۔ الفتح ۔ اور اگر جا پڑا تو سویا وضو نہ ٹوٹا ۔ اسی طرح اگر تورک [illegible] کیا کہ
دونون پاؤن ایک جانب پھیلائے اور چوتڑ دن کو زمین پر لگایا تو نہ ٹوٹا ۔ الخلاصہ ۔ ننگی پیٹھ کے چوپایہ پر سوار سویا اگر وہ ہموار
زمین یا چڑھاؤ پر چلا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اتار پر چلا تو وضو ٹوٹا ۔ المحیط ۔ یعنی سوار جھکیگا تو چوتڑ اسکی پیٹھ سے اٹھ جائینگے ۔ م ۔
اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا ۔ اگرچہ [illegible] پاؤن لٹکائے سویا تو حدث ہو تا تبیان ۔ [illegible] معتوہ
ہو گیا یعنی عتہ طاری ہوا کہ عقل کا [illegible] ہوتی تو وضو نہ ٹوٹا ۔ [illegible] حلوائی رح نے فرمایا کہ کروٹ سے
لیٹے اونگھ جانے کا ذکر نہین ہو اور ظاہر یہ کہ حدث نہین کیونکہ نوم ثقیل ہو ۔ الفتح ۔ اور ابو علی رازی و ابو علی دقاق نے
کہا کہ اگر اپنے پاس کی عام باتین نہ سمجھتا ہو تو حدث ہو اور اگر ایک دو کے سوا سب سمجھتا ہو تو حدث نہین ۔ فتح ۔
ولیکن محیط مین سمجھنے کی شرط نہین کی بلکہ سننے پر اقتصار ہو جیسا کہ کہا کہ حالت اضطجاع یعنی کروٹ لیٹنے مین اونگھنا دو حال
سے خالی نہین یا خفیف ہوگا یا ثقیل ہوگا اگر ثقیل ہو تو حدث ہو ورنہ حدث نہین ہو اور خفیف وثقیل مین فرق یہ کہ
جو اسکے پاس کہا جاتا ہو اگر اسکو سنتا ہو تو اونگھ خفیف ہو اور اگر اسپر عائد اقوال مخفی ہوتے ہین جو اسکے پاس کہا گیا تو
ثقیل ہو ۔ المحیط ۔ ایسا ہی فتوی شمس الائمہ منقول ہو ۔ الذخیرہ ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضو وحدث
نہین تھا لقولہ علیہ السلام تنام عینای ولا ینام قلبی ۔ میری آنکھین سوتی ہین اور میرا قلب نہین سوتا ہو ۔ نووی رح
وغیرہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضو کروٹ لیٹنے سے نہین ٹوٹتا تھا اور اسمین
احادیث صحیحہ ہین ۔ ابن القطان رح نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم ثقیل ناقض وضو ہو لیکن مزنی رح نے خلاف
کیا ہو اور اجماع کیا کہ کروٹ کی نیند ناقض وضو ہو ۔ شافعی کے اقوال مین سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر
سویا تو ناقض نہین خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو خواہ خواب دراز ہو یا نہو ۔ نووی رح نے کہا کہ یہی صواب ہو ۔ مالک رح کے
مذہب مین خواب طویل ثقیل وضو توڑتا ہو بخلاف اور خواب کے اور خفیف نہین توڑتا یہی معروف ہو اور خفیف اگر دیر تک
ہو تو وضو مستحب ہو ۔ ع ۔ واضح ہو کہ جیسے نیند غفلت ہو مظنہ حدث سے حدث کے قائم مقام ہو یونہی اغماء وجنون بھی
اور فرق دونون مین یہ کہ اغماء مین عقل مغلوب ہو جاتی ہو اور جنون مین عقل مسلوب ہو جاتی ہو پس یہ دونون بھی
حدث ہین لہذا امام مصنف رح نے نواقض وضو مین شمار کیا ۔ والغلبۃ علی العقل بالاغماء ۔ اور ناقض وضو ہو
غالب ہو جانا عقل پر بوجہ اغماء کے ۔ ف ۔ مطلق اغماء کو ناقض نہین کہا کیونکہ [illegible] اعضا رستے سہو کو بھی اغماء کہتے ہین
مگر ناقض وہ اغماء کہ دماغ پر [illegible] سے عقل مغلوب ہو جاوے ۔ [illegible]
جھک ہو جاتا ہو ۔ عینی رح نے کہا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغماء جائز ہو ۔ اور در مختار مین کہا کہ انبیاء علیہم السلام کا اغماء

یعنی کہا انکا وضو توڑتی ہی تو مبسوط کا ظاہر کلام یہ کہ ان توڑتی ہی
رہ جو اور کچھ غیر ناقض ہی اور اگر مواد بلغمیہ کی کثرت جس سے اعضا مین فتور ایسا ہو کہ ریاح وغیرہ بے اختیار خارج
معیوب ہونے سے انبیا علیہم السلام پر جائز نہین ہی۔ مانا دی رح نے جاوی مین کہا کہ اغما کے ساتھ اگر انزال ہونا لازم
واجب ہوگا اور کبھی انزال ہوتا ہو تو واجب نہین اور نووی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ ہر حال مین غسل مستحب ہی کما فی العینی۔
غشی بھی اغما کی قسم سے ناقض ہی۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہی۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہین کہ اسکو استرخا
ہی کیونکہ وہ تو تندرست سے زیادہ سخت قوی ہو جاتا ہی بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تمیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ پروا
نہین کرتا تو وہ جملہ احوال مین حدث ہی کما فی مبسوط شیخ الاسلام۔ مفع۔ اور اغما مین البتہ علت استرخا ہی۔ لانہ فوق النوم
مضطجعا فی الاسترخاء۔ کیونکہ اغما تو مفاصل ڈھیلے کرنے مین کروٹ نیند سے بڑھکر ہی۔ والاغماء حدث فی الاحوال
کلھا۔ اور اغما جملہ حالات مین حدث ہی۔ ف۔ خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی ہیات مین یا سجود مین۔ خواہ نماز
مین یا خارج ہو۔ وھو القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو نیند مین بھی یہی تھا یعنی جملہ احوال مین ناقض ہوتی۔ الا انا
عرفناہ بالاثر۔ لیکن ہم نے نیند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف۔ اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہین جائز ہی
اگر کہا جاوے کہ اچھا پھر اغما کو نیند پر قیاس کر کے تفصیل کر دو حالانکہ تم اغما کو ہر حال مین ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ نیند
تو کمزور ہی۔ والاغماء فوقہ فلا یقاس علیہ۔ اور اغما اس سے اوپر یعنی قوی ہی تو اغما کو نیند پر قیاس نہ کیا جائیگا۔ ف۔
اغما توڑتا ہی وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنون و غشی و نشہ کی بیہوشی کا ہی آور یہان نشہ سے اسقدر مراد ہی کہ مرد کو
عورت سے امتیاز نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو شمس الائمہ
حلوائی سے منقول ہی کہ اسکی بعض رفتار مین لڑکھڑاہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہی شرح وقایہ۔ وفی الفتح عن المجتبیٰ اسکی رفتار
مین ادھر اودھر جھکاو ہو یہی صحیح ہی۔ وناخذہ الدرر وفی العینی اسکی رفتار مین اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی رح ہمارے مانند ہی
مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ نواقض کے قہقہہ ہی یعنی ٹھٹھا جسکو خود سنے اور پاس والے سنین اور ضحک یعنی ہنسی
جسکو خود سنے اور پاس والے نہ سنین اور تبسم مسکرانا جسکو نہ خود سنے اور نہ پاس والے سنین کذا فی الذخیرہ لہذا امام مصنف
رح نے نواقض وضو پر عطف کیا۔ والقھقھۃ۔ اور نواقض وضو مین قہقہہ ہی۔ ف۔ قہقہہ مصلی کا جو بالغ ہو وقایہ کافی۔ ک۔
اگرچہ عورت ہو اور قہقہہ بسہو ہو۔ د۔ فتا۔ بیدار ہو۔ ت ع۔ فی صلوۃ ذات رکوع وسجود۔ ایسی نماز مین قہقہہ مارے جو
رکوع وسجود والی ہو۔ ف۔ اگرچہ حکما نماز مین ہو۔ ت۔ پس قہقہہ کے مسئلہ مین یہ قیود ہین پس جاننا چاہیے کہ قہقہہ خارج
نماز مین وضو نہین توڑتا فتاوی قاضیخان اور ہر نماز رکوع وسجود والی مین قہقہہ ہمارے نزدیک نماز و وضو دونون باطل کرتا
المحیط۔ خواہ عمدا ہو یا بھولے سے ہو۔ الخلاصہ۔ حالت نماز یاد کی حالت ہی تو بھول سے معذور نہوگا۔ الفتح۔ اور ضحک نماز باطل
کرتا اور وضو نہین توڑتا ہی اور تبسم نماز و وضو کچھ نہین توڑتا اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو جسمین قہقہہ کیا وہ باطل ہوئی اور
وضو نہین ٹوٹتا قاضیخان۔ طفل کا قہقہہ حالت نماز مین وضو نہین توڑتا المحیط۔ سوتے مین نماز مین قہقہہ کی روایت اصول مین نہین ہی
کما فی فتاوی مرغینانی وع۔ اگر سوتے ہوئے نماز مین قہقہہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ التبیین وذخیرہ یہی صحیح ہی
الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر۔ اور حاکم ابو محمد کوفی نے کہا کہ نماز و وضو دونون باطل ہوئے اور اسی کو عامہ متاخرین نے
احتیاطا لیا ہی المحیط۔ صلوۃ مظنونہ مین اگر قہقہہ کیا تو اصح یہ کہ وضو ٹوٹ گیا الظہیریہ وع۔ اور نماز ذات رکوع وسجود سے یہ مراد کہ اصل
اسمین رکوع وسجدہ ہو الفتح پس نماز جنازہ خارج ہوئی کہ اسمین قہقہہ سے نماز گئی نہ وضو رہا ع۔ اور اگر ایسی نماز مین قہقہہ کیا
جسکو عذر مرض سے اشارہ سے پڑھتا ہی یا سواری پر نفل کو اشارہ سے یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھتا ہی

[illegible] سے بھانے مین [illegible]

اور قہقہہ کیا تو باتفاق [illegible] کے [illegible] وغیرہ کا بھی حکم ہو م -
کرتا ہے جیسے وضو کو باطل کرتا ہے وہ غسل کی طہارت کو باطل نہین کرتا - اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن مین جو وضو کی حالت
ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے نماز مین قہقہہ کیا تو نماز گئی اور اسکو جائز نہین کہ اسکے بعد
[بغیر وضو] کرنے کے نماز پڑھے - المحیط - اور یہی صحیح ہے - التاتارخانیہ وکذا فی الفتح - یہ طہارت اس وضو مین جو نہانے کے ضمن
ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو ہے قہقہہ سے باطل ہو گا - م - ع - اگر نماز مین
بے اختیار حدث ہو گیا اور مصلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی نماز تمام کرے تو وہ حکماً نماز کے اندر ہے پس بعد وضو کے
قہقہہ کیا تو اسمین دو روایتین ہین - الفتح - یعنی محیط مین ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا - اور فتاوی مرغینانی مین ہے کہ نہین ٹوٹیگا - مع -
اور اگر قعدہ اخیرہ مین قدر تشہد کے بعد یا سجود سہو مین قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا - کذا فی المحیط - معت - اور اگر سلام کے وقت عمداً
قہقہہ کیا تو وضو گیا نماز نہین - کذا فی الشرنبلالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر عمداً نہو تو نماز بھی باطل ہو گی - م - اور اگر اسی حالت مین امام نے
قہقہہ کیا پھر قوم نے قہقہہ کیا تو امام کا وضو گیا اور مقتدیون کا نہین کیونکہ امام کے قہقہہ سے مقتدی نماز سے باہر ہو گئے تھے
برخلاف اسکے اگر امام نے سلام پھیرا بعد کو مقتدیون نے قہقہہ کیا تو مقتدیون کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ مین کہا کہ اصح یہ کہ
مقتدیون کا وضو نہین باطل ہوا - الفتح - اگر نماز مین حدث ہوا اور پھر کر بنا کرنے کو وضو کیا ولیکن مسح کرنا سر کا بھول
گیا پھر نماز شروع کر کے قہقہہ کیا تو وضو نہین ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوئی تو قہقہہ نماز کے
باہر ہوا جو ناقض وضو نہین اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا - کذا فی الدر - بالجملہ بوجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرتے اور کہتے ہین کہ قہقہہ بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے - والقیاس انہا لا تنقض - اور قیاس یہ ہے کہ قہقہہ
ناقض نہو - وہو قول الشافعی - اور یہی قیاسی قول امام شافعی رح کا ہے - ف - اور یہی قول امام مالک و احمد و ابو ثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور یہ قول قاسم و سعید بن المسیب و ابو بکر بن عبد الرحمن و خارجہ بن زید و مکحول
و سلیمان بن یسار سے مروی ہے - ع - لانہ لیس بخارج نجس ولہذا لم یکن حدثاً فی صلوۃ الجنازۃ و سجدۃ التلاوۃ و خارج
الصلوۃ - کیونکہ یہ شے یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہین ہے جو ناقض ہوتی ہے اور اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ مین اور
سجدہ تلاوت مین اور نماز سے باہر حدث نہین ہوا - ف - اگر نجس ہوتا تو ہر صورت مین حدث ہوتا - ولنا قولہ
علیہ السلام الا من ضحک منکم قہقہۃ فلیعد الوضوء والصلوۃ جمیعاً - اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگون کو خبردار کیا کہ جو شخص تم مین سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونون کو اعادہ کرے - ف - حدیث
مشہور کو چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے مرفوع روایت کیا اور طبرانی رح نے ابو العالیہ رح سے روایت کی کہ ابو موسی اشعری رضہ
نے کہا کہ اس درمیان مین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڑھے مین گر پڑا
اور اسکی آنکھون مین ضعف نظر کی بیماری تھی تو نماز مین بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان
لوگون کو جو ہنسے تھے وضو و نماز اعادہ کرنے کا حکم دیا - بیہقی نے اسکو خلافیات مین ذکر کر کے اسطرح معلول کیا کہ جماعت
ثقات نے اسکو ابو العالیہ سے مرسل روایت کیا ہے - مع - یہ حدیث مسند و مرسل دونون طرح مروی ہے اور جماعت اہل حدیث
نے اسکے مرسل اسناد کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ پر ہے اگرچہ اسکو حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہ
نے بھی روایت کیا مگر ان سب نے ابو العالیہ سے سنا ہے پھر جب مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
ضرور ہم کو کہنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ ثقات تابعین سے ہین اور مسند یہ حدیث کئی صحابہ رضی اللہ عنہ سے

اذا کملا اسلم اسناد ... ابن ... رضی اللہ عنہ سے

مدلیس کی جرح بیان فرمائی ... رحمہ ... ان ... کرم سے ... جس نے حدیث بیان کی۔ ف۔ اور عجب کہ
ابن الجوزی نے تحقیق مین امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرتے ہین حالانکہ یہان قوی مرسل
و جو مسند بھی جید ہی ترک کرکے قیاس کو لیا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل حجت ہی۔ اقول اور یہان تو مسند بقیہ بن الولید حجت
ہی اور یہ صحیح مسلم کے راویون مین سے صدوق ہی۔ بیہقی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر نماز مین قہقہہ
کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا بھی قول ہی۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ قہقہہ مین کوئی حدیث صحیح نہین
ہی۔ ذہبی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس مین کوئی خبر ثابت نہین ہی۔ مین کہتا ہون کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہی کہ مرسل اگر کسی وجہ سے
مسند روایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مسند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے
ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہی کیونکہ شدت تواتر سے وہ حد مراسیل سے خارج ہی۔ مین کہتا ہون کہ
حنابلہ پر بھی لازم کیونکہ وے تو خالی مرسل سے احتجاج کرتے ہین۔ مع۔ بالجملہ حدیث حجت ہی۔ و بمثلہ یترک القیاس
اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہین جائز ہی پس نص
کو لیا گیا ولیکن چونکہ اس نص مین قیاس کو کچھ دخل نہین ہی اور نہ کوئی علت ظاہر ہوتی ہی تو ایسے نص کو جہان وارد ہی وہین تک
رکھنا چاہیے۔ والاثر ورد فی صلوۃ مطلقۃ۔ اور یہ نص وارد ہوئی ہی صلوۃ مطلقہ مین۔ ف۔ یعنی نماز مع رکوع
و سجود وال مین جو کہ کامل نماز ہی۔ فیقتصر علیہا۔ پس ایسی ہی مطلقہ نماز پر اقتصار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سوائے اسکے نماز
جنازہ و سجدۂ تلاوت و نماز طفل و نماز نائم کی طرف متعدی نہین کرسکتے۔ اور حاصل جواب شافعی رح کے قیاس کا یہ ہی کہ ہان
قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہی کہ قہقہہ ناقض نہو ولیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مسند حسن ... پائی
تو خلاف قیاس جس مورد مین پائی اور وہ صلوۃ مطلقہ ہی اس مورد تک ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی مین ہمارے نزدیک
بھی حکم بالقیاس ہی بخلاف اسکے کہ تم نے اس نص کو ترک کرکے وہان بھی قیاس پر عمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اسمین کچھ شبہ نہین
کہ احوط ہمارا مذہب ہی کیونکہ ہمنے نماز کو تکمیل کے ساتھ ادا کیا اور قہقہہ ایسی چیز ہی کہ خارج نماز اگرچہ ناقض وضو نہین لیکن
بعض آثار و حدیث مین اسکی مذمت و اس سے ممانعت وارد ہی۔ والقہقہۃ مایکون مسموعا لہ ولجیرانہ والضحک مایکون
مسموعا لہ دون جیرانہ وہو علی ما قیل یفسد الصلوۃ دون الوضوء۔ اور قہقہہ وہ ہی جو آدمی کو خود سنائی دے
اور اسکے پاس والون کو بھی سنائی دے۔ اور ضحک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس والون کو نہ سنائی دے اور ضحک بنابر اس قول
کے جو کہا گیا ہی نماز کو فاسد کرتا ہی وضو کو نہین۔ ف۔ اور تبسم کچھ بھی مفسد نہین ہی اور طبرانی و ابو یعلی و دارقطنی نے حدیث جابر رض
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھاتے تھے پس نماز مین تبسم فرمایا تو جب پھرے تو آپسے تبسم کو پوچھا گیا
آپ نے کہا کہ میکائیل و بروایت طبرانی جبرئیل میری طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا میرے مواجہ مین ہنسا تو مین نے
تبسم کیا الحدیث۔ پھر قہقہہ خواہ عمدا ہو یا بھولے سے ہو یا چوک کر ہو برابر ہی خواہ دانت کھلین یا نہ کھلین اور تیمم کو بھی توڑتا ہی
مع۔ اب رہا ناپاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رح نے لکھا۔ والدابۃ تخرج من الدبر ناقضۃ
اور کیڑا جو مقعد کے اندر سے نکلتا ہی وہ وضو توڑتا ہی۔ ف۔ جیسے ریح و کنکریون کا نکلنا ناقض ہی۔ ت۔ کیڑا جب
دبر سے نکلے تو حدث ہی اور اگر عورت کی فرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور کنکریون کا نکلنا بھی حدث ہی۔ فتاوی
قاضیخان۔ کیڑا جو سر زخم سے گرا ناقض نہین المحیط۔ اور عرق مدنی جسکو رشتہ کہتے ہین یعنی نہرو تو وہ بمنزلہ کیڑے کے ہی
پس اگر اس سے پانی بہے تو ناقض وضو ہی۔ الظہیریۃ۔ فان خرجت من راس الجرح۔ اور اگر کیڑا سر زخم سے نکلا

ن - یا زخم سے گوشت ... ریزہ ٹوٹ کر ...

لعابۃ الدودۃ - وایہ سے م ... وما ... ان ... س ما علیہا - اور یہ حکم وضو نہ ٹوٹنے کا اس جہت سے
وہ اسی قدر ہے جو کیڑے پر ہے - ف - کیونکہ خود کیڑا تو نجس نہیں ہے بس جو اسپر لگا رہی نجس لگ گیا - وذلک قلیل - اور
نجاست بہت قلیل ہے - ف - ولیکن سبیلین میں قلیل وکثیر سب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہوا اور غیر سبیلین میں اس قدر کہ
بہانے کا قصد ہو لہذا دونون میں فرق ہوا - وھو حدث فی السبیلین - اور وہ حدث ٹھہرا سبیلین میں - ف - چنانچہ
سے دابہ نکلنے میں نقض کا حکم دیا اور سبیلین مقام پیخانہ و پیشاب دونون ہے تو فرج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقض ہے چنانچہ
قاضیخان سے صحیح گذرا - ودون غیرہما فاشبہ الجشاء والفساء - اور غیر سبیلین میں یہ حدث نہ ٹھہرا تو مشابہ ہوگیا
ڈکار و ہوا کی پھسکار کے - ف - یعنی سبیلین میں گویا ہوا کی پھسکار اور ناقض ہے اور غیر سبیلین میں گویا ڈکار ہے ...
ما جاوے کہ غیر سبیلین میں قلیل سے خروج متحقق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدث مانند سبیلین کے
جواب یہ کہ خروج جو مدار حکم ہے یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج بمعنی ظہور ہوا تو حدث نہیں ہوگا - المہدا دعن الکافی
اگر دبر کے یا فرج و ذکر کے نکلے کیڑے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کیڑے یا زخم سے گرے گوشت
کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے - م - امام تمرتاشی رح نے ذکر کیا کہ کرخی رح نے فرمایا کہ اختلاف ہے کہ
ریح خود نجس ہے یا نجاست پر مرور سے نجس ہوتی ہے اور نتیجہ خلاف اس صورت میں کہ بھیگا پاجامہ پہنے ہے اور اسوقت
ریح خارج ہوئی النہایہ - امام مصنف رح کے نزدیک خود پاک ہے ع - مگر مقعد میں نجاست کی مجاورت سے نجس ہوئی
تو دبر کی ریح سے نقض ہے - بخلاف الریح الخارجۃ من القبل والذکر لانہا لا تنبعث عن محل النجاسۃ -
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و مرد کے ذکر سے نکلے کہ وہ نجس نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں اٹھتی ہے -
ف - پس ریح فرج و ریح ذکر ناقض نہیں ہے فی الجوہرۃ ہو الصحیح - پس محل نجاست تو دبر ہے لہذا فرج میں دبر سے آنے کی
راہ نہیں ہے - حتی لو کانت المرأۃ مفضاۃ یستحب لہا الوضوء لاحتمال خروجہا من الدبر - حتی کہ اگر ایک عورت
مفضاۃ ہو یعنی کسی جہت سے اسکی فرج و مقعد کے درمیان کی جھلی پھٹکر درمیان میں راہ ہوگئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اسکے دبر سے نکلی ہو - ف - اور واجب اس لیے
نہیں کہ یقین نہیں ہے اور وضو کا ہونا یقین ہے تو ٹوٹ جانے کا حکم بھی یقینی دلیل سے ہو سکتا ہے نہ خالی احتمال سے -
فرع - اگر عورت مفضاۃ کو اسکے خاوند نے تین طلاق دیکر پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کر لے اس عورت نے دوسرے
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال نہوگی جب تک کہ حمل نہ رہ جاوے
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وطی اس عورت کے دبر میں واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کذا فی فوائد الظہیریۃ ع - جب یہ احتمال ہے
تو ایسی عورت سے اسکے شوہر کو جماع کرنا حرام ہے الا قاضیخان میں کہا کہ مگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی
کے اسکی فرج میں جماع ممکن ہو - الفتح - فروع - دیگر وضو و حدث میں شک ہوا اور پہلے دونون میں ایک کا یقین تھا تو وہی
رہے مگر آنکہ دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا پاخانہ جانا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے قضاے حاجت میں شک ہوا تو اسپر وضو واجب ہے - اگر وضو کے واسطے مع برتن بیٹھنے کا علم ہے اور قبل تمام
کے اسکو پورے کرنے میں شک ہوا تو اسپر وضو نہیں ہے - اگر ذکر سے بہتی چیز میں یون شک ہوا کہ پانی ہے یا پیشاب ہے
پس اگر پانی کے استعمال کا زمانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے ورنہ وضو کا اعادہ کرلے برخلاف اسکے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رکھے - اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو دھونا چھوڑ گیا ہے اور اسمیں شک ہے کہ کو

ن ہوا کپڑے کی طہارت میں یا حدث ... وضو نہیں ہوئی یا ملوث ... علام ... تو نہیں ہوا تو اس شک کو چھوڑنا
میں ہے کمافی الدر من الاشباہ غرضکہ شک و احتمال سے یقین کا زوال نہیں ہوتا ہے۔ عالمگیریہ۔ جو شخص وضو پر ہو
حدث کا شک کرے تو وضو پر ہے اور اگر حدث پر ہوا اور طہارت میں شک کرے تو حدث پر ہے اور بیان تحری میں جا
الخلاصہ۔ **فان قشرت نفطۃ**۔ اگر چھالے کا پوست اتارا۔ **فسال منہا ماء او صدید او غیرہ**۔ سو بہہ نکلا اس
پانی زرد یا پیپ یا سوائے اسکے۔ **ان سال عن راس الجرح نقض**۔ پس اگر سر زخم سے بہہ نکلا ہو تو وضو ٹوٹا۔ ف
زخم سے خروج سیلان پایا گیا۔ **وان لم یسل لاینقض**۔ اور اگر نہیں بہا تو ناقض نہوگا۔ **وقال زفر ینقض فی الوجہ**
اور زفر رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض وضو ہے۔ ف۔ خواہ نکل کر سر زخم سے بہے یا نہ بہے۔ **وقال الشا**
لاینقض فی الوجہین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہوگا۔ ف۔ خواہ بہے یا نہ بہے۔ **وہی**
الخارج من غیر السبیلین۔ اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہے۔ ف۔ پس شافعی رح تو خارج از غیر سبیلین کو
ناقض ہی نہیں کہتے تو انکے نزدیک خواہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہے خواہ نجس ہو یا نہو۔ اور زفر رح اگر
خارج نجس از غیر سبیلین کو ناقض کہتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرتے چنانچہ گذرا۔ بقولہ **وکذا لایشترط السیلان اعتبارا**
بالمخرج المعتاد یعنی جیسے سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نجس نکلنے میں خروج معتبر ہے سیلان
شرط نہیں ہے تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچ لہو نکلنے میں جب صرف خروج شرط ہے سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں
وضو ٹوٹ گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر مخرج پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر
سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے بہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہے پس اس مسئلہ میں چھالا
ستے سمجھ لیا ہے اگر سر زخم پر چڑھکر پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے۔ فافہم۔ اور امام ابوحنیفہ سے روا
کیا جاتا ہے کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو نقض نہیں اگرچہ سیلان ہو جاوے۔ یہ روایت ظاہراً صحیح نہیں کیونکہ یہ اس
بنا پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے اور یہ خلاف تحقیق ہے۔ **وہذہ الجملۃ نجسۃ**۔ اور یہ سب یعنی پانی و پیپ و کچ لہو وغیرہ نجس
ہیں۔ **لان الدم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد نضجا فیصیر صدیدا ثم یصیر ماء**۔ کیونکہ خون نا سمہ پکتا ہے پس کچ لہو ہو جاتا ہے
پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہو جاتا ہے پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس نجس میں تغیر ایسے طریقہ سے نہوا کہ وہ پاک
ہو جاوے مثلاً گوبر کی راکھ ہو تو وہ نجس ہی رہا پس خروج نجس سے نقض ہوا۔ **ہذا اذا قشرہا فخرج بنفسہ**۔ یہ حکم نقض
اس صورت میں ہے کہ چھالے کو قشر کیا تو مواد نجس خود بخود نکلا ہے۔ **واما اذا عصرہا فخرج بعصرہ فلا ینقض لانہ مخرج**
ولیس بخارج واللہ اعلم۔ اور اگر خود نہ نکلا بلکہ جب اس چھالے یا قرحہ کو دباکر نچوڑا پس اسکے نچوڑنے سے مواد نکلا
تو وہ وضو نہیں توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہے واللہ اعلم۔ ف۔ حاصل یہ کہ ناقض وضو تو خروج نجاست
ہے اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہے پس جب قرحہ سے نجاست نے سیلان نہ کیا تو وہ خارج ناقض
نہیں پھر اگر خود متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض وضو ہوگا یا نہیں تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ حکم شرع
میں نقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے مخرج ہوا یعنی نکالا گیا اور خارج نہوا یعنی خود نکلنے والا نہوا اور معتبر نقض میں خارج
نجس ہے نہ مخرج نجس۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور علامہ اتراری امیر کاتب اتقانی رح نے اپنی شرح غایۃ البیان میں کہا کہ فتاوی
خلاصہ میں ہے کہ نچوڑ کر نکالنے کی صورت میں بھی نقض وضو ہے اور ہمارے بعض مشائخ اسی پر ہیں اور یہی میرے نزدیک
بھی مختار ہے کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ لوگوں کے حق میں آسانی کا قول تو وہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا اور

اور

... معلوم خروج ہوا ... کا وقت اخراج
کے ساتھ ہو تو تعدی ہو تو اسمین کچھ اعتبار نہو گا انتہی اور علامہ عینی رح نے جواب دیا کہ احتیاط درباب عبادت یہی ہو کہ ایسے
خروج کا اعتبار کیا جاوے اور امام سرخسی کے جامع مین ہو کہ اگر قرحہ پھوٹا اور پھوڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا
اور یہ حدث عمدا ہوا جیسے فصد و حجامت اور کافی مین ہو کہ اصح یہ کہ مخرج بھی ناقض ہو انتہی - اور شیخ ابن الہمام رح نے بھی
غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم مین ظاہر نہین ہوتی بلکہ نقض وضو تو نجس کے نکلنے پر
ہو اور یہ جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہو ویسے اخراج سے تو مانند فصد کے ہوگیا انتہی اور نہر مین اسی کی تبعیت کی کہ جو
نجس خارج ہو یا خارج کیجاوے دونون برابر ہین انتہی - قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہو کہ مدار نقض کا خروج نجس
پر ہو ولیکن نجس وہ کہ جسکو شارع نے اعتبار فرمایا اور غیر سبیلین مین وہی ہو جو سیلان کرے خواہ بالفعل یا بالقوت اور جسمین
یہ صفت نہو وہ شرعا نجس نہین ہو اگرچہ لغت و عرف مین اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ مین انجام کو کلام اسمین ہو کہ جسم
زخم کے مواد کو سیلان نہین اور نہ قوت ہو تو متوضی کو نہین پہنچتا کہ قوت دیکر سیلان کرنے سے اسمین صفت نجاست کی شرعا معتبر
ہو جاویگی یا نہین - اور قیاس فصد و حجامت پر بلحاظ اذیت کے یہ حدث عمدی اسی وقت ہو گا کہ نشتر دلوانے سے خروج خون
سائل کا ہوا ہو اور اگر عمدا نشتر دلوایا اور خون کا ... تو نقض نہین ہوگا اور اگر یہ مراد ہو کہ خود اس مقام نشتر کو نچوڑا جس
خون کا سیلان ہوا تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہو کہ یہ سیلان شرعا اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہو یا نہین جیسے تر
تیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہین یا جیسے خون غیر سائل کو پوچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہو لیکن شرعا نجس نہین ہو - اور
بعض ائمہ فقہا رح نے سیلان کا اعتبار کیا ہو نہ اسالہ کا یعنی سیلان کرا دینے کا اور یہین سے شیخ ابن الہمام کے قول کا ضعف ظاہر
ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہین بلکہ مدار خروج نجس پر تھا وہ پایا گیا مین کہتا ہون کہ ہان اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہو مگر نجس شرعی
معتبر ہو اور وہ اسوقت ہو گا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اسمین کہ متوضی جب اپنی قوت سے سیلان کرا دے تو کیا
اسکا اعتبار ہو پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے مین اعتبار کیا یا نہین تو امام
مصنف رح نے کہا کہ نہین اور یہی ظہیریہ کا مختار ہو اسواسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے
محدود مثل ہو کیا تم نہین دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہا و تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہین
کہتے ہین بوجہ اسکے کہ اُنکے نزدیک اجتہاد مین نص نہین ملتی ہو پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے مین نص شارع پر ہو اور
ہمکو کوئی نص ایسی نہین پائی کہ جس سے ہمکو معلوم ہو کہ خود سیلان کرا دینے سے بھی شرع مین خارج نجس کا حکم ہو جاتا ہو
صدر الشریعہ اصغر رح نے شرح وقایہ مین کہا کہ سائل اسواسطے کہا کہ جب مخرج سے متجاوز نہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہین
ہو اور زفر رح کے نزدیک ناقض ہو اور اسی طرح اگر قرحہ پھوڑا تب اُسنے تجاوز کیا اور تھا اس حالت پر کہ اگر نہ پھوڑتا تو وہ تجاوز
نہ کرتا تو بھی ناقض نہین - اسی طرح اگر دانتون سے کوئی چیز دبائی یا انہین خلال کیا یا ناک مین انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا
اثر دیکھا یا اُسنے ناک سنکی اور اُس سے سور برابر ٹکڑے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہین ہو انتہی - پس
کیا دیکھا جاتا ہو کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا عمدی حدث ہو تو کیون نہین کہا جاوے کہ اعتبار
نجاست شرعیہ مین خود سیلان کا ہو مگر یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو ہان اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہو تو مضائقہ نہین ہو اور شیخ الاسلام
نے لکھا کہ مجموع النوازل مین ہو کہ قرحہ جب نچوڑا گیا پس اُس سے بہت خون نکلا ولیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ نچوڑا
جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہین توڑیگا اور یہی حکم ہو جب سوئی یا کانٹا چُبھ گیا اور خون نکلا ولیکن سیلان نہین ہوا - ذخیرہ مین کہا

مین الائمہ گزر چکی ہے [illegible] ہے خون نکلا ہو اور
اور اگر تھوڑا نہ جاتا تو [illegible] تا تو بقول مشائخ ناقض وضو رہی۔ کذا فی الوجیز للکردری۔ اور یہی اشبہ ہے۔ القنیہ۔ اور یہی اوجہ
ہے شرح المنیہ للحلبی۔ ف۔ یہان بعض نواقض دیگر ائمہ کے نزدیک ہین جو ہمارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہین از انجملہ
ایک یہ ہین ہے کہ چھونا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہین ہے اگر بجاے ذکر کے شرمگاہ آگے کی کہا جاوے تو
عورت و مرد دونون کو شامل ہے ولیکن معروف نص جو شافعی رح وغیرہ نے پیش کی اسمین لفظ ذکر ہے۔ اور عینی رح نے اس
مسئلہ مین بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رض و علی و عبد اللہ
بن مسعود و ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و حذیفہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابو الدرداء و سعد بن ابی وقاص
رضی اللہ عنہم یون ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء مین سفیان
ثوری سے۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین سے کوئی معلوم نہین ہوا جس نے مس الذکر سے
وضو واجب ہونے کا فتوی دیا ہو سواے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف
شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسرہ بنت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ۔ یعنی جو اپنا ذکر چھوے تو وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الترمذی
وصححہ اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہے۔ عینی رح نے اسپر جرح کی کہ یحیی بن معین نے کہا کہ تین حدیثین
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہین ہوئین ایک حدیث مس الذکر دوم بدون ولی کے نکاح نہونا سوم ہر مسکر حرام ہے
اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحیی بن معین سے ثابت نہین تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رح کا قول صرف
نقل ہے کوئی دلیل ثبت نہین ہے اور بخاری رح نے جو اسکو اس باب مین اصح شی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور
اور اگر ہم تسلیم کرین کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد
مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ ربیعہ رح نے کہا کہ اگر مین اپنا ہاتھ خون یا حیض مین
رکھون تو میرا وضو نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہے۔ اقول شیخ ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ مس الذکر کنایہ حدث سے
ہے کیونکہ اکثر اس سے مذی وغیرہ نکل آنے سے نقض وضو ہے۔ اور مترجم کے نزدیک اولے وہی ہے کہ کنایہ مساس ذکر سے
مباشرت ہو یا وضو سے مراد دھونا کیونکہ طبرانی نے معجم کبیر مین حدیث طلق بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ
اور یہ روایت اگرچہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہے ولیکن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز مین اپنا ذکر چھوا تو فرمایا کہ ہل ہو الا بضعۃ منک
یعنی وہ کچھ نہین سواے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی اور کہا کہ اس باب مین یہ
احسن ہے اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا ہے پس اس حدیث مین تو کوئی تاویل ظاہر نہین ہے اور علی
بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسرہ سے حدیث طلق بہتر ہے۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ یہ مرد کی روایت سے اور وہ عورت کی
روایت سے ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ مین کہتا ہون کہ انصاف یہی ہے کہ دونون احادیث ثابت ہین اور ایک کو دوسرے کا ناسخ
کہنا بلا دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منسوخ یا متروک کیا جاوے اور یہان توفیق عمدہ ممکن ہے
کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود ہے۔ حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بضعہ ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی
صرف چھونے کے نہین ہین کیونکہ نماز مین البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضو یا نماز کا حکم نہین دیا تو چھونے سے

نقض وضو [illegible] واللہ تعالیٰ اعلم- اور بلا ضرورت چھونا اتنی وغیرہ
کے نزدیک ناقض ہے اور ہمارے نزدیک کچھ نہین اور کافی ہے بحکم حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ مین رات مین
سوتی اور میرے پانون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جائے سجدہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے دبا دیتے
پس مین اپنے پانون سمیٹ لیتی پھر جب کھڑے ہوتے تو مین پانون پھیلا لیتی اور ان دنون گھرون مین چراغ نہ تھے رواہ البخاری
ومسلم وغیرہ- اور بھی ام المومنین رضہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نماز کو
نکلے اور وضو نہین کیا- رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ- اور جو مذہب امام شافعی رح کا ہے وہ بھی ایک جماعت صحابہ و
تابعین وفقہاء کا مذہب ہے اور فقہاء مین سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ عورت کے چھونے و بوسہ لینے حتیٰ کہ اسکی فرج
چھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہین ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے اور قولہ تعالیٰ او
لامستم النساء الآیہ مین لامسہ کنایہ مجامعت سے ہے آمدی قرطبی رح نے کہا کہ شافعی رح کے مذہب پر لازم آتا ہے جو کوئی عورت کو تعلیم
الات کا دے اسپر وضو واجب ہو اور مین تو نہین جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو- منجملہ نواقض کے امام احمد واسحٰق بن راہویہ
وابو ثور ومحمد بن اسحٰق و یحییٰ بن یحییٰ کے نزدیک اونٹ کا گوشت ہے کہ اسکے کھانے سے وضو واجب ہے اور جمہور علماء
کے نزدیک وہ ناقض نہین ہے کذا ذکرہ العینی- ولیکن دلائل بالکل نہین ذکر کیے اور مترجم نے سابق مین فی الجملہ ذکر کیا ہے فتذکر-
از انجملہ امام احمد کے نزدیک میت کو غسل دینے سے وضو واجب ہے مع- واضح ہو کہ نماز کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافر ہے
کیونکہ آیت واحادیث قطعیہ کا انکار ہے اور اگر مصحف مجید چھونے یا دیگر ایسے مانند وضو سے منکر ہو تو تکفیر نہوگی واللہ تعالیٰ اعلم-
چھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہین المحیط- اپنا ذکر یا غیر کا ذکر چھونا ہمارے نزدیک حدث نہین ہے الزاہدی-
غیر کا ذکر چھونا بلاضرورت حرام ہے اگرچہ حدث نہوا

فصل فی الغسل- یہ فصل احکام غسل کے بیان مین ہے- ف- چونکہ وضو کی حاجت زیادہ تھی اسکو غسل پر مقدم کرکے
اسکے بعد غسل کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب اللہ مین بھی اول وضو پھر غسل کا بیان ہے جیسا یعنی قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا
الآیہ اور اگر تم جنب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کرو- واضح ہو کہ امام مصنف رح نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو مانند
وضو کے علحدہ بیان فرمایا ولیکن مضمضہ واستنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہین ہے تو ظاہرا فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی و فرض اعتقادی
و فرض عملی دونون کو شامل ہے اور غسل سے مراد وہ کہ جو نہانا فرض ہو یعنی فرض نہانے مین تو مضمضہ واستنشاق ضرور یعنی فرض ہے
اور رہا وہ نہانا جو سنت ہے تو اسمین یہ دونون بھی سنت ہین ضرور نہین ہین جیسا کہ بحرالرائق مین مصرح ہے- و فرض الغسل-
یعنی جو نہانا فرض ہے اسکا فرض ایک دھونا ہے وہ- المضمضۃ والاستنشاق و غسل سائر البدن- کلی کرنا و ناک مین
پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا- ف- پس در اصل یہ ایک ہی فرض ہے متعدد نہین ہین ولیکن چونکہ مضمضہ واستنشاق مین
امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا مصرح ذکر کر دیا- اسی وجہ سے فرائض غسل نہین فرمایا جیسے وضو مین متعدد فرائض ہین-
پھر یہ دھونا ایک مرتبہ بھرپور فرض ہے اور مسنون آگے آویگا اور وقایۃ الروایۃ مین کہا کہ ملنا فرض نہین ہے اور عالمگیریہ مین ہے
کہ مضمضہ واستنشاق کی وہی حد ہے جو وضو مین گذری من خلاصۃ- اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمضہ کافی ہوگیا
اور چوس کر کافی نہین- ف- اور پانی منہ مین بھلا کر باہر پھینکنا بنابر اصح قول کے شرط نہین خلافا لابی یوسف اور اگر اسکے
دانتون مین گڑھے ہون یا رخنے جنمین طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا- کذا فی التجنیس و فتاوائے تفصیل والی حیث
الخ- اور دانتون کی کھڑکیون یا رخنون مین ترمیل پوری طہارت سے مانع نہین یہی اصح ہے الزاہدی- اور اسی پر فتوے ہے

دیا جاوے ۔ [illegible] الدرر [illegible] خشک ہیل

اصح ہو الدرر ۔ اور غسل سے جو چھینٹین [illegible] برتن مین گرین [illegible] مضر نہین بخلاف اسکے جلد مین اسمین [illegible] ۔ اور غسل مین ایک عضو کی تری کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطر ہو جائز ہو بخلاف وضو کے جنب کو روا ہو کہ اللہ تعالی کا ذکر کرے اور کھاوے پیے جبکہ کلی کرلی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی عورت کے پاس جاوے ۔ اور منتقی مین ہو کہ اگر احتلام ہوا ہو تو نہانے سے پہلے نہ جاوے ۔ اور تمام بدن دھونے مین جبکہ انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو اسکا حرکت دینا واسطے پانی پہونچانے کے واجب ہو اور اگر سوراخ مین بالی نہو اور غالب گمان ہو کہ پانی بہنے کے وقت اسمین پہونچ جائیگا تو خیر ورنہ بتکلف پانی پہونچاوے الصدر والفتح ۔ ولیکن سواے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر والبحر ۔ اور اگر بال آنا کر جمید بند ہوگیا ایسا کہ تکلف سے پانی بہانے مین پہونچیگا اور غفلت کرنے مین نہ پہونچیگا تو بہاوے ۔ الصدر ۔ اور ناف کے اندر پانی داخل کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہونچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السرخسی ۔ بے ختنہ کیے ہوئے نے اگر غسل جنابت مین قلفہ کے اندر پانی نکال لیا تو جائز ہو المحیط اور یہی مختار ہو واقعات الناطفی یہی اصح ہو لیکن داخل کرنا مستحب ہو ۔ کما فی الفتح ۔ اور جہان پانی پہونچانے مین حرج نہین ایکبار وہان پانی پہونچانا فرض ہو جیسے کان دھنوین دموکھین ذات و درمیان داڑھی ومرد کے سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جمے ہون وعورت کی فرج خارج ست ۔ اور جہان پانی پہونچانے مین حرج ہو واجب نہین جیسے آنکھون کے اندر ۔ کما فی محیط السرخسی ۔ اگرچہ سبب سرمہ لگا ہو اور کان کی بالی کے لئے ہوئے چھید مین اور قلفہ کے اندر ست ناخنون مین گوندھا آٹا مانع طہارت ہو اور میل وکیچ نہین مانع ۔ الصدر ۔ اور شہری و دیہاتی برابر ہین اور ناخنون مین مٹی وکیچڑ مانع نہین اور جو رنگ کرنے والے و چمڑا بنانے والے کے ناخن مین ہو بوجہ حرج کے مانع نہین ۔ الظہیریہ ۔ اور عورت کی مہندی مانع نہین الصدر ۔ اگرچہ جرم حنا رہ ہو اسی پر فتوی دیا جاوے الدرر تیل لگا یا پھر غسل کا پانی بہایا چکنائی سے نہ لگا تو بھی کافی ہو الصدر ۔ اگر ظاہر بدن پر مچھلی کی کھال یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہوگئی اسکے نیچے پانی نہ پہونچا تو نہین جائز ہو اور اگر بجاے اسکے مکھی کی بیٹ یا مچھر و پسو کی بیٹ ہو جائز ہو ۔ المحیط ۔ اگر چیچک کے چھلکے اچھے ہو کر اوسپے ہوگئے مگر چارون طرف سے لگے ہین کہ آنکے نیچے پانی نہین پہونچا تو مضائقہ نہین پھر جب گر جاوین تو غسل دوہرانا واجب نہین ہو الظہیریہ عورت پر خارج فرج کا دھونا طہارت جنابت وحیض ونفاس مین واجب و وضو مین مسنون ہو محیط السرخسی ۔ فتاوی غیاثیہ مین ہو کہ غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج مین داخل نہ کرے یہی مختار ہو تاتارخانیہ ۔ اسی پر فتوی دیا جاوے ۔ الفتح ۔ پانی پہونچ جانے مین غالب گمان معتبر ہو الصدر والدرر ۔ اور ملنا واجب نہین مگر ایک روایت مین ابو یوسف سے واجب ہو اور شاید یہ بوجہ خصوصیت صیغہ اطہروا کے جو دھونے مین مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہو اور مبالغہ ملنے سے ہو الفتح ۔ بالجملہ تمام بدن کے پاک کرنے مین ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہو ۔ وعند الشافعی ہما سنتان فیہ ۔ اور امام شافعی کے نزدیک غسل مین مضمضہ واستنشاق سنت ہین ۔ لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرۃ ای من السنۃ وذکر منہا المضمضۃ والاستنشاق ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزین فطرت سے یعنی سنت سے ہین اور انھین دس مین مضمضہ واستنشاق کو بھی بیان کیا ۔ ف ۔ تو یہ بھی سنت ہوئین ۔ ولہذا کانا سنتین فی الوضوء ۔ اور اسی جہت سے یہ دونون وضو مین سنت ہین ۔ ف ۔ حالانکہ چہرہ دھونا فرض وضو ہو پس اگر یہ بھی ظاہر بدن ہوتے تو چہرہ دھونے مین فرض ہوتے ۔ واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہونا اسپر موقوف ہو کہ فطرت کے معنی سنت ہون یعنی جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی مع الترک احیانا ۔ امام مصنف رح نے پوری حدیث نہین ذکر فرمائی جو یہ ہو کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رض نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزین فطرت سے ہین ۔ قص الشارب ۔ مونچھین ترشنا ۔ واعفاء اللحیۃ

داڑھی چھوڑنا یعنی رکھنا۔ مسواک۔ ناک مین پانی چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص
الاظفار ناخن تراشنا۔ وغسل البراجم۔ انگلیون کے پورون جوڑ بند صاف کرنا۔ ونتف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ ڈالنا۔ وحلق العانۃ
اور زیر ناف مونڈنا۔ وانتقاص الماء یعنی استنجا ہے۔ اقول یہ تفسیر وکیع ہے اور ابو داؤد کی حدیث عمار مین اعفاء اللحیہ کی جگہ ختنہ
کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہے اور انتضاح سے مراد بعد وضو کے قبل پر آگے فرج پر چھڑک دینا تاکہ وسواس
دور ہو۔ انتقاص بقاف وصاد مہملہ یعنی استنجا اور کہا گیا کہ صواب بفاء وصاد ہے یعنی انتضاح ولیکن نووی رح نے کہا کہ صواب
اول ہے یعنی استنجا مع ساتو کی پھر بہتر کہ انتضاح سے بھی خفیف استنجا مراد ہو۔ مترجم۔ اور خطابی رح نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر
علماء رح نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتین ہین اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہین ہے
نووی رح نے کہا کہ کچھ اشکال نہین بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری مین ابن عمر رض سے مروی ہے من السنۃ قص الشارب ونتف الابط
وتقلیم الاظفار یعنی سنت سے ہے مونچھین ترشنا وبغل کے بال اکھاڑنا اور ناخنون کا تراشنا۔ مترجم کہتا ہے کہ اشکال باقی ہے
دو وجہ سے اول ختنہ کرنا واستنجا امام شافعی کے نزدیک فرض ہین اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزون مین بعض سنت ہونا کچھ
بعید نہین تو اس سے یہ لازم نہین کہ فطرت وسنت کے ایک معنی ہوجاوین اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزین
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہین اور اول ان باتون کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ قولہ تعالی اذ ابتلی
ابراہیم ربہ بکلمات فاتمہن الآیہ کی تفسیر صحیح مین مذکور ہین پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین مین سے ہین اور اصطلاحی سنت
وہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع الترک احیانا۔ اور بطریق پیدائش پاکیزہ کی سنت مین سے
لیکن ہے کہ بعض بوجہ عبادت ہون وبعض بوجہ جبلت وعادت ہون اور سنن الوضوء مین سے بحث قیاس مین ہم نے صدر الشریعۃ
سے ذکر کیا کہ قیاس اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے لیکن سنت بوجہ عادت ہے اور کلام اس سنت مین ہے جو بوجہ عبادت
ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہین کہ بعض سنن العادۃ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہون بوجہ مواظبت تو وہ اس
عبادت کے اندر عبادت ہی ہوجاوین کیونکہ تحقیق یہ کہ دین خصوصا مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال واقوال واحوال
بوجہ عبادت ہین پس جواب یہان ہماری طرف سے دو طور پر ہے اول اسلئے کہ ان امور کا دین مین سے ہونا کچھ وجوب
کو مانع نہین یعنی دین بھی ہین اور واجب ہین۔ دوم یہ کہ امام شافعی رح نے خود انہین سے ختنہ واستنجا کو واجب کہا تو فطرت
سے ہونا کچھ مانع وجوب نہین ورنہ جو انکا جواب ان دونون مین وہی ہمارا جواب مضمضہ واستنشاق واجب ہونے مین ہے
اور وضوء مین مضمضہ واستنشاق کا سنت ہونا لازم نہین کرتا کہ غسل مین فرض ہون آیا نہین دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ
کے نزدیک یہ دونون تو وضوء مین بھی واجب ہین پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت مین سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ
دین مین سے ہین رہا یہ کہ سنت ہین یا واجب ہین تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمضہ واستنشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا وان کنتم جنبا فاطہروا تو حکم
دیا اطہار کا۔ ف یعنی تطہر بتشدید طاء اور اطہار بتشدید طاء دونون مبالغہ وتکلف سے طہارت کرنے کے معنی مین ہین تو لازم آیا کہ
خوب اچھی طرح جہانتک ممکن ہے طہارت غسل کرو جبکہ جنب ہو۔ وہو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہے
ف خطابی رح نے اعتراض کیا کہ اس سے مضمضہ واستنشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری مین داخل کرنا ہوا
اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ تو انکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور منہ وناک کا اندر اسمین سے نہین ہے۔ یہ اعتراض
کچھ نہین ہے کیونکہ بشرہ وظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رح نے کہان سے سمجھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندون کو تمام بدن کی تطہیر
کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا مین تطہیر مبالغہ کی اضافت بندون کے جسم کی طرف ہے تو یہ مرتبہ وتکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرح ہدایہ ... [illegible]

مین اور ناک مین اگر حقیقی نجاست لگی ہو تو بالاتفاق دھونا منھ و ناک کا واجب ہی پس یہان بھی لازم ہوا اور کوئی حرج و مشقت اس سے پیش نہین آتی ہی بخلاف پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن مین سے ہی لیکن متعذر ہی لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ الا ان ما تعذر ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جہان پانی پہونچانا متعذر ہو وہ خارج ہی۔ ف۔ بالجملہ سب بدن اس حکم مین داخل ہی مگر وہ خارج ہی جہان پانی پہونچانا متعذر رہو خواہ تعذر حقیقی ہو جیسے پیٹ مین یا رگون مین خواہ تعذر حکمی ہو یعنی شرعاً بوجہ حرج کے مدفوع ہو جیسے آنکھون کے اندر چنانچہ عینی رح نے ذکر کیا کہ آنکھون مین اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دھونا واجب نہین اور کمال رح نے کہا کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا بوجہ حرج کے واجب نہین۔ اقول اور حرج کی صورتین اوپر مذکور ہوچکین اور بعض آدمیون کی تنگی اور منھ و ناک کے اندر کچھ حرج نہین اور کیونکر حرج ہوگا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حرج جو شرعاً مدفوع ہی وہ مسنون ہی۔ ہرگز نہین بلکہ کچھ حرج اسمین نہین تو حکم قرآن ان دونون کو شامل ہی جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر و انقوا البشرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہی تو تم لوگ تر کر دو بالون کو اور ستھرا کرو بشرہ کو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجۃ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہین اور حضرت علی رض کی حدیث مرفوع مین ہی کہ جس نے ایک بال کی جگہ چھوڑ دی جہان پانی نہ پہونچا تو اسکے ساتھ آتش جہنم مین ایسا و ایسا برتاؤ کیا جائیگا حضرت علی رض نے کہا کہ بس اسی سے مین اپنے سر کا دشمن بنگیا۔ رواہ احمد وابوداؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضو پر اسکا قیاس ٹھیک نہین کیونکہ غسل جنابت کا مدار تو تنقیہ جنابت پر ہی۔ بخلاف الوضوء۔ برخلاف وضو کے۔ ف۔ کہ وضو مین جمیع کی تطہیر کا حکم نہین ہی۔ لان الواجب فیہ غسل الوجہ۔ کیونکہ واجب وضو مین تو دھونا وجہ کا ہی۔ ف۔ یعنی جس سے مواجہہ در برو ہونا واقع ہوتا ہو۔ والمواجہۃ فیہما منعدمۃ۔ اور منھ کے اندر و ناک کے اندر ایسی حالت ہی کہ ان دونون سے پوری مواجہت نہین ہوتی ہی۔ ف۔ لہذا مواجہت نہونے سے انکا دھونا واجب نہین مگر مسنون بوجہ تکملہ کے اور بوجہ اسکے کہ ناک و منھ کے خطائین دھل جاوین چنانچہ حدیث مین مذکور ہوچکا۔ رہا حدیث فطرت مین جو مضمضہ و استنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو امام مصنف نے اسکو وضو پر محمول کیا بقولہ۔ والمراد بما روی حالۃ الحدث۔ اور مراد مروی فطرت مین انکا سنت ہونا بحالت حدث ہی نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی الجنابۃ سنتان فی الوضوء۔ بدلیل اس حدیث کے جسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ و استنشاق کو جنابت مین فرض فرمایا اور وضو مین سنت فرمایا ہی۔ ف۔ یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے یہی سنت مراد ہی جسمین کلام ہی ورنہ کچھ حالت حدث پر محمول کرنے کی ضرورت نہین کیونکہ فطرۃ الدین مین سے ہونا منافی نہین کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہون۔ کما فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی مراد اس سے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ و استنشاق مین مرتبہ کرنا جنب کے لیے فریضہ کر دیا رواہ الدارقطنی والحاکم وابن عدی والبیہقی اور اسمین ضعف ہی ولیکن بیہقی نے کہا کہ ثقات راویون نے اسکو ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہی۔ ہم کہتے ہین کہ مرسل ہمارے و عامہ علماء کے نزدیک حجت ہی جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت ہوا کہ غسل جنابت مین مضمضہ و استنشاق بدلیل کتاب و سنت فرض ہین۔ فروع۔ رہا غسل سنت تو ظاہر ہی کہ یہ دونون غسل سنت مین مسنون ہین۔ کما فی البحر۔ غسل فرض مین اگر مضمضہ یا استنشاق یا کوئی جزو بدن بھول گیا پھر نماز پڑھی تب یاد آیا اگر نماز نفل ہو تو اعادہ واجب نہین کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی نہوئی تو قضاء واجب نہین۔ م۔ اگر جنب و حائضہ و میت ایسے مقام پر جمع ہوسکے جہان ایک کے غسل کو مباح پانی کافی ہی تو جنب اولی ہی یعنی اسی کو یہ پانی ملنا چاہیے اور میت و حائضہ کو تیمم کرا دیا جاوے۔ ۔ الفتح۔ ایک مرد پر غسل واجب ہو اور وہان اور مرد ہین تو غسل ترک کریگا

یعنی ضرورت ہو ... دونون دھو ... ئے درمیان
ئے یعنی تیمم کرے اور ... دونون سے درمیان ہو یا نہو - اور اگر مرد درمیان مرد دن دھو رتون کے
... ہونا اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشحنہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کرکے نماز
پڑھے - ... استنجا تو وہ ان سب صورتون مین ترک کیا جاوے - الدر - فرض الغسل کا بیان ہو گیا - وسنتہ - اے الغسل سنتہ
بدأ المغتسل فیغسل یدیہ - یون ہے کہ ابتدا کرے مغتسل پس اپنے دونون ہاتھ دھووے - ف - پہونچون تک
[illegible] المقدمہ - سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی مسنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت تسمیہ اللہ تعالیٰ پڑھے - ابحر
وفرجہ - اور اپنی فرج کو - ف - پیشاب گاہ ہو یا مقعد ہو - ع - اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھون کے فرج دھونے سکا مرج فی المقدمہ
ہے اور فرج دھونے کی تقدیم غسل مین سنت ہے خواہ وہان نجاست ہو یا نہو جیسے باقی بدن پر وضوء مقدم کرنا سنت ہے خواہ
حدث ہو یا نہو - الشمنی - غسل کے وقت حدث ہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہوا اور تیمم کیا ولیکن وضوء
سے معذور نہین تو وضوء کرکے نماز پڑھے پھر ہنوز وضوء تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے مسنون وضوء کرے اگرچہ موجود
ہے - ویزیل النجاسۃ ان کانت علی بدنہ - اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو - ف - اور نجاست دھونے
منی کے زائل کرے کہا گویا اشارہ ہے کہ خواہ دھوکر یا رگڑ کر یا جانت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے - م - اور نجاست
سے مقدر ہو کہ وہ معتبر ہے کیونکہ امام تمرتاشی رح نے شرح جامع صغیر مین کہا کہ فتاویٰ مین ابو عصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے
ناکون برابر نجاست کی چھینٹین پہونچی ہون پھر ان پانی پہونچا تو پاک نہین ہوگا - اقول یہ امام حمید الدین ضریر رح کی
طرح سے منقول ہے - ع - ثم یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ - پھر وضوء کرے جیسے اپنی نماز کے لیے وضوء کرتا ہے - ف - کیا
اس وضوء مین سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہان - قاضیخان - اور یہی متن مین ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے - الزاہدی والفتح - یا بجز
مسح سر کے پورا وضوء کرے - الا رجلیہ - سواے دونون پانون کے - ف - کہ آخر بالفعل نہ دھووے یہی حضرت
میمونہ رضہ کی حدیث مین منصوص ہے - اور مبسوط مین ہے کہ تاخیر کرنا دونون پانون دھونے کی جبھی ہے کہ دونون پانون پانی مین
رہتے ہون اور اگر پتھر یا تختہ یا اینٹ پر ہون تو تاخیر نہین ہے - انتہی - یہ ظاہر حدیث عائشہ رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونون ہاتھ دھوتے پھر وضوء کرتے جیسے نماز کے لیے وضوء کرتے پھر انگلیان پانی
مین ڈبو کر اپنے بالون کی جڑون مین خلال کرتے پھر پانی اپنی تمام جلد پر بہاتے [illegible] - رواہ البخاری ومسلم - ثم یفیض
الماء علی راسہ - پھر پانی بہاوے اپنے سر پر - ف - ظاہر ہے کہ سر سے ابتدا شروع کرے - وسائر جسدہ ثلثاً - اور پانی بہاوے
بدن پر تین مرتبہ - ف - انمین سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہین یہی صحیح ہے - سراج - اور پانی بہانے کی کیفیت مین
یہ ہے کہ داہنے مونڈھے پر تین مرتبہ پھر بائین پر تین مرتبہ پھر سر پر باقی بدن پر تین مرتبہ بہاوے [illegible] یہی اصح ہے
الزاہدی - یہ قول حلوائی رح کا ہے اور اسی کو درر الغرر مین صحیح کہا اور تنویر مین لیا ہے - م - اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے
اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضہ ہے - الفتح - یہی اصح ہے اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے ابحر
اقول یہ جو درمختار مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے یہ سہو ہے بلکہ فتح القدیر مین ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس
بارے مین کوئی ظاہر الروایہ نہین ہے - م - ثم یتنحی عن ذلک المکان فیغسل رجلیہ - پھر اس جگہ سے جہان غسل کیا ہے
ہٹ کر دونون پانون دھووے - ف - یعنی تین مرتبہ - ہکذا حکت میمونۃ اغتسال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یونہی حکایت فرمایا ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا - ف - جماعت اصحاب
صحاح نے ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرماتے تھے
پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا ... مضمضہ ... استنشاق لیا پھر اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھوئے پھر اپنے
اپنے بدن پر پانی بہایا پھر اُس مقام سے ہٹ کر دونوں پاؤن دھولے - کذا فی الفتح اور دوسری روایت مین بعد
ہاتھ دھونے کے مذکور ہی کہ پھر تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا - اور بعض روایات مین ہی کہ جیسے
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے - کما فی العینی - حدیث مین دلیل ہی کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے - م - اگر جنب نے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو و غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہین - الفتح - پانی خواہ دریا نہر ہو یا تالاب
حوض ہو یا مینہ برستا ہو اُسمین اتنی دیر تک توقف کرے - کما فی الدر وغیرہ - و انما یؤخر غسل رجلیہ لانہما فی مستنقع
الماء المستعمل فلا یفید الغسل - اور دونون پاؤن دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہی کہ دونون ایسی جگہ مین ہین کہ مستعمل
پانی وہان مجتمع ہوتا ہی تو اُنکا دھونا مفید نہوگا - حتی لو کان علی لوح لا یؤخر - حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پاؤن دھونے
مین تاخیر نہ کرے - ف - در مختار مین کہا کہ پاؤن دھونے مین تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہان پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
معتمد یہ کہ آب مستعمل طاہر ہی - اقول یہ صحیح نہین اسواسطے کہ ظاہر مذہب امام ابو حنیفہ رح کا آب مستعمل کی نجاست ہی لیکن
ترجیح وغیرہ کے فتوی اسپر ہی کہ وہ طاہر ہی اور یہان کوئی حرج نہین تو ظاہر مذہب پر اعتماد ہوگا - اور روایت مبسوط اور
اور عالمگیریہ مین ہی کہ پھر اپنے مغتسل سے ہٹ کر دونون پاؤن دھو دے المحیط - اور وضو کرے سواے دونون پاؤن
کے پھر اپنے بدن پر تین مرتبہ پانی بہا دے پھر دونون پاؤن دھو دے گر نہ اُسی ٹھکانے - وقایۃ الروایۃ - یہ حکم اُسوقت ہی
کہ ماء مستعمل مجتمع ہونے مین ہو لیکن جب وہ تختہ یا پتھر پر ہو تو دونون مین تاخیر نہ کرے - الجوہرہ - اور اصح یہ کہ اگر مجتمع الماء
ہو تو دونون پاؤن بھی پہلے دھو دے - کما فی المجتبی - ع - ولیس علی المرأۃ ان تنقض ضفائرہا فی الغسل اذا بلغ
الماء اصول الشعر - اور نہین واجب ہی عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی ضفائر کو یعنی پیچیدہ بالون کو جبکہ پہونچ جاوے
پانی اُسکے بالون کی جڑون مین - لقولہ علیہ السلام لام سلمۃ رض یکفیک اذا بلغ الماء اصول شعرک - کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہی جبکہ پانی تیرے بالون کی جڑون مین پہونچ جاوے -
ف - صحیح مسلم وغیرہ مین ہی کہ ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین ایسی عورت ہون کہ اپنے
سر کے موے باندہ کو سخت باندھتی ہون سو کیا مین غسل جنابت مین اسکو کھول ڈالون تو فرمایا کہ نہین بلکہ تجھے تو یہی کافی ہی
کہ اپنے سر پر تین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالے سو تو پاک ہو جائیگی - اِس حدیث کا مقتضی یہ کہ عورت پر بھگونا واجب
نہین ہی - ولیس علیہا بل ذوائبہا ہو الصحیح - اور عورت پر گیسوے باندہ کے بالون کا تر کرنا بھی واجب نہین یہی صحیح ہی
ف - یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہی اور صلوۃ البقالی مین ہی کہ صحیح یہ ہی
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہی اگرچہ دونون قدم سے بھی بڑے ہون اور مبسوط بکر مین ہی کہ عقاص کے شعب مین پانی پہنچانا
واجب ہونے مین مشائخ کا اختلاف ہی انتہی اور اصح یہ کہ نہین واجب ہی بدلیل اُس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم مین مذکور
ہوا - الفتح - اصح یہی ہی کہ تر کرنا واجب نہین ہی - الصدر - لما فیہ من الحرج بخلاف اللحیۃ لانہ لا حرج فی ایصال الماء
الی اثنائہا - کیونکہ گیسو تر کرنے مین عورت کے حق مین حرج و مشقت ہی برخلاف داڑھی کے کہ داڑھی کے اندر پانی پہونچانے
مین کچھ حرج متصور نہین ہی - ف - یہ حکم اُسوقت ہی کہ بال گوندھے ہون اور اگر عورت کے بال کھلے ہون تو اُنکے درمیان
پانی پہونچانا واجب ہی بوجہ عدم الحرج کے جیسے داڑھی مین - اور مرد پر واجب ہی کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی
جیسے داڑھی کی جڑون مین پانی پہونچانا واجب ہی اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے بالون وانکی جڑون مین پانی پہونچانا واجب

سراج الوہاج - اور یہی ہے

اگر عورت کو سہ جنانا ضرور کرتا ہے اور شوہر نے اسی سے وطی چاہی تو وہ ہرے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سہ
چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر صبح کرے البرجندی اقتصانی۔ واضح ہو کہ غسل میں وضو مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی وضو کافی
ہے دلیل حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے وضو نہیں فرماتے تھے رواہ مسلم
الاربعۃ - ع - آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف وکمی نہ کرے اور نہاتے وقت قبلہ کے روبرو نہو اور تین بار دھونے
میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوے جہاں اسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے
پونچھے۔ النہایہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں پہلے بھیگی انگلیوں سے خلال کرے کما فی حدیث عائشۃ فیما تقدم
اللہ کرمہ - قال المعانی الموجبۃ للغسل - یعنی وہ علل واسباب جو غسل کے موجب ہیں - ف - یہ معانی جو بیان غسل
کے موجب بیان ہوے ہیں یعنی انزال ودخول وحیض ونفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں
بنا بر مذہب صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ثابت ہوا ہے کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکر
ہونگے۔ ذکرہ السغناقی النہایہ۔ اور اتراری رح نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ غرض نہیں
کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتی کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکر غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ
تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کما فی غایۃ البیان - وحاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں
بلکہ غسل کے وجوب کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت
اللہ تعالے ہے ولیکن اُسنے اسباب ظاہر کردیے کہ جسے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالے نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس
انزال وغیرہ معانی مذکورہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونیکی
علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ کے مبسوط میں مذکور ہے کہ اغتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ
ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا - یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ - (اتراری رح
نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہو جاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے - اور کہا کہ اگر یوں
کہا جاوے کہ سبب اغتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض ونفاس ہے تو اعتراض نہو - اور ہمارے عامۂ مشائخ
کے نزدیک وجوب غسل کا سبب قیام الی الصلوٰۃ وارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا - لہذا کافی میں کہا کہ یجب
عند منی ذی دفق الخ - تو جنابت کو موجب قرار دیا - اور تاج الشریعہ رح نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنیوالے
ہیں موجب اغتسال نہیں ہیں بلکہ اغتسال کا واجب ہونا تو ارادہ نماز ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہو کر
پاک کرنے کے قابل ہو - مع - اور اولی یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی
الفتح - اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ ضروری ہے اور مراد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شرع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہوا اور درحقیقت
موجب وہ چیز ہے جو بدون غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتداء سے انتہا تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے
کیونکہ موجب کا وجود اپنے مسبب سے متقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلیے کہ اسی کے واسطے
طہارت ضروری ہے بدون اس طہارت کے نہوگی لہذا ارادہ اسکا قائم مقام ہوا وہی قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ ای اذا اردتم
القیام الی الصلوٰۃ - میں مضمر ہے ولیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو بتقدیر الٰہی عزوجل ایسا ثابت ہو کہ شرع سے لاحق ہوا صرف اتنی بات

ل ... و نفاس - اور مین کہتا
... اور سوم بھی کہنا چاہیے اور دو بیت مسئلہ کا غسل بغیر ... وجوب کفایہ ہے فالمہم -
... ن کیا - انزال المنی علی وجہ الدفق والشہوۃ - انزال منی کا بروجہ دفق

ف - کو دکر شہوت کے ساتھ نزول ہو پس جنابت کے دو سبب مین سے ایک یہ کہ بدون حشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال
منی ہو خواہ چھونے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے رگڑ لگانے سے یا احتلام سے - کذا فی محیط السرخسی من الرجل
والمراۃ - خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے - حالۃ النوم والیقظۃ - خواہ سوتے مین ہو یا جاگتے مین ف -
اگر کہا جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہو تو مصنف رح نے کیونکر شہوت کی شرط
لگا دی - جواب دونگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت مین غسل واجب نہو لیکن ائمہ علما رح نے استحسان کو لیکر غسل
واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہین ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوئی ہے - سغناقی رح
نے نہایہ مین کہا کہ دفق و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رح کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انھین نے خروج منی
کے وقت دفق و شہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم و محمدؒ کے قول پر ٹھیک نہین پڑتا کہ ان دونون نے یہ شرط نہین لگائی ہے
حتی کہ دونون نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے بشہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون دفق و شہوت نکلی ہو اور
اتزاری رح نے غایۃ البیان مین جواب دیا کہ نہین بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی
کا انزال ہوا جو امام مصنف رح نے ذکر کی تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور مین کہتا
ہون کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک معتبر ہے لیکن آیا وہ شہوت تا دم خروج شرط ہے یا نہین اسمین اختلاف ہے
امام اعظم و محمد کے نزدیک شرط و ابو یوسف کے نزدیک نہین - جیسا کہ مابعد مین بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم و محمد کا قول ہے لہذا
تاج الشریعہ رح نے وقایۃ الروایۃ مین مسئلہ کو یون تعبیر کیا کہ انزال منی ذی دفق و شہوۃ عند الانفصال پس صحیح ہے کہ یہی
مذہب واضح اور اوسط ہے قہستانی نے نقل کیا کہ مجمع النوازل مین ہے کہ ہم ابو یوسف کا قول لیتے ہین کیونکہ اسمین مسلمانون کے واسطے
آسانی ہے لیکن درمختار مین اسکا اختیار باوجود مخالفت متون و ترک مذہب کے عجیب ہے صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت مین
البتہ ہے فلیحفظ - اور مترجم عنقریب اسکی تحقیق لکھیگا - پھر دفق منی اپنے مقام سے بشہوت جدا ہونی مین ہے بدلیل قولہ تعالی خلق من
ماء دافق - پس ضرور عورت کی منی مین بھی دفق مطلوب ہے صرح بہ اخی چلپی و تبعہ القہستانی - اگرچہ محیط مین مجمل ہے اور درمختار مین زعم
کیا کہ صحیح نہین باتصال انکہ مرد کی منی دافق کے تابع عورت کی منی کو دافق کہا گیا ہو اقول اس کلام کو باطل کرتا ہے اسکے آگے -
قولہ تعالی یخرج من بین الصلب والترائب - کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اور ماء دافق جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے
کیونکہ تغلیب مجاز تو اختصار اور جلا صفت الیضاح ہے دونون کا جمع ہونا بدون حقیقت کے عیب بلاغت پس صفت حقیقی ہے ایک
کی دافق ہے اور عدول ظاہر سے غیر موجہ ہے وما فی المحیط ان فیہما لا یکون دافقا یعنی ظاہر الدفق اور عینی رح نے جو طول دیا ہے مجبر
التقرار نہین ہونا چاہیے فاحفظ - پس مرجع دفق کا شہوت ہے تو اسکا وجود ثبوت دفق دونون مین ہے اگرچہ انزال بحالت دخول
مین ظہور بطریق حس ہے اور بغیر دخول صرف مرد مین بطریق نظر ہے پس سبب جنابت انزال دافق بشہوت ہے خواہ خواب مین ہو یا بیداری
مین خواہ مرد سے یا عورت سے - بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالے
حق سے استحیا نہین فرماتا بھلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہان جبکہ وہ پانی دیکھے وفی روایۃ پس حضرت

ـرج منی بعض

ـی رح کے نزدیک منی کا نکلنا ... ہو یا ... ـت کسی طرح ہو غسل واجب

الماء - یہی قول حضرت صلی اللہ علیہ و... فرمایا واجب پانی سے - انما الغسل من المنی

ـال غسل واجب ہے بوجہ آب منی نکلنے کے - ف - تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا - اس

ـام مسلم وابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ الماء من الماء عام ہے ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ

ـا بول یا ودی ہو یا منی بشہوت یا بلا شہوت ہو لہذا الماء سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو - امام مصنف نے اسکے جواب میں

شہوت کی شرط ہونا ثبوت کرکے تب شافعی رح کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ - ولنا ان الامر بالتطہیر یتناول الجنب - اور

ـیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالی نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان کنتم جنبا فاطہروا یہ جنب کو شامل ہے - ف - پس لغت میں

ـکہتے ہوں وہی مراد ہوگا - والجنابۃ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشہوۃ - اور جنابت کے معنی لغت میں بطریق

شہوت کے منی نکلنا - یقال اجنب بضم اول وکسر نون - الرجل اذا قضی شہوتہ من المرأۃ - چنانچہ جب کسی مرد

نے اپنی شہوت عورت سے پوری کرلی تو عرب بولتے ہیں کہ اجنب الرجل - ف - تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے

نکلنے کو جنابت کہتے ہیں تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا - والحدیث

محمول علی الخروج عن شہوۃ - اور حدیث مذکور کا محمل یہ کہ خروج از شہوت ہو - ف - خلاصہ یہ کہ آیت میں جنب پر

ـب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکلی ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت

ـلی اسکے حق میں آیت سے کوئی حکم نہیں نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور یہ حدیث الماء من الماء

وارد ہو تو یہیں من الماء معہود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق الماء خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو تمہارے نزدیک بھی مراد نہیں بلکہ

خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت ولغت کے موافق ہے یعنی آب منی بشہوت - پس یہی حدیث میں مراد ہے - وفی الفتح

اور کیونکر یہ مراد نہوگا کیونکہ اکثر لوگوں پر تمام عمر گذر جاتی ہے اور وے منی کو شہوت سے خالی نہیں جانتے - وقال ابن المنذر

حدثنا محمد بن یحیی حدثنا ابو حذیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسی عن امہ انہا سالت عائشۃ رض عن المذی الخ یعنی موسی رح

نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مذی کو پوچھا تو ام المومنین

نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی مذی نکل آتی ہے اور پانی تو منی ومذی وودی ہے پس مذی تو مرد جب اپنی عورت سے ملاعبت

کرتا ہے تو اسکے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر ودونوں انثیین دھو دے اور وضو کرے نہ غسل نہ کرے اور ودی بعد

پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انثیین دھو دے اور وضو کرے اور غسل نہیں کریگا اور رہی منی تو وہی پانی ہے کلاں ہے

جس سے شہوت ہوتی ہے اور اسکے نکلنے میں غسل ہے - عبد الرزاق نے مصنف میں قتادہ وعکرمہ سے اسکے مانند روایت

کی ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممتنع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہوجائیگا

اقول - ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہیں ہے اور مطلب یہ کہ

منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا - پس جواب وہ ہے جو مصنف رح نے ذکر فرمایا - اور حدیث میں

حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ جب تو مذی دیکھے تو اپنا ذکر دھو اور وضو کر مانند وضو نماز کے اور جب تو پانی

فضخ کرے تو غسل کر - رواہ ابو داؤد ورواہ البخاری ومسلم مختصرا ورواہ ابن ماجہ والنسائی والترمذی وقال ہذا حدیث

واقع ہوتو اغتسال [illegible] وحس ہو ادا [illegible] عام ہو اور [illegible] ہو لیکن یونکہ مذی و ودی مین بالاجماع غسل
واجب نہین ہو تو معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہو اور وہ بدلیل مذکور و بحدیث علی رضی اللہ عنہ یا وارق ہو یعنی بحال شہوت خارج
ہونے والا۔ پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ الماء من الماء کا حکم احتلام کے حق مین ہو یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہو جیسا کہ ترمذی
رحمہ نے روایت کیا ورواہ الطبرانی بسند حسن اور یہی کہا گیا کہ الماء من الماء منسوخ ہو چنانچہ شافعیہ مین سے محی السنہ رحمہ
کہ یہ ابتداء اسلام مین رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی المشکوٰۃ اور تین احادیث مین صریح نسخ وارد ہوا ہو ایک یہ کہ ابی
رضی اللہ عنہ نے کہا الماء من الماء تو ابتداء اسلام مین رخصت تھی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ۔ دوم یہ کہ عروہ نے عائشہ
رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگون کو بھی
غسل کرنے کا حکم دیا۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول مین تو جماع بدون انزال کے واقعہ مین
انما الماء من الماء کا حکم کیا تھا رافع رضہ نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہمکو غسل کا حکم دیا۔ صحابی رضہ
کہا کہ یہ حدیث حسن ہو۔ م ع۔ اور کبھی بطریق تنزل کہا جاتا ہو کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض کبھی تو صرف آیۃ
استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہو۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہو کہ الماء من الماء عام ہو ولیکن مذی و ودی کے وجہ سے
عموم بالاجماع مراد نہین ہو تو اخص خصوص یقینی یہ ہوا کہ بار منی بشہوت خارج ہو تو غسل واجب ہو اور یہی ہمارا مذہب ہو۔ ثم المعتبر
عند ابی حنیفۃ ومحمد انفصالہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ۔ پھر انزال بشہوت مین معتبر تو امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک
منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہو۔ ف۔ پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی
اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہو۔ وعند ابی یوسف رحمہ ظہورہ ایضاً۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک انفصال کے
منی کا ظہور بھی بروجہ شہوت ہونا چاہیے۔ ف۔ یعنی ظہور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے
شرط معتبر ہو۔ اعتباراً للخروج بالمزائلۃ۔ کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج وظہور کو اسکے اپنے ٹھکانے
سے جدا ہونے پر۔ ف۔ کیونکہ مزائلہ کا اور خروج کا ایک حال ہو۔ اذ الغسل یتعلق بہما۔ کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونون
پر متعلق ہو۔ ف۔ یعنی جب ہی غسل واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے زائل ہو اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونون ہون حتی کہ
اگر اپنی جگہ سے زائل ہو ولیکن خارج نہو تو غسل واجب نہین اور جب خارج ہو تب واجب ہو اسپر اتفاق ہو تو ثبوت ہوا کہ
دونون سے غسل متعلق ہو اور جبکہ زائل ہونے کے وقت شہوت شرط ہو تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہو۔ م
ولہما انہ متی وجب من وجہ فالاحتیاط فی الایجاب۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک
وجہ سے واجب ہوا تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے۔ ف۔ یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہو لیکن باب عبادت مین
احتیاط واجب ہو تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت زائل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی
گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہوئی
تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونون وجہ مین سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہین ہو تو ہم نے
اسکو درمیان مین پایا دو صورتون کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت
نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہین۔ دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت
موجود تو بالاجماع غسل واجب ہو۔ سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود ولیکن خارج ہونے کے وقت نہین ہو پس

ی مین فرض [illegible] قائل ہین

ہو۔ اگرچہ عمل اجتہاد مین صواب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجح ہے ولیکن احتمال
خطا کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس مین
جانب مرجح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کرکے غسل
کر لینے مین کوئی دغدغہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہین ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس مین خطا
ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی نزول کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت
مرجح کی توثیق ہو گئی ہے یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر نزول کے وقت شہوت ہو اور
خروج کے وقت نہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جسکا مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا والحمد للہ رب العالمین اور اس سے
ظاہر ہوا کہ امام اعظم و امام محمد کا قول یہی اصح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون مین ذکر کیا تو یہی ظاہر المذہب
ہے پس جو درمختار وغیرہ مین لکھا ہے اسکا اعتبار نہین اور اسپر فتوی دینا نہین جائز ہے مگر بسبب ضرورت کیونکہ صحیح ضرورت کی
صورتین مستثنی ہوتی ہین کما صرح بہ فی الظہیریۃ وغیرہا م۔ اور ینابیع مین فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے مین
اس صورت مین عمل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مہمان ہوا اور اسکو احتلام ہوا اور یہ جسکے یہان مہمان ہے اس سے حیا کرتا ہے یا
وہ اس امر سے خوفناک ہوا کہ اسکے دل مین میری طرف سے یہ شک نہو جاوے کہ اسکے یہان کسی عورت سے ملوث ہوا ہے کذا
فی العینی۔ بالجملہ اگر احتلام وغیرہ مین مرد کی منی اپنے ٹھکانے سے جدا ہوئی ولیکن ذکر کے منہ پر ظاہر نہوئی جب تک ظاہر نہو
دونون امامون کے نزدیک غسل واجب نہوگا۔ قاضیخان والفتح۔ اگر احتلام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج مین نہوا حتی کہ اٹھنے وضو
کرکے نماز پڑھی پھر منی نکلی تو اسپر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس نماز کا اعادہ نہین کریگا اسی طرح اگر نماز مین احتلام ہوا اگر انزال
نہوا یہانتک کہ اسنے نماز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو نماز کا اعادہ نہین مگر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ نماز مین احتلام یون کہ مثلاً سجدہ
مین یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہین ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر نماز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری مین
کوئی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے تمام کی یہی حکم ہے پھر واضح ہو کہ مسئلہ ذخیرہ بقول اعظم رح و محمد رح ہو کیونکہ ظاہر اسکون شہوت
کے بعد وضو کرکے نماز پڑھی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت مین وجوب غسل نہین ہے
م۔ وجہ قول اعظم و محمد رح یہ ہے کہ جنابت تقاضائے شہوت بانزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی گئی
تو اسم جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہین ہوتا
تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے نہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین مین واجب اور یہ
دو وجہ مین قوی پر عمل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اسمین اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے فتامل فیہ م۔ پھر امام ابو یوسف
کے اختلاف پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہین۔ ازانجملہ یہ کہ کسی عورت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے نازل ہوئی یا تخیل سے
رگڑ نکالی یا جورو سے سوائے فرج کے جماع کیا یا احتلام ہوا مگر چونک کر اٹھتے اپنے ذکر کا سر پکڑ لیا یہانتک کہ اسکی شہوت
ٹھنڈی ہو گئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونون کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک
نہین واجب ہے۔ الخلاصہ ف۔ ازانجملہ بعد جماع کے قبل سونے یا پیشاب کر لینے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر نماز پڑھی پھر اسکے
بلا شہوت منی نکلی تو دونون کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہین ولیکن بالاجماع نماز کا اعادہ
نہین کریگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہے تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہین

ن ہو گمانی ا ... ستے ... ر

ع ... ی نہین ... ہو ... باب ... ہر اس سے منی نکل ... تا نزہ تندی مین نہو تو اُسپر

اگر تندی پر ہو تو اُسپر غسل واجب ہو۔ الفتح ۔ اور یہی خلاصہ مین ہو قال ابن الہمام اور محمل اسکا یہ ہو کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ شہوت تھی اور اسی شہوت سے وہ منی نکل ہو بدلیل آنکہ تجنیس مین کہا کہ اسوجہ سے غسل واجب ہو کہ خروج وانفصال بدفق و شہوت پایا گیا ۔ الفتح ۔ یعنی بہمہ غسل بالاتفاق واجب ہو ۔ م ۔ قال الکمال رحمہ اصل امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب مین شک ہو تو غسل واجب نہو گا اور امام اعظم و محمد رحمہ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہو گا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود موجب ہو ۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد نہین اور شک کیا کہ مذی ہو یا منی ہو تو دونون کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب وابو یوسف کے نزدیک نہین کیونکہ وجود موجب مین شک ہو اور ان دونون کے نزدیک احتیاطاً وقیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی و ہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اُسکو احتلام یاد ہو اور اُسنے رقیق پانی پایا تو بالاتفاق واجب ہوتا ہو یون ہی احتلام یاد نہو تو بھی ہونا چاہیے ہان اگر تیقن ہو کہ مذی ہو تو بالاتفاق واجب نہین ہو ۔ قال الکمال ۔ ولیکن نیند کے ساتھ تیقن کی کوئی راہ نہین ہو ۔ اور اسمین قول امام ابو یوسف کا از راہ قیاس کے قوی ہو اور اسی کو خلف بن ایوب وابو اللیث نے لیا ہو اور قول امام اعظم و محمد کا از راہ احتیاط قوی ہو تجنیس مین کہا کہ اسلیے کہ نیند تو مظنہ احتلام ہو تو یہ تری اسی پر محمول ہوگی ۔ الفتح ۔ یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہو تو احتلام یاد نہ رہا پس تری احتلام فراموش پر محمول ہوئی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رحمہ نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ تیقن کی راہ نہین ہو یہ محل تامل ہو اسواسطے کہ منی رقیق ہو جانے مین بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہو تو مراد تیقن سے جزم خاطر بغالبہ ظن ہو نہ حقیقت یقین اسیواسطے لفظ یقین نہین بلکہ تیقن ہو یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہو تو یہی مدار ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔ اگر عورت نے بعد جماع شوہر کے غسل کر لیا پھر اُس سے شوہر کی منی نکلی تو اُسپر وضو ہو غسل نہین ہو المحیط ۔ اور قنیہ مین ہو کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہو پس اگر زرد ہو تو اُسپر غسل ہو اور اگر سپید ہو تو اُسکے شوہر کی ہو اُسپر غسل نہین ہو ۔ ع ۔ اقول حدیث مین ہو کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہو اور عورت کی زرد پتلی ہوتی ہو ان دونون مین سے جو منی اوپر ہو جاتی ہو اُسی کے مشابہ بچہ ہوتا ہو ۔ کما رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہا نے گاڑھی و پتلی کا بیان اسواسطے ترک کیا کہ اصل حالت پر اُسکا بقا نہین رہا ہو اور کہا گیا کہ تازہ ہو تو کیلی کی بو اور خشک ہو جاوے تو انڈے کی بو آجاتی ہو م ۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بچھونے یا ران یا کپڑے پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد ہو تو اُسکی منی یا مذی ہونے مین خواہ شک ہو یا یقین ہو اُسپر غسل واجب ہو اور اگر یقین ہو کہ یہ ودی ہو تو اُسپر غسل نہین ہو ۔ المحیط ۔ یہ آسان ہو اور اسی کو لیا جاوے کیونکہ گرم ملکون مین اکثر پسینے سے تری ہوتی ہو پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہو اُسپر غسل واجب ہوگا ۔ م ۔ اور اگر اُسنے تری دیکھی لیکن اُسکو احتلام یاد نہین ہو اگر تیقن ہو کہ ودی ہو تو اُسپر غسل نہین اور اگر تیقن ہو کہ منی ہو تو اُسپر غسل واجب اور اگر تیقن ہو کہ مذی ہو تو غسل نہین اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہو یا منی ہو تو امام ابو یوسف نے کہا کہ غسل واجب نہین جب تک کہ اُسکو احتلام یاد نہ آوے اور امام اعظم و امام محمد رحمہ نے کہا کہ غسل واجب ہو ۔ یون ہی شیخ الاسلام نے ذکر کیا ۔ امام ابو علی نسفی رحمہ نے کہا کہ نوادر ہشام مین امام محمد رحمہ سے روایت ہو کہ مرد جاگا اور اُسنے اپنے نائزہ پر تری پائی اور احتلام یاد نہین پس اگر خواب مین جانے سے پہلے اُسکا نائزہ تندی پر ہو تو اُسپر غسل نہین مگر جبکہ وہ یقین کرلے کہ یہ منی ہو اور اگر سو جانے سے پہلے اُسکا نائزہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اُسپر غسل واجب ہو ۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہو اور لوگ اِس سے غافل ہین تو اُسکو یاد رکھنا واجب ہو ۔ المحیط ۔ وجہ یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا

مین احتلام یاد ہو [illegible] ہوا [illegible] غسل واجب ہوا [illegible]
اس سے قائل ہین انتہی وبعض حق یہ ہو کہ کروٹ وبے کروٹ کی تفریق بے وجہ ہو اور عینی رح نے صحیح کہا کہ بخلاف النائم ولو
مضطجعا انتہی اور عالمگیریہ مین ہو کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے سو جاویگا اور تری پائی تو یہ صورتین اور جب کہ وہ کروٹ سے
سویا ہو برابر ہین کذا فی المحیط۔ پس یہ روایت معتمد ہو۔ فاحفظہ سیم۔ اور اگر جاگا اور اسکو احتلام ولذت انزال یاد ہو مگر اسنے تری
نہ پائی تو اسپر غسل نہین ہو۔ اور ظاہر الروایۃ مین عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہو کیونکہ عورت کے واسطے اسکی منی کا اسکے
فرج خارج تک نکلنا اسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہو اور اسی پر فتوی ہو معراج الدرایہ۔ مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت ہونا
چاہیے کہ دلیل تیقن انزال کی ہو اور اگر حمل سے تیقن انزال ہوجاوے مثلا بدون جماع کے اسکی فرج مین باہر سے منی پڑگئی
وحاملہ ہوگئی تو اسپر غسل اسی وقت سے واجب ہوگا جب سے منی پڑی ہو م۔ احتلام مین عورت مثل مرد کے ہو یعنی ظاہر الروایۃ
مین اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہو کہ اگر عورت کو یاد احتلام وانزال ہو مگر وہ منزل نہین ہوئی ہو تو اسپر
غسل واجب ہو۔ حلوائی رح نے کہا کہ یہ روایت نہ لیجاویگی۔ ابو جعفر رح نے کہا کہ اگر اسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اسپر غسل
واجب ورنہ نہین ہے۔ کمال رح نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلیم رضی اللہ
عنہا ہو یعنی جو اوپر مذکور ہو چکی کیونکہ اسمین وجوب غسل اسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے حیث قال نعم اذا رأت الماء یعنی منی
روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلیم رضی اللہ عنہا ہو کہ جسمین پوچھا کہ عورت نے اپنے خواب مین وہ دیکھا جو مرد
دیکھتا ہو تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا رأت ذلک فلتغتسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے۔ لیکن
حدیث اول مین زیادہ صراحت ملتی ہو کہ وجوب غسل اسوقت ہو کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم مین بھی یہ معنی ہوسکتے ہین
کہ جب عورت ایسے دیکھے یعنی مرد کی طرح احتلام دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہوگئی اور متفق کرنا واجب ہو کیونکہ
غالب یہی ہو کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور حق بیان یہ کہ اتفاق دونون روایتون مین اس بات پر ہو کہ وجوب غسل
عورت پر متعلق اسکے احتلام مین منی کے وجود پر ہو اور جو عالم کہ عورت پر احتلام مین وجوب غسل کا قائل ہو اسی بنا پر واجب
کہتا ہو کہ احتلام مین اسکی منی پائی گئی اگرچہ عورت نے اسکو آنکھون سے نہ دیکھا ہو چنانچہ تجنیس مین اسکی تعلیل یون
بیان فرمائی کہ عورت کو احتلام نظر آیا اور اس سے کچھ پانی نہین نکلا اگر اسنے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اسپر غسل
واجب ہو ورنہ واجب نہین ہو کیونکہ عورت کا پانی مانند مرد کے دافق نہین ہوتا ہو وہ تو اسکے سینہ سے اترتا ہو۔ انتہی کلامہ
پس اس توجیہ سے تیری سمجھ مین آگیا کہ یہ جو کہا تھا کہ اس سے کچھ پانی نہین نکلا۔ تو اس سے مراد یہ تھی کہ اسنے آنکھون
نہین دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب وجہ یہ کہ اسپر غسل واجب ہو اور احتلام ہونا تو اتنی بات پر ہوجائیگا کہ عورت کو
خواب مین مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتون پر ہوگا ایک یہ کہ اسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔
لہذا جب ام سلیم رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونون صورتون کو شامل بیان کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے جواب
مین عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر مقید فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم
ہو کہ دیکھنے سے مراد مطلقا جان لینا چاہیے خصوصیت آنکھ سے دیکھنے کی نہین ہو کیونکہ مثلا اس عورت نے انزال کا تیقن
کیا اس طرح کہ بفور احتلام وہ جاگ پڑی اور اسنے ہاتھون سے تری کو محسوس کر لیا پھر سوگئی اور نہ جاگی یہانتک کہ منی خشک
ہوگئی تو اسکو آنکھون سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اسپر غسل واجب نہین کیونکہ اسنے آنکھون کچھ نہین دیکھا تو اسکا
قول نہین سنا جائیگا حالانکہ آنکھون دیکھنا تو درحقیقت یہان نہین ہو بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی مین ہو اور اس معنی مین اسکا

اگرچہ منی اسکی جار

غسل ہو رہا جاوے۔ اور محیط مین ہی کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو امام
محمد سے روایت ہی کہ عورت پر اسکی تطہیر واجب پس اسکو خروج کا حکم ہی جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہوا ہو اور منی نکل کر اسکی
کی کھال مین آگئی باہر نہ نکلی تو اسپر غسل واجب ہی اور اگر ایسا نہوا تو عورت پر غسل نہین کیونکہ اسکا پانی مثل مرد کے کود کر
نہین ہوتا ہی ع۔ پس یہ گویا اسکا ہی جو بند کو رہوا فاستقم ۔م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے
پر مذی پائی تو بالاتفاق اسپر غسل نہین اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہی جس نے مستی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اسکا حکم
مثل خواب کے نہین ہی۔ المحیط والتجنیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالاجماع اسپر غسل ہی
ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہی اور فرق نیند مین و غشی و نشہ مین یہ کہ نیند مظنہ احتلام ہی اور ان دونون مین یہ سبب
معدوم ہی اور اگر احتلام و شہوت یاد مگر تری نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہین ۔ مع۔ اور اگر جورو مرد کے بچھونے پر منی ہو
جورو کہتی ہی کہ شوہر کی اور شوہر کہتا ہی کہ جورو کی ہی تو اصح یہ کہ احتیاطاً دونون پر غسل واجب ہوگا۔ الظہیریہ۔ قیاس یہ کہ کسی پر نہین
اور عورت کو روا نہوگا کہ بدون نہانے مرد کے اسکی اقتدا کرے ع۔ اور یہ اسوقت کہ دونون مین سے کسی کو یاد نہ آوے اور
نہ کوئی صورت تمیز کی ہو اور دونون اختلاف کرین۔ الفتح۔ اور اگر تمیز ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زرد ہی تو عورت کی اور اگر سپید ہی تو
مرد کی ہی ع۔ اگر اسکو مسجد مین احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہی تو فوراً نکل جاوے اور نہاوے اور بعض نے کہا کہ تیمم
کرکے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہی کہ تیمم کر لے تاکہ جنب نہ رہے ع۔ اقول اس سے
معلوم ہوا کہ یہ جواز تیمم کی صورت ہی و علی ہذا اگر عمداً جماع کیا ایسے وقت کہ غسل نہین کر سکتا یا اسکو ضرر کرتا ہی تو تیمم کر لے ۔م۔ واضح
ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زلق یا احتلام یا تصور سے انزال منی بشہوت ہو جانے پر
بنی ہین۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ایلاج حشفہ ہی اور ایلاج شامل ہی کہ بشہوت و قوت عضو کو اندر کر دیا یا کسی ترکیب کے ساتھ ٹھونس
دیا خواہ برغبت و اختیار یا بزبردستی و اجبار ہو۔ امام مصنف نے فرمایا۔ والتقاء الختانین۔ اور باہم ملنا دونون ختان کا
ف۔ ختان جہان ذکر و فرج سے ختنہ کیا جاتا ہی۔ ختنہ مرد کے حق مین سنت اور عورت کے لیے کرامت ہی کہ مرد پر جبر کیا جاوے
سوا اسکے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جبر نہین ہی۔ الفتح۔ اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام المسلمین
انسے قتال کریگا ۔ج۔ مراد التقاء الختانین سے دونون کی محاذات ہی اگرچہ مل نہ جاوین۔ اور جب مرد کا حشفہ فرج مین غائب
ہوا تو التقاء ہوگیا ۔ع۔ پس ختانین ملنے سے غسل واجب ہوتا ہی اگرچہ من غیر انزال۔ بغیر انزال کے ہو ۔ف۔ یعنی اگرچہ انزال
نہو۔ لقولہ علیہ السلام اذا التقی الختانان وغابت الحشفۃ وجب الغسل انزل اولم ینزل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مل دونون ختان و چھپ جاوے حشفہ یعنی سپاری تو غسل واجب ہوگیا ھ۔ اہ انزال ہو یا نہو ۔ف۔
اس لفظ کے ساتھ مسند عبد اللہ بن وہب اور مصنف ابن ابی شیبہ مین ہی۔ الفتح۔ اور اسناد ضعیف ہی اور طبرانی نے اسکو دوسری
اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا۔ ابو ہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اذا قعد بین شعبہا الاربع و
مس الختان الختان فقد وجب الغسل ۔ فی روایۃ لمسلم وان لم ینزل یعنی جب مرد بیٹھا عورت کے چارون شعبہ کے درمیان اور
ختان نے ختان سے مس کیا تو غسل واجب ہوگیا صحیح مسلم کی ایک روایت مین زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہوا ہو۔ رواہ البخاری
و مسلم اور مسلم و ترمذی نے عائشہ رضہ سے روایت کی وقال الترمذی حسن صحیح ۔ بالجملہ التقائے ختانین کی دلیل اصلی تو
یہ صریح نص ہی اور نیز قیاس بھی ۔ لانہ سبب للانزال ونفسہ یتغیب عن بصرہ ۔ کیونکہ یہ التقاء سبب انزال ہی اور

علیہ لقیامہ مقام ۔۔۔ الخ پس قائم کیا جاوے انتقای ختانین
انزال کے۔ ف یعنی جب کرنے والا تو درحقیقت انزال ہو لیکن دونوں آخر کی صورت مین انزال کیونکر معلوم ہو کہ اکثر اندر فرج
کے چھپا ہوا ہو خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا متعذر رہے پھر اسی طرح محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت منی کے
مخفی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہٰذا اسی التقاے ختانین کو انزال کا قائم مقام کر کے حکم دیا گیا کہ جب التقاے مذکور پایا
جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم مین انزال شہوت کے قائم مقام احتلام کو کیا گیا کیونکہ احتلام مظنہ شہوت ہے جیسے
التقاے ختانین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو التقاے ختانین ہے۔ وکذا الایلاج فی الدبر۔ اور یہی حال ایلاج فی الدبر
کا ہے۔ ف۔ یعنی اگر سواے فرج کے مقام مقعد مین داخل کیا تو یہی حال یا یہی حکم اسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ لکمال السببیۃ
کیونکہ سبب ہونا تو پورا موجود ہے۔ ف۔ حتی کہ بہت سے فاسق لواطت کرنے والے فرج مین شہوت پوری کرنے سے پخانہ کے
مقام مین شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہین تو ظاہر ہے کہ شہوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اسمین بھی
حشفہ داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ التقاے ختانین سے حقیقت مراد نہین حتی کہ اگر مرد و عورت کا ختنہ نہو تو بھی یہی
حکم ہے چنانچہ عینی رحمہ نے ابن ہمام رحمہ کے حنفی سے نقل کیا کہ حشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت
دونون کا ختنہ ہوا ہو یا نہوا ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے ملجاوے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہو جاوے
اور اگر بدون داخل کرنے حشفہ کے خالی اوپر سے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہین ہے۔ انتہی۔ جب معلوم
ہوا کہ التقاے ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج مین غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر مین غائب ہو دونون التقاے
ختانین کے تحت مین داخل ہین پس دبر مین حشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر مقعد مین وطی کرنے والے
پر غسل بوجہ کامل شہوت کے لازم ہوا اور جس سے لواطت کی گئی اسمین شہوت نہین لیکن فرمایا۔ ویجب علی المفعول احتیاطا
اور مفعول پر از راہ احتیاط واجب ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت ایسے دلیل مین کہ مفعول ہو کو بھی لذت
و انزال ہوتا ہے تو سواے اِن کے باقیون مین مظنہ رہا پس مانند احتلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ بخلاف البہیمۃ
وما دون الفرج لان السببیۃ ناقصۃ۔ برخلاف چوپایہ کے اندر ایلاج کے یا سواے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنے
کے کہ اِن بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہین ہے کیونکہ یہان پوری سببیت نہین بلکہ ناقصہ ہے۔ ف۔ اسی طرح مردہ عورت
سے وطی مین اگرچہ التقاے ختانین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اُس سے متنفر پس سببیت ناقص ہے تو بدون انزال
کے خالی دخول سے غسل واجب نہوگا اگرچہ نام کو التقاے ختانین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یون بہتر ہے کہ آدمی زندہ
قابل شہوت کے اگلی فرج مین یا دبر مین چھپ جاتا حشفہ کا یا بقدر حشفہ کے اگر حشفہ کٹا ہو فاعل و مفعول ہر دونون پر غسل
واجب کرتا ہے ع۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر مین سے اُسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ سراج
اگر ذکر مین سے صرف قدر حشفہ رہا تو اُسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اُس سے حلال وطی کے احکام مانند مہر
وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا چوپایہ ۔۔۔ مردہ عورت اور ایسے صغیرہ مین کہ اتنے چھوٹی
سے جماع نہین کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہین ہے۔ المحیط۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اُسکی فرج مین داخل کرنا ممکن ہو بدون
اسکے کہ اسکا پردہ پخانہ و فرج کے درمیان پھٹ جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اگر عورت سے فرج کے
سواے جماع کیا گیا پھر منی اُسکے رحم مین پہونچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہے تو اُسپر غسل نہین کیونکہ انزال و حشفہ کا اندر
ہونا کچھ نہین پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو جاوے تو اُسپر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہو گیا۔ قاضیخان

[illegible] ہو گیا کہ خروج منی ظاہر

ہی کمافی الدر المختار۔ جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے یقین انزال کے ہی اور یہاں انزال یقینی ہو گیا کما حققہ

و قد مر مرہ - ایک عورت کہتی ہی کہ مجھ پر جن ہی وہ مجھ سے وصال کرتا ہی اور مین وہ مزہ پاتی ہون جو مجھے اپنے شوہر سے جماع

و اسپر غسل نہین ہی محیط السرخسی شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ اُس وقت کہ اُسنے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھ لی تو غسل

ہوگا گویا احتلام ہی کمافی الفتح - دس برس کے طفل نے اپنی جوان جورو سے وطی کی تو عورت پر غسل ہی اور طفل پر نہیں

ولیکن اُسکو عادت پڑنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے نماز کا حکم کیا جاتا ہی اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی

نابالغہ ہو تو مرد پر غسل ہی نہ عورت پر - اگر خصی نے جماع کیا تو خصی پر اور مفعول پہ دونون پر غسل واجب ہی المحیط - اگر ذکر پر

لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہوا تو دو صورتین ہین اگر کپڑا باریک ہو اور فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہیں اور

یہی اصح ہی ولیکن احوط یہ کہ دونون صورتون مین غسل واجب ہی - السراج الوہاج - اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد

مردہ کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا - ت و - جب تک انزال نہو - ع - بالجملہ جبکہ انزال

و ایلاج دونون قسم جنابت کا ذکر ہو چکا تو امام مصنف رح نے فرمایا - والحیض - اور حیض موجب غسل ہی - ف - یعنی معانی

موجبہ مین سے حیض ہی - نہایہ مین کہا کہ مراد حیض ختم ہونا اثرازی رح نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہی اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت ہوا

جبکہ حیض ختم ہو - ع - اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہی ولیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو - م ت - تاج الشریعہ نے

اپنی شرح مین فرمایا کہ قولہ والحیض یعنی خروج دم الحیض یعنی معانی موجبہ مین سے نکلنا خون حیض کا ہی تو جب ہی خون کا خروج

ہوا تو حدث طاری ہوا پس غسل واجب ہوا ولیکن ادائے غسل کی شرط یہ ہی کہ خون مذکور بند ہو جاوے - اس شرح

کلام پر کوئی اعتراض نہیں اور نہایت خوب ہی مگر عجب کہ تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ مین موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا

لقولہ تعالیٰ حتی یطہرن بالتشدید - بدلیل قولہ تعالیٰ یہانتک کہ عورتین خوب پاک ہو جاوین - ف - صیغہ یطہرن تشدید یا

طا رو بار قراءت متواترہ ہی حالانکہ جب خون بند ہوا تو عورت پاک ہو گئی ولیکن اللہ تعالیٰ نے خوب پاک ہونے تک مرد کو

اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہی تو معلوم ہوا کہ یہ غسل واجب ہی کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہی

حتی کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہیں رکھ سکتی پس اگر واجب نہوتا تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا - اگر کہا جاوے کہ حتی یطہرن

بدون تشدید بھی قراءت متواترہ ہی یعنی پاک ہو جاوین - جواب یہ کہ ہان لیکن اصول مین قرار پایا کہ دو قراءت بمنزلہ دو آیت

کے ہوتی ہین تو امام ابو حنیفہ رح نے دونون پر عمل کیا اسطرح کہ جب دس ایام حیض پورے گذر کے خون بند ہوا تو شوہر کو

اُس سے وطی کرنا جائز ہی اگرچہ غسل نہ کرے بدلیل قراءت یطہرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہو کر پاک ہو گئیں اور جب

دس سے کم مین خون بند ہوا تو پاک ہوئی ولیکن انتہائے ایام دس تھے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن ہین اگرچہ

نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہیں بدلیل قراءت یطہرن بتشدید کے - وکذا النفاس بالاجماع -

اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہی - ف - اگرچہ نفاس کے بارہ مین نص نہیں ہی اور اجماع کو ابن المنذر و ابن جریر طبری وغیرہ

نے نقل کیا ہی ش - حاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہی جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پر یا اسکے

درمیان مین بند ہو غسل کرے - م - اور خون حیض و نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہونچے پر غسل واجب ہو جاتا ہی اور اگر

فرج خارج تک نہ پہونچا تو وہ نکلنے مین شمار نہیں حیض نہوگا - التبیین - اور اگر بچہ جننے مین عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا

اس پر غسل ہی یا نہیں تو اصح یہ کہ غسل واجب ہی الظہیریہ - واضح ہو کہ غسل نو قسم ہین انمین سے تین فریضہ ہین وہ غسل جنابت و

بعض نے غسل دیا [illegible]

جب ہوا پھر مسلمان ہوا تو غسل [illegible] پر غسل واجب ہی صحیح زاہدی۔ اور یہی اصح ہی کیونکہ جنابت
باقی بعد اسلام کے بھی باقی ہی تو گویا بعد اسلام کے جنب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو غسل اسکے
لیے نہین۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتی کہ اگر حیض مین مسلمان ہوئی پھر پاک ہوئی
تو اسپر غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ احتلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغہ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہین تو
کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہی اور طفل محتلم پر نہین واجب ہی۔ یہ سب چار صورتین ہوئین قاضیخان رح نے کہا کہ ان دونوں
سب صورتون مین غسل واجب ہی الفتح۔ اور یہی اصح ہی الزاہدی۔ شیخ سراج الدین ہندی رح نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر وضو
ہی اور جنب وحیض ونفاس والے پر غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہین ہوتا کہ نماز واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو
بدون طہارت حلال نہین ہی۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز وسجدہ تلاوت وقرآن چھونا وغیرہ المحیط السرخسی۔ جنب نے اگر غسل
کرنے مین وقت نماز تک تاخیر کی تو گنہگار نہوگا۔ المحیط۔ وسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعۃ۔ اور سنت کیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ والعیدین۔ اور غسل واسطے دونون
عید یعنی عید الفطر وعید الاضحی کے۔ وعرفۃ والاحرام۔ اور غسل واسطے عرفہ وواسطے احرام کے۔ صاحب الکتاب
نص علی السنیۃ۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلون کی سنت ہونے پر تنصیص وتصریح کر دی۔ ف یہ عبارت مسئلہ امام
قدوری رح کی ہی لہذا کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہین۔ اور سنت ہونا محیط وخلاصہ ووقایہ مین بھی منصوص ہی
وقیل ہذہ الاربعۃ مستحبۃ۔ اور کہا گیا کہ یہ چارون غسل مستحب ہین۔ ف یہی قول اظہر ہی الفتح۔ وسمی محمد رح الغسل
فی یوم الجمعۃ حسنا فی الاصل۔ اور امام محمد رح نے اصل مین یعنی مبسوط مین جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہی۔ ف یعنی
امام محمد کا کلام مبسوط مین محتمل ہی کیونکہ حسن کا لفظ قدما مین کبھی ایسے معنی پر آتا ہی جو سنت ومستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ
امام مالک رح کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہی پھر انھون نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہی پس امام محمد کا کلام محتمل ہی کہ سنت ارادہ
کیا یا مستحب اور یہ بھی محتمل ہی کہ روز جمعہ کا غسل لیا یا نماز جمعہ کا تامل۔ وقال مالک واجب لقولہ علیہ السلام من
اتی الجمعۃ فلیغتسل۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہی بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ مین آوے وہ
غسل کرے۔ ف رواہ الترمذی وابن ماجۃ والبخاری ومسلم۔ اور ابو سعید خدری کی حدیث مین ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعۃ واجب علی کل محتلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہی۔ رواہ البخاری ومسلم ورواہ البزار والطحاوی
نحوہ۔ لیکن امام مصنف رح نے جو امام مالک رح کا مذہب وجوب کا نقل کیا یہ کسی غیر معتمد کتاب مین ہوگا کیونکہ عبد البر
مالکی نے استذکار مین لکھا کہ مین نہین جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوا ے ظاہریہ کے گروہ کے البتہ واجب
کہنے مین اور کہا کہ ابن وہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہی کہا کہ وہ سنت ونیکی ہی تو
کہا گیا کہ حدیث مین تو واجب ہی فرمایا کہ یہ نہین ہی کہ جو حدیث مین ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشہب نے روایت کی کہ
مالک رح نے فرمایا کہ حسن ہی واجب نہین ہی۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعۃ فبہا ونعمت ومن
اغتسل فہو افضل۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو نبہا وخوب ہی اور جس نے
غسل کر لیا تو یہ افضل ہی۔ ف اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی وابو داؤد وترمذی وغیرہم نے روایت کیا
اور ترمذی نے حدیث سمرہ رض کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث وجوب اور یہ حدیث دونون متعارض ہین

جاوے یا نسخ پر

استحباب پر محمول کیا جاوے [illegible] ہی [illegible] غسل جمعہ [illegible] اور [illegible] وجوب کے لیے ہوتا ہو گر وجوب کوئی کہتا
اس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہیں ہو تو یہان اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہو واجب نہین
حدیث عائشہ رض سے ثابت ہو کہ لوگ پسینے وگرد وغبار مین دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم
اس روز کے لیے خوب طہارت کر لیتے۔ رواہ مسلم۔ اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور جن احادیث مین
وجوب کی تصریح ہو تو مراد لغوی معنی ہین یعنی ضرور چاہیے اور یہ معنی نہین کہ اگر نہ کرے تو اسپر عذاب ہوگا جیسے سنت پر عمل کرنا
ضرور چاہیے۔ او علی النسخ۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکلتا ہو منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے۔ ف۔ یعنی حدیث
سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رض کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونون مین تعارض ہو بشرطیکہ حدیث خدری رض سے
وجوب کہا جاوے۔ اب رہا یہ کہ غسل جمعہ سنت ہو یا مستحب ہو تو علامہ ابن الہمام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آنکہ حدیث
مین امر ندب یا بیان افضل ہو اور یہ صرف استحباب کو مفید ہو کیونکہ سنت تو بدون مواظبت نہو گی لیکن حدیث بخاری مین حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رض کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہو کہ استحباب موکد بلکہ مواظبت صحابہ
رضی اللہ عنہم ظاہر ہوتی ہو۔ م۔ ثم ہذا الغسل للصلوٰۃ عند ابی یوسف رح وہو الصحیح۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل
جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہو اور یہی صحیح ہو۔ ف۔ یعنی روز جمعہ کے لیے نہین ہو۔ لزیادۃ فضیلتہا علی الوقت واختصاص
الطہارۃ بہا۔ اسلیے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہو وقت جمعہ یعنی دن پر اور اسلیے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ اختصاص ہو
ف۔ پس حدیث مین جو جمعہ مین آنے کا ذکر ہو مراد اس سے نماز جمعہ مین آنا اور یہ اظہر ہو۔ وفیہ خلاف الحسن۔ اور اسمین
حسن بن زیاد کا اختلاف ہو۔ ف۔ حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہین۔ کافی مین ہو کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضو
کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک
نہ پائی۔ الفتح۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا۔ م۔ اور صحیح قول ابو یوسف ہو حتی کہ اگر بعد فجر کے غسل کیا اور حدث
ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی۔ الزاہدی۔ اور صلوٰۃ جلالی مین ہو کہ
جمعرات کو نہانے مین سنت ادا ہوئی کیونکہ بدبو دور ہوئی ہے۔ ع۔ والعیدان بمنزلۃ الجمعۃ لان فیہما الاجتماع فیستحب
الاغتسال دفعا للتاذی بالرائحۃ۔ اور دونون عید بمنزلہ جمعہ کے ہین کیونکہ ان دونون مین بھی لوگون کا اجتماع
ہوتا ہو پس غسل کر لینا مستحب ہو تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذا پہونچنا دفع ہو۔ ف۔ پس عیدین کا غسل واسطے
نماز عیدین کے ہو۔ یہی صحیح۔ د۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہین معتبر ہو۔ ق۔ اور اگر عید وجمعہ وجنابت
ایک روز جمع ہو جاوین تو ایک غسل کرنا سنت وفرض کے واسطے کافی ہو۔ ف۔ ع۔ واما فی عرفۃ والاحرام فسنبینہ
فی المناسک ان شاء اللہ تعالی۔ رہا غسل عرفہ واحرام تو ہم ہر ایک کو عنقریب مناسک مین انشاء اللہ تعالے
بیان کرینگے۔ ولیس فی المذی والودی غسل وفیہما الوضوء۔ مذی وودی مین غسل نہین اور ان دونون کے
نکلنے مین وضو واجب ہو۔ لقولہ علیہ السلام کل فحل یمذی وفیہ الوضوء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول
سے ثابت ہو کہ ہر نر مذی لاتا ہو اور اسکے نکلنے مین وضو ہو۔ ف۔ یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا جزو حدیث عبد اللہ
بن سعد ومعقل بن یسار وعلی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہو پس حدیث عبد اللہ بن سعد رض مین ہو کہ کل فحل یمذی فتغسل
من ذلک فرجک وانثییک وتوضاء وضوءک للصلوٰۃ۔ یعنی ہر نر مذی لاتا ہو یعنی مذی نکل آتی ہو بوجہ شہوت کے پس
تو اس سے اپنے آلہ وانثیین کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضو کے مانند وضو کر۔ رواہ احمد وابو داؤد۔ حدیث معقل

[illegible] مذی سے غسل پاتا اور [illegible]

[illegible] پوچھنے مین حیا کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھیں [illegible] مین نے مقداد بن الاسود کو [illegible]

غسل فاذا کان المنی ففیہ الغسل واذا کان المذی ففیہ الوضوء - رواہ الطحاوی واسحق بن راہویہ

فی صحیحین مین ہی - والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منہ خروجا فیکون معتبرا بہ - اور ودی

گاڑھا ہوتا ہی پیشاب مین سے جو نکلنے مین رقیق سے پیچھے آتا ہی پس اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا - ف یعنی جیسے پیشاب

سے وضوء ہی ویسے ہی ودی سے وضوء ہی - والمنی خاثر ابیض ینکسر منہ الذکر - اور منی گاڑھی سپید ہی اُسکے نکلنے سے

ذکر سست ہوکر بیٹھ جاتا ہی - والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبۃ الرجل اہلہ - اور مذی پتلی زردی

مائل ہوتی وہ نکلا کرتی ہی جبکہ مرد اپنی جورو سے ملاعبت کرتا ہی - والتفسیر ماثور عن عائشۃ رضی اللہ عنہا

یہ تفسیر حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ سے مروی ہی - ف عینی رح نے کہا کہ حضرت عائشہ رضہ سے ثابت نہین بلکہ یہ

قتادہ سے مروی ہی اور ابن المنذر نے بطریق ابوحنیفہ رح کے موسی بن عبیدہ بہ عن امہ عن عائشہ رضہ اسی تفسیر کو روایت

کیا کہ فتح القدیر مین ہی پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضوء واجب ہوا تو ودی سے غسل نہوگا بلکہ وہی وضوء لازم

ہی متعلقات - کافر جب جنب ہو اور اسلام لاوے تو غسل کر لینا مستحب ہی - ف ع - مستحب اغتسالات مین سے غسل

واسطے حرم مین داخل ہونے کے اور واسطے وقوف مزدلفہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اُسکے واسطے جو میت کو

نہلا دے اور جس صورت مین ہمارے نزدیک غسل لازم نہین مگر کسی معتمد عالم نے اختلاف کیا ہی تو اسکے اختلاف سے بچ جانے

کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور مجنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو - ف - اور جسپر بیہوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب

ہی - اور دسوین ذی الحجہ کی صبح کو اور مقام منی مین داخل ہونے کے وقت یوم النحر کو - ت - اور اُس طفل کے لیے جو سن

کو پہونچے چنانچہ غایۃ البیان مین صحیح ہی اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہی - ت ع - تاترخانیہ و غسل و صورت استسقاء

مین اجتماع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے - اگرچہ فقہا نے ذکر نہین کیا ہی - مسلمان کو اختیار نہین کہ اپنی نصرانیہ

جورو کو غسل جنابت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہین ہی ولیکن اُسکو گرجا گھر مین جانے سے روک سکتا ہی ع - اور

ہدایہ مین مذکور ہی کہ کمتر مقدار پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہی اور وضوء کے واسطے ایک مد ہی اور ہمارے

مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہی کہ وضوء نہ کرے اور اگر وضوء کرے تو صاع سے ایک مد گھٹا دے اور صاع سے

بڑھائے - اقول حدیث مین چار مد سے پانچ مد تک ہی تو ظاہرا چار مد غسل کی اور ایک مد وضوء کا تجویز کیا ہی واللہ اعلم - م

اور عامہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل و وضوء دونون کے واسطے کافی ہی اور یہی اصح ہی - ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ کمتر

مقدار کفایت کا بیان ہی کچھ لازم اندازہ نہین ہی بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ

کا ضرورت پڑے بڑھا لے ولیکن حاجت سے زیادتی یا حاجت سے کمی نہ کرے المحیط للسرخسی - اور اسی طرح وضوء مین اگر

ایک مد سے کم مین بھرپور وضوء ہو جاوے تو جائز ہی - شرح الطحاوی - وضوء مین ایک مد کی تقدیر جب ہی کہ استنجا کی حاجت

اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مد سے وضوء کرے اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجا کی حاجت نہو

تو رطل کافی ہی اور یہ سب کوئی لازمی مقدار نہین ہی کیونکہ لوگون کے طبائع مختلف ہین - شرح المبسوط اور مضائقہ

نہین ہی کہ شوہر و جورو ایک ہی برتن سے نہاوین المحیط - حدیث صحیح مین حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے اپنا اور رسول اللہ صلعم

[illegible] عورت سے غسل [illegible]

[illegible] کے دام شوہر کے ذمہ ہین اور جو عورت [illegible] ہو کمائی [illegible] ر لیوے اسکو اس سے چارہ نہین ہو تو ہنے کے پانی کا

[illegible] ت اُسکے شوہر پر ہوگی - اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض و نفاس کے نہو بلکہ پراگندگی دفع کرنے کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہرا یہ شوہر پر لازم نہین ہو اور النحار مین کہتا ہون کہ شوہر کو اختیار ہو کہ عورت پر زینت

کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض و نفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کما فی البحر الرائق حتی کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صحیح ہو پس ظاہر ہو اسکے خلاف ہو ورنہ لازم آویگا کہ عورت نے نکاح مین اپنے ذمہ لازم کر لیا کہ معقود علیہ کو ایسی ستھری زینت کے ساتھ سپرد کریگی پس یہ مقام بدون تامل کے قابل اعتبار نہین ہو م - اب ضرور ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہو اُسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء وما لا یجوز بہ

باب ایسے پانی کے بیان مین جس سے وضو جائز ہو اور جس سے وضو کرنا نہین جائز ہو - ف - لفظ جائز تو صحیح و حلال وغیرہ سب کو شامل ہوتا ہو اور جس پانی سے وضو جائز ہو اُس سے غسل بھی جائز ہو - الطہارۃ من الاحداث جائزۃ بماء السماء والاودیۃ والعیون والآبار والبحار - طہارت کرنا احداث سے جائز ہو آسمان کے پانی کے ساتھ اور وادیون کے پانی اور چشمون اور آبار کے و سمندرون کے پانیون کے ساتھ - ف - یعنی اُن پانیون کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہو - احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہو یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہو اور کبھی اخف و اغلظ کے نام سے بولتے ہین چنانچہ زیادات مین ہو کہ جب دو حدث جمع ہون تو اغلظ کا اہتمام زیادہ ہو - لیکن مصنف رح نے دو حدث نہین کہا بلکہ احداث جمع کر دیا بوجہ اسکے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہو تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہو جاتی ہو خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی مینہ سے خواہ برستے مین یا کسی جگہ جمع کر لے بشرطیکہ پاک چیز مین جمع کرے خواہ وادیون کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی وہ نیچی زمین جو دو پہاڑون کے درمیان ہو تو اُسمین مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہو خواہ آب عیون سے اور عین وہ کہ زمین سے اُبل کر ظاہر ہو جاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہو کہ غالباً خشک نہین ہوتا - خواہ آب آبار سے - یہ جمع بیر کی ہو کنوان - خواہ کھودا ہوا ہو یا جیسے تالاب ہوتے ہین جنمین جمع ہو جاتا ہو - خواہ آب بحار ہو جمع بحر کی - اور بحر سمندر ہو اور بڑے دریا کو بھی کہتے ہین جیسے دریاے نیل کو بحر المصر کہتے ہین لیکن جب خالی بحر کہین تو وہی شور سمندر ہو - واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیون کے اصل مین ایک ہین لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے - اور حاصل یہ کہ ان پانیون سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہو مگر بعضے ان مین سے متغیر ہو جاتے ہین تو بوجہ تغیر کے اُنسے جواز نہین رہتا ہو پس سمندر تو نجاست پڑنے سے حکم شرع مین متغیر نہین ہوتا یونہی دریا جاری کا حکم ہو اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ اسقدر وسیع ہو کہ دہ در دہ ہو تو وہ بھی حکماً نجس نہوگا اور اگر کم ہو تو اُسکی نجاست کی ایک فصل علٰحدہ آویگی اور ایسے ہی وادیون کا پانی و تالاب ہین اور آب باران پاک ہو لیکن جب کسی جگہ مین جمع ہو یا ناپاک پر گرے و اُسکی چھینٹین آوین تو اسکے واسطے احکام خاص ہین پس ظاہر ہوا کہ یہان اسی قدر مطلوب ہو کہ جنے جو احداث اوپر بیان کیے اُنسے طہارت بذریعہ پانی کے ہو اور یہ پانی آسمان وغیرہ کے طاہر کرنے کی صفت رکھتے ہین - لقولہ تعالی وانزلنا من السماء ماء طہورا - بدلیل قول الٰہی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور - ف - سماء ایک تو یہ ہم م ہو

اللہ تعالیٰ نے خلق ... یہ جو اترون و دریاؤن

... و شکو ار مین [illegible] ... جو جاری ... زمین ... بیان یہی معنی ہو سکے

... یہ بس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ابر السماء طہور یعنی بہت پاک ہے اب سوا ہے ابر السماء کے جو مذکور ہین ...
... شبنم کے تو انکے واسطے یہ آیت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و چشمہ و ذخیرہ سب کی اصل ماء السماء ہے بدلیل
قولہ تعالیٰ الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فسلکہ ینابیع فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی اتارا سو اسکو چشمہ و دریاؤن
مین رواں کیا معلوم ہوا کہ یہ چشمہ و دریاؤن ذخیرہ کی اصل وہی ابر السماء ہے۔ الحاصل بیان مراد صرف یہ کہ پانی طاہر کون ہے کیونکہ
وہ تو بالکل قطعی متواتر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور جملہ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم
و مابعد اب تک بالاجماع متواتر اسی پر ہین تو پانی کے طاہر کرنے والا ہونے مین دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہین ہے بلکہ صرف یہ
لازم ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ اقسام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہین یہ سب طاہر بلکہ خوب طاہر ہین بدلیل قولہ تعالیٰ
وانزلنا من السماء ماء طہورا۔ تو سب پانی خوب طاہر ہین کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہین لیکن ان سب سے وضو جائز ہے
و قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیء الا ما غیر لونہ و طعمہ او ریحہ۔ اور بدلیل قولہ علیہ السلام یعنی پانی کو کہ جو وہ طہور ہے
اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اسکے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی مین خود بو نہین تو جب خراب بو ہو تو اس سے
بگڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اس واسطے کہ پانی اگرچہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہین رہتا ہے تو حدیث دونون باتون
کی مثبت ہے لیکن حدیث مین کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طہور لا ینجسہ شیء۔ اسقدر تو ثقہ راویون سے صحیح اور باقی استثناء الا ما
غیر لونہ الخ مین کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن مین رشدین بن سعد کے طریق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طہور
لا ینجسہ شیء الا ما غلب علی ریحہ او طعمہ او لونہ۔ اسکی اسناد مین رشدین مذکور مین کلام ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہین ہے
اور دوسرے راویون کے طریق سے بھی روایت ہوئی لیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہین ہے پھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیر بضاعہ سے وضو کرین اور یہ بیر بضاعہ ایک کنوان تھا یعنی نالا سا کی طرح
جسمین ڈالے جاتے حیض کے لتے اور کتون کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہور
لا ینجسہ شیء۔ پانی طہور ہے اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چارون اصحاب
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد و یحییٰ بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ اسقدر حصہ
حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ مین کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ مین سے مصنف مہذب
و رویانی نے کہا کہ شارع نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رح نے قیاس کیا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ رنگ بھی
مذکور ہے لیکن یہ دونون واقف نہین ہوئے۔ مع۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ جسقدر حصہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا
ہے کہ پانی طہور ہے پھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی صفت کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم
ہوگیا کہ جب اس امر پر اجماع ہے کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اسکے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہے تو حدیث مذکور مین ظاہری معنی مراد
نہین ہین یعنی پانی طہور ہے کبھی نجس نہین ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی مین تغییر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طاہر ہے بعضے
نے زعم کیا ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے نجس پانی کو طاہر نہین کہا گیا ہے بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہے
کہ اگر ایک کٹورا پانی مین اسی قدر آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس غلیظ ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ الماء
طہور لا ینجسہ شیء۔ سے یہ ظاہری مفہوم مراد نہین کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہین ہوتا اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا

تو پیاسے رہتے ہیں تو کیا ہم [illegible] سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فر
یہ۔ اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مرا ہوا۔ رواہ الاربعۃ و ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن
ومالک والشافعی وابن خزیمہ وابن حبان وابن الجارود والحاکم والدارقطنی والبیہقی وصححہ البخاری وابن المنذر والبغوی اور
صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابوہریرہ وجابر وعلی وانس وابن عباس وعبداللہ بن عمرو اور فراسی وصدیق اکبر رضی اللہ عنہم
آٹھ صحابہ نے روایت فرمایا ہے ع۔ واضح ہو کہ دعوی تو یہ ہے کہ ان پانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنیوالے پانی ہیں
ولیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طہورا سے اور احادیث مذکورہ سے یہ بات ثبوت نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ بات ثابت
ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے اور امام ابوحنیفہ واصحاب نے تصریح کی کہ طہور لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو ضرور نہیں کہ وہ دوسری
پاک کرنے والا بھی ہو تو اولی یہ ہے کہ دلیل لائی جاوے بقولہ تعالی وینزل من السماء ماء لیطہرکم بہ۔ یعنی اتارتا ہے آسمان سے پانی
تم کو اس سے پاک کرے۔ اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرع میں جسکو طہور کہا گیا تو بالاجماع وہ دوسری چیز کا پاک کرنے والا بھی ہے
ف۔ خطیب شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور بمعنی خود بہت پاک حتی کہ انھوں نے نجاست کو دور کرنا ہر بہنے والی
پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رد کیا گیا اسطرح کہ اگر سرکہ وغیرہ سے ازالہ نجاست جائز ہو تو اس سے وضو جائز
ہونا۔ سراج۔ جواب یہ کہ نجاست حقیقی کا زوال وہی پانی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو رنجاست حقیقی نہیں باوجود
اسکے جب نام پانی کا متغیر نہو تو جائز ہے م۔ ازہری نے کہا کہ طہور لغت میں بمعنی طاہر و پاک کنندہ ہے بالجملہ ماء السماء طاہر ہے خواہ
مینہ کے طور پر آب نازل ہو یا ابتداے خلقت زمین میں نازل کرکے پہاڑوں ودریاؤں وسمندروں میں رکھا گیا جس سے
کنوئیں وچشمہ وغیرہ بھی ہیں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسطرح کہ الماء طہور لا ینجسہ شیء۔ حدیث صحیح ہے
چنانچہ امام احمد وترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے تلخیص تخریج رافعی میں پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی
طرح نجس ہی نہیں ہوتا۔ لیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی میں قطرہ نجس ڈالا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہیں ہے پس
استثناء ہے کہ سواے اس صورت کے جس سے اسکا مزہ ورنگ وبو متغیر ہو جاوے بوجہ نجاست کے چنانچہ اس روایت میں یہ
استثناء آیا ہے الا ما غیر لونہ وطعمہ او ریحہ۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف زائل ہوتا ہے
دوم ابوحاتم رح نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے محققین کے نزدیک حجت ہے اور سوم
یہ کہ اجماع منعقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے سواے متغیر کے اور دوسری حدیث البحر میں بھی پانی
طہور مذکور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب پانیوں کا طاہر ہونا لازم نہوگا امام مصنف رح نے جواب
دیا کہ **ومطلق الاسم یطلق علی ہذہ المیاہ**۔ اور خالی پانی کا نام بدون کسی قید کے انھیں پانیوں پر بولا جاتا ہے۔ ف۔
یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت وحدیث مذکورہ میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید
نہیں تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے عینی رح
نے کہا کہ مطلق سے یہاں مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو مفہوم ہو۔ الامداد رح نے کہا کہ اب جامد یعنی جو پانی جم گیا
وہ دوسری دلیل سے مستثنی کیا گیا ہے چنانچہ آگے آویگا۔ اقول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ ماء یا آب یا پانی کہنے
سے مفہوم ہوتا ہے۔ **المسئلہ۔ ولا یجوز بما اعتصر من الشجر والثمر**۔ اور طہارت وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر
حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے۔ **لانہ لیس بماء مطلق**۔ اس سبب سے نہیں جائز کہ یہ نچوڑا ہوا ماء مطلق نہیں ہے

یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا
جانے کی صورت میں ... انچوڑا ... الم نچوڑا ما النقیع اصیدا لاتہ
رد النجم - اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ یہ آب مطلق تو نہیں ہے لیکن ہم اسکو حکمی نجاست دفع
کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملا دینگے جیسے حقیقی نجاست مثلاً پیشاب دور کرنے کے لیے اسکو پانی کے حکم
مین ملا لیا چنانچہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس نچوڑے ہوے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے جواب دیا کہ
نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں نجاست حکمی و حقیقی مین فرق ہے - والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیۃ فلا تتعدی الی غیر
المنصوص علیہ - اور وظیفہ ان اعضاے وضو ر و طہارت مین تو محض تعبدی ہے تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص
کی طرف حکم متعدی نہوگا - ف - یعنی شرط قیاس متحقق نہیں کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہے یعنی محض بندگی بجالانے کے
طور پر ہے قیاسی نہیں ہے کیونکہ ان اعضاے پر کوئی نجاست محسوس نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اسکا دھونا
علاوہ وضو کے واجب ہے تو وضو کرنا بدون ایسی نجاست کے فرض ہے تو معلوم ہوا کہ یہان محض شرعی اعتبار ہے جسکو حکم
نجاست کا ہے اس راہ سے کہ نماز بغیر دھوے نہیں جائز ہے اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز معین
کی گئی ہے وہ آب مطلق ہے تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اسکے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے ہیں - المسئلۃ - اما الماء الذی یقطر
من الکرم فیجوز التوضی بہ - رہا وہ پانی کہ جو آپ ہی ٹپکتا ہے تاک انگور سے تو اس سے وضو حاصل کرنا جائز ہے - لانہ
ماء خرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار - کیونکہ یہ
وہ ہے کہ بدون ترکیبی دستکاری کے نکل آیا یہ مسئلہ جامع ابو یوسف مین مذکور ہے اور کتاب قدوری مین اسطرف خود اشارہ ہے
چونکہ گذشتہ مسئلہ مین اعتصار شرط کیا ہے - ف - یعنی لا یجوز بالمعتصر من الشجر الثمر مین یون نہیں کہا کہ لا یجوز بالعصیر یا بالخارج
یعنی خود نکلا ہو بلکہ کہا کہ بالمعتصر جو اپنی دستکاری سے نچوڑ کر نکالا ہو - چونکہ نقد مین مفہوم معتبر ہے تو اشارہ ہوا کہ جو خود بخود
ٹپک آوے اُس سے وضو جائز ہے - واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ و مستصفی مین لیا اور یہی تنویر مین اختیار کیا - ولیکن فتاوی
قاضیخان مین ہے کہ ولا یجوز التوضی بالماء الذی یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامتزاج - یعنی نہیں جائز ہے وضو کرنا ایسے
پانی سے جو ایام بہار مین تاک انگور سے بہتا ہے بوجہ اسکے کہ پورا ممتزج ہو گیا ہے - ع - اور یہی کافی و محیط مین ہے اور یہی اوجہ ہے
البحر و النہر اور یہی احوط ہے - شرح المنیۃ للحلبی - یہی اظہر ہے - الدر نقلاً - مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ مین متاخرین کو تردد لاحق ہوا
جیسا کہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح واللہ اعلم یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب مسئلہ ظاہر الروایۃ
مین نہو اور غیر اصول مین مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور یہان اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن امام مصنف
وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر ہین تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسف مین بھی مذکور ہے اور فقیہ مجتہد نے بھی اسکو
لیا ہے وجہ دوم یہ کہ ہدایہ و وقایہ دونون متن مین تو یہی اصح ہے اور علاوہ اسکے فتاوی قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہے کہ
مراد یہ ہو کہ اس پانی سے نہیں جائز ہے جو کہ نچوڑنے سے بہتا ہو بدلیل اسکے کہ کمال امتزاج کی علت بیان کی ہے اور شیخ
کمال الدین رح نے نقل کیا کہ کمال امتزاج اسطرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نظافت مقصود نہیں پکایا
جاوے یا کوئی نباتات اسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انگور سے خود بخود ٹپکے
نکلے وہ اس قسم سے نہوا انتہی مترجماً - اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا اسمین کمال امتزاج نہیں ہے اور قاضیخان وغیرہ نے
ایسے پانی بہنے والے سے ناجائز کہا جسمین کمال امتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجوہ سے یہی ترجیح ہے جو امام مصنف رح نے
ذکر فرمایا ہے واللہ تعالی اعلم - تربوز و خربزہ مین سوراخ کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بمنزلہ نچوڑنے کے دستکاری کے ساتھ

ہو تو اس سے جائز ہوگا۔ م۔ المسئلۃ ولا یجوز بماء غلب علیہ غیرہ۔ اور نہیں جائز ہے وضو ایسے پانی کے ساتھ جس پر پانی کے
سوائے دوسری پاک چیز غالب ہو گئی۔ ف۔ یعنی جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے نظافت مقصود
نہیں ہے تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آئی۔ فاخرجہ عن طبع الماء۔ پس اسنے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا۔ ف۔
یعنی رقیق بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا۔ ج۔ کالاشربۃ۔ جیسے ہر قسم کے شربت
یعنی شربت انار وغیرہ۔ والخل۔ اور جیسے سرکہ۔ وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج۔ اور جیسے گلاب
وباقلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی۔ ف۔ ان سب سے وضو نہیں جائز ہے۔ لانہ لا یسمی ماءً مطلقا۔ اسوجہ سے کہ
انمیں سے کسی کو آب مطلق نہیں کہتے ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہیں دیگا
والمراد بماء الباقلی ما تغیر بالطبخ۔ اور باقلا کے پانی سے یہ غرض ہے کہ پانی میں باقلا پکا کے جانے سے وہ پانی متغیر ہو گیا
ہو۔ ف۔ تو ایسے متغیر سے وضو روا نہیں۔ فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی بہ۔ اور اگر بدون پکانے کے پانی
اس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے۔ ف۔ فتح القدیر میں شارح کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا
جاتا ہے کہ پانی مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہے ایک کمال امتزاج سے دوم غلبہ مخالط سے۔ پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج
ہو جانا اور گوندھ جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نظافت کرنا مقصود نہیں
ہے یعنی جیسے باقلا کو پانی میں جوش دیا گیا بخلاف صابون کے۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے سینچ جاوے کہ
اسمیں سے پانی بدون دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تربوز یا خربزہ وغیرہ سے نچوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو تاک
انگور سے خود ٹپک نکلے۔ پس جب پانی میں کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ رہا بیان غلبہ مخالط
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی میں خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آ گئی۔ پس اسمیں اس تفصیل سے اعتبار ہے کہ اگر وہ مخالط چیز کوئی جامد
ہو مانند ستو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق اسوقت نہ رہیگا کہ یہ چیز اسکی رقت کو اور اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کر دے اور
اگر مخالط کوئی چیز پتلی بہنے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بو سب صفتوں میں پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو
دوسرے پانی میں ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل میں ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق میں مختار روایت
یہ ہے کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے
اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو گیا اور اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے اور اگر یہ چیز پانی کی سب
صفتوں سے مخالف ہو تو مزے میں دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفتیں بدل گئیں تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض
صفتوں میں مخالف ہو تو جس صفت میں مخالفت ہے اسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ مزہ و رنگ میں پانی سے مخالف ہے پس
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اس پانی سے وضو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور خربزہ کا پانی مزہ میں
مخالف ہے پس اگر پانی میں ملایا اور پانی کا مزہ بدل گیا تو وضو نہیں جائز ورنہ جائز ہے۔ مت۔ اقول یہ ضابطہ بدائع [illegible]
سے منقول ہے۔ م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل میں مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونوں کا مساوی ہو جانا معلوم نہو تب تک وضو جائز ہے
کما فی البحر والنہر۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہے۔ م۔ مسئلہ تنویر میں کہا کہ جو پانی دھوپ میں گرم
ہو گیا اس سے بلا کراہت وضو جائز ہے۔ اقول ولیکن فتح القدیر میں فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہے اور یہی صحیح
ہے کیونکہ از راہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرعاً ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہے۔ المسئلۃ۔ ویجوز الطہارۃ بماء خالطہ شئی
طاہر فغیر احد اوصافہ۔ اور طہارت کرنا جائز ہے ایسے پانی کے ساتھ جسمیں مل گئی کوئی پاک چیز پس اسنے پانی کے اوصاف
میں سے کسی ایک کو متغیر کر دیا۔ ف۔ اور اگر دو وصف کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہے کہ پھر نہیں جائز ہے ولیکن

[illegible] صابون وغیرہ کے نظافت مقصود
نہین ہو تو جب پانی پر ایسی چیز [illegible] آب [illegible] فاخرجہ عن طبع الماء - پس اسنے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا - ف
یعنی رقیق بہنے والا نہ رہا یا [illegible] اس مین جو اسنے دور یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا ج - کالاشربۃ - جیسے ہر قسم کے شربت
یعنی شربت انار وغیرہ - والخل - اور جیسے سرکہ - وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج - اور جیسے گلاب
و باقلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی - ف ان سب سے وضو نہین جائز ہی - لانہ لایسمی ماء مطلقا - اسوجہ سے کہ
انمین سے کسی کو آب مطلق نہین کہتے ہین - ف حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہین دیگا
والمراد بماء الباقلی ما تغیر بالطبخ - اور باقلا کے پانی سے یہ غرض ہی کہ پانی مین باقلا پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہوا
ہو - ف تو ایسے متغیر سے وضو روا نہین - فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی بہ - اور اگر بدون پکانے کے پانی
اس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہی - ف فتح القدیر مین شارح کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا
جاتا ہی کہ آب مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہی ایک کمال امتزاج سے دوم غلبۂ مخالط سے - پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج
ہوجانا اور گندہ ہوجانا دو طور سے ہی ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نظافت کرنا مقصود نہین
ہی یعنی جیسے باقلا کو پانی مین جوش دیا گیا بخلاف صابون کے - دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے کھینچ جاوے کہ
اسمین سے پانی بدون دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تربوز یا خربزہ وغیرہ سے نچوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو تاک
انگور سے خود ٹپک نکلے - پس جب پانی مین کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہین جائز ہی - رہا بیان غلبۂ مخالط
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی مین خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی - پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہی کہ اگر وہ مخالط چیز کوئی جامد
ہو مانند ستو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق اسوقت نہ رہیگا کہ یہ چیز اسکی رقت کو اور اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کر دے اور
اگر مخالط کوئی چیز پتلی بہنے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بو سب صفتون مین پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو
دوسرے پانی مین ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل مین ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق مین مختار روایت
یہ ہی کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہی تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل مین ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے
اجزاے دوسرے پانی پر غالب ہین تو دوسرا پانی مغلوب ہو گیا اور اس سے بھی وضو نہین جائز ہی اور اگر یہ چیز پانی کی سب
صفتون سے مخالف ہو تو ملانے مین دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفتین بدل گئین تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض
صفتون مین مخالف ہو تو جس صفت مین مخالفت ہی اسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ مزہ و رنگ مین پانی سے مخالف ہی پس
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اس پانی سے وضو نہین جائز ہی ورنہ جائز ہی اور خربزہ کا پانی مزہ مین
مخالف ہی پس اگر پانی مین ملایا اور پانی کا مزہ بدل گیا تو وضو نہین جائز ورنہ جائز ہی - مت - اقول یہ ضابطہ بدائع مین [illegible]
سے منقول ہی - م - آب مستعمل اگر غیر مستعمل مین مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونون کا مساوی ہو جانا معلوم نہو تب تک وضو جائز ہی
کما فی البحر والنہر - اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہی - م - مسئلہ تنویر مین کہا کہ جو پانی دھوپ مین گرم
ہو گیا اس سے بلا کراہت وضو جائز ہی - اقول ولیکن فتح القدیر مین فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہی اور یہی صحیح
ہی کیونکہ از راہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرعاً ممنوع ہی جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہی - مسئلہ - ویجوز الطہارۃ بماء خالطہ شیء
طاہر فغیر احد اوصافہ - اور طہارت کرنا جائز ہی ایسے پانی کے ساتھ جسمین مل گئی کوئی پاک چیز پس اسنے پانی کے اوصاف
مین سے کسی ایک کو متغیر کر دیا - ف اور اگر دو وصف کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہی کہ پھر نہین جائز ہی ولیکن

ن اور جو مطلق پانی نہوگا ... موجود ہو کہ جب پانی نہو تو تیمم
ہم پیر جس پانی میں زعفران یا اُسکے مانند کوئی چیز ... وضو ہو تو اسمیں اختلاف ہے پس بہ اختلاط
ے خلط سے وہ اب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اُسکو زعفران کا
ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں ولیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہے تو کچھ انکار نہوگا جا
سیل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم میں حوضوں میں پتیاں گر جاتی ہیں اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی
اپنے رفیق سے کہتا ہے کہ آؤ یہاں پانی ہے اس سے وضو کریں باوجودیکہ اس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ کے یا
پتیوں کے بھیگنے کے بدلے ہوتے ہوتے ہیں پس ہم کو اطلاق بول چال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خلط سے پانی کا نام نہیں
مٹ جاتا تو اسپر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہیں اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
مکہ کے روز ایسے بڑے پیالہ سے وضو کیا جسمیں گوندھے آٹے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رح نے سنن میں
کیا ہے حالانکہ پانی اُس سے متغیر ہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آٹے کا اثر کچھ معتبر نہوا۔ پھر مصنف رح نے تصحیح کی کہ غلبہ وہی معتبر ہے
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اسمیں صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اصلح کہ محمد رح باعتبار رنگ کے اور ابو یوسف
باعتبار اجزاء کے کہتے ہیں اور محیط میں اسکے برعکس ہے ولیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس نے امام محمد سے یہی
صریح نقل کیے اور صاحب تجنیس نے کہا کہ غلبہ باجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو ینابیع میں کہا کہ اگر چنا یا باقلا کو پانی
میں بھگویا اور اُسکی بو و رنگ و مزہ بدل گیا تو اُس سے وضو جائز ہے اور اگر اُسکو پکایا پس اگر سرد ہونے پر گاڑھا ہو گیا
وضو نہیں جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت خلاف فتاوی
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطبخ بعد ما خلط بہ غیرہ لا یجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اُسکو پکایا تو اُس پانی سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ لانہ لم یبق فی معنی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ ما یقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ پختہ پانی آسمان سے اُتارے
ہوے کے معنی میں نہیں رہا لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اُسکے مانند چیزیں۔ ف۔ تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ لان المیت یغسل بالماء الذی اغلی بالسدر بذلک
وردت السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جسمیں بیر کی پتیاں اوٹائی گئیں اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
ف۔ ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ ورود سنت کو اللہ تعالی جانے مگر صحیحین میں اُس شخص کے بارہ میں جو اپنے ناقہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ اغسلوہ بماء وسدر یعنی اس شخص کو پانی و بیر سے نہلاؤ سو اسمیں یہ وارد نہیں کہ پانی
میں بیری کو جوش دیا گیا تھا۔ مت۔ اقول ایسا ہی عینی رح نے اپنی شرح میں کہا ہے اور سروجی رح نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اُسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اُس سے بماء السدر یعنی سدر کے پانی سے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بھی اس امر پر دلیل نہیں کہ سدر کو پانی میں جوش
دیا تھا۔ اقول ظاہر اسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو خلط متحقق ہے ولیکن شاید کہ پیس کر ملا دیا ہو یا جوش
دیا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نظافت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے واللہ تعالی اعلم۔ بالجملہ جو چیز کہ نظافت میں مبالغہ کے لیے
جوش دیجاوے تو اس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اس صورت میں یہ بھی جائز
کہ جب مبالغہ نظافت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء عنہ

ہی کو نفیہ ابو اللیث ... راجح
منقطات مین ہی جب نمی ... ہدت کی ... سے ... کی جس نہین ہوتی
ن گرنے سے پانی کے بیوان اوصاف ... بیٹھے مزہ ... رنگ تو بھی ہمارے عائز
رجائز ہی۔ السراج۔ اگر زاج یا عفص کو پانی مین ڈالا ... اس سے وضو جائز ہی بشرطیکہ جب
نقش نہوتا ہو اور اگر نقش نبجا رسے تو نہین جائز ہی۔ سف۔ البحر عن التجنیس۔ اگر آب مطلق مین تغیر ہوا بوجہ
ب یا کچھ پاجونے کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اس سے وضو کرنا جائز ہی۔ البدائع یعنی جبکہ رقیق ہو پانی تھا
آب مطلق مین جب کوئی بہنے والی چیز پاک مل یا ملائی گئی جیسے سرکہ دودھ اور بوخرما وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا
الف ایسے طور پر ہی کہ اس مخلوط کو اب پانی نہین کہتے تو اس سے وضو کر لینا جائز نہین ہی۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مخالط
پانی سے اُسکا رنگ فقط مخالف ہو جیسے دودھ و آب عصفر و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالط کے غالب ہونے مین
اعتبار ہی یعنے اگر رنگ بدل گیا تو آب مطلق نہ رہا پس وضو جائز نہوگا۔ اور اگر مخالط چیز رنگ مین پانی کے مخالف نہو
مزہ مین مخالف ہو جیسے سپید انگور کا شیرہ نچوڑا ہوا یا اُسی کا سرکہ تو اعتبار مزہ بدلنے کا ہی۔ اور اگر مخالط چیز رنگ و مزہ دونون
مخالف نہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے مین اجزاء کا غلبہ معتبر ہی۔ پھر اگر اجزاء کی راہ سے دونون برابر ہون تو اس کا حکم
ظاہر روایۃ مین مذکور نہین ہی اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہی کہ پانی کو مغلوب اعتبار کرکے وضو جائز نہونے کا حکم ہو البدائع۔
ابو یوسف رح نے کہا کہ چھوہارے جو پانی مین بھگو لیے گئے اور اُسکی شیرینی پانی مین آگئی جسکو نبیذ التمر کہتے ہین تو اُس سے
اسی حال مین وضو نہ کرے شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مروی ہی اور یہی صحیح ہی کذا فی قاضیخان اور
معنوی ہی شرح الکنز للعینی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش و جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے
پانی اس سے وضو نہین جائز ہی کیونکہ اسمین نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پکالی گئی تو شیخ ابو طاہر الدباس نے
کہا کہ اس سے بھی وضو نہین جائز ہی یہی اصح ہی المحیط۔ اور یہی صحیح ہی۔ القاضیخان۔ مفید و مزید مین ہی کہ اگر کئی چھوہارے
پانی مین ڈال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہین بدلا یعنی اسقدر نہین کہ وہ نبیذ تمر کہلا وے اور وہ رقیق ہی تو ہمارے
علماء رحمہم اللہ تعالی مین کچھ خلاف نہین کہ اس سے وضو جائز ہی شرح المنیہ لامیر الحاج۔ اور سوائے نبیذ تمر کے باقی کسی نبیذ
سے بالاتفاق وضو نہین جائز ہی الهدایہ یعنی خلاف صرف نبیذ التمر مین ہی م۔ اور اگر نبیذ تمر اتنی گاڑھی ہو جیسے انگور کا
... تو بالاتفاق اس سے وضو نہین جائز ہی الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رح کا یہ ہی کہ نبیذ التمر سے جب پانی نہو وضو
... نہ کرے کذا فی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ پھر کیا امام رح کے قول پر قیاس کرکے اس سے غسل
بھی جائز ہی تو مشائخ مین اختلاف ہی اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہی شرح المبسوط و الکافی و فتاوی القاضی۔ اور یہی صحیح ہی تاتارخانیہ
اور مفید مین کہا کہ اصح یہ کہ نہین جائز ہی اور وضو پر قیاس صحیح نہین کیونکہ وضو سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہی اور
جنابت مین وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہین ہو سکتا ہی التبیین۔ اور جامع صغیر حسامی مین ہی کہ یہی اصح ہی التاتارخانیہ
اور امام رح نے جب نبیذ تمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہی تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز ظاہر ہو
... تو اسپر غسل کا قیاس صحیح نہین ہی تو نبیذ تمر سے وضو کا جواز کچھ اسوجہ سے نہین ہی تاکہ وہ آب مطلق ہی جیسا کہ
... وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہی بلکہ بوجہ ضرورت ہی اور یہی صحیح ہی جیسا کہ مفید و جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہی حتی کہ

دسی - (۲) ایسا
نہین ہوگا - (۳) آب ... سے وضو نہین ... ہو اقوال ... دا ... ا اور دو ... نا ... جم جوتا اور جاڑون مین جمتا ہو
پانی کے ع - اول تو ایسے پانی سے جاڑون مین بھی جب گھلا ہوا ہو وضو نہین جائز ہی برخلاف اسکے پانی جو کسی ایسے
جمع ہوا کہ آیندہ وہ نمک ہوجائیگا تو ابھی اس سے وضو جائز ہی کما فی التنویر - اور خربزہ و ککڑی و کھیرے و لوکی کے پانی سے
وضو نہین جائز ہی اور گلاب سے نہین جائز ہی اور کسی شربت و شراب اور کسی بہنے والی پتلی چیز مانند سرکہ و تیل وغیرہ سے بھی
وضو نہین جائز ہی کما فی قاضیخان وغیرہ - م - اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہوا تو اس سے وضو جائز ہی الا ان یعلم
وغیرہما - اور اگر اسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہین جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہین اور اصل طہارت ہی
ع - و - (۴) طفل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ مین ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہین تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہی
کیونکہ بچہ بسبب عادت نجاست سے پرہیز نہین کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہی کہ اصل طہارت ہی - (۵) حاکم شہید رح نے
امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منھ مین پانی لیکر اپنا ہاتھ یا بدن دھویا یا وضو کیا تو نہین
جائز ہی اور اگر اس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہی - (۶) تھوک یا ناک یا رینٹ پانی کے برتن مین
پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہی - (۷) تھوڑا پانی اور دونون ہاتھون پر نجاست ہی اور وضو نہین ہی تو منھ سے
لیکر ہاتھ دھوئے بدون اسکے کہ منھ کے دھل جانے کی نیت ہو - (۸) برف سے وضو جائز بشرطیکہ اسقدر پگھلا ہو کہ
قطرے ٹپکین ورنہ نہین جائز ہی - (۹) اگر بدن مین کسی جگہ پیشاب لگ گیا اسپر ہاتھ تر کرکے پہونچایا اگر قطرے ٹپکتے ہون
تو روا ہی ورنہ نہین اور ظاہر الروایۃ مین سیلان شرط ہی - (۱۰) مسئلہ برف مین اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز ہا
ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونون کے نزدیک نہین - مع - امام احمد کے نزدیک آب زمزم سے وضو کروہ
اور ہمارے نزدیک وضو و غسل کچھ مکروہ نہین ہی کذا فی العینی - شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زمزم کے کراہت تنزیہی کہتے
ورنہ کوئی وجہ نہین - تنبیہ مین ہی کہ دھوپ کے جلے پانی سے طہارت مکروہ ہی - عینی رح نے کہا کہ بیہقی رح نے خالد بن اسمعیل
کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رضہ سے روایت کی کہ مین نے دھوپ مین پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ اے حمیرا ایسا مت کیا کر کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہی - ذہبی رح نے کہا کہ اس روایت مین خالد کی متابعت
کی ابو البختری وہب بن وہب نے اور وہ متہم ہی پس حدیث حسن ہی - م - واضح ہو کہ یہان تک ان پانیون کا بیان ہوا
جو آب مطلق کے حکم مین ہین اگرچہ خلط ہوا ب وقوع نجاست اور آب جاری و اسکے متعلقات کا بیان ہی - المسئلہ - وکل ماء
وقعت النجاستہ فیہ لم یجز الوضوء بہ قلیلا کانت النجاستہ او کثیرا - اور ہر پانی کہ جسمین نجاست پڑ جاوے تو اس
پانی کے ساتھ وضو نہین جائز ہی خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو - ف - یہ اصل کلی بنائے مذہب ہی اور امام مالک رح
کے نزدیک پانی بلا تغیر نجس نہین ہوتا اور امام شافعی رح کے نزدیک دو قلہ ہو تو نجس نہین ہو سکتا اسمین نجاست جہان
وہین سے پانی لینا جائز ہی اور ہمارا مذہب یہ ہی کہ جس پانی مین جہان نجاست پڑ گئی خواہ اسطرح کہ عمداً ڈالا گئی یا خود گر گئی
تو وہ پانی جسمین نجاست گرے اس سے وضو جائز نہین ہی اور نہایہ مین کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور
سوائے جاری کے مانند دہ در دہ وغیرہ کے باقی کا یہ حکم ہی اور علامہ سروجی رح نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل
یا کثیر سے مل جاوے اس سے وضو نہین جائز ہی لیکن جاری پانی مین سے وہ جزء جو نجاست سے ملا اس سے وضو نہین جائز ہی

ہو جاوے نزدیک نجاست کی مقدار کے ... اور امام شافعی رح نے کہا کہ دو

ہا چہ امام ابوحنیفہ سے یہ کہ شوملی کی رائے پر ہے شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ تم

دہ کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اُسکی رائے پر غالب ہو کہ نجاست پہونچی تو نجس ہوگیا اور اگر یہ غالب

تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الائمہ مترجم کہتا ہے کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہونچ گئی تو

نجس ہوا پس معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملاقی ہو وہ امام رح کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر مانند پیشاب یا منی کے

اختلاف ہے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہوگا حتی کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ

شراب گرا تو نجس ہے اگرچہ متغیر نہوا اور اگر دہ در دہ میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر دہ در دہ حوض میں کسی نے دس من پیشاب

ڈالدیا تو سب میں خلط ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہوا اور اگر آب رواں میں ڈالدیا تو منتشر ہو کر رواں ہوگیا۔ پس اصل ہمارے مذہب میں

یہی کہ جو پانی اور جسقدر پانی کسی قسم کا ہو جب وہ نجاست سے ملاقی ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ

نجس ہوگیا۔ وقال مالک یجوز مالم یتغیر احد اوصافہ لما روینا۔ اور امام مالک رح نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہے

جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ بو رنگ میں سے کوئی متغیر نہوا ہو بدلیل ایسکے جو ہم کو روایت پہونچی۔ ف۔ یعنی حدیث ہے خلق

الماء طہورا لا ینجسہ شی۔ پانی طہور ہے اُسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ عنایہ ع۔ ت۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر

پانی میں ایسی قدر نجاست ملا دی جاوے تو وہ پانی نجس ہوگیا چنانچہ تم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم

ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اِس

حدیث میں استثناء ہے الماء طہور لا ینجسہ شی الا ان یتغیر طعمہ او لونہ او ریحہ بنجاسۃ۔ اسکو بیہقی نے روایت کیا اور طحاوی کی روایت میں

طعم و ریح و لون ہے۔ یہ استثناء بہت وجوہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رح نے تصحیح

کی ذکرہ العینی رح اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رح کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اثر نجاست سے جو پانی

ملاقی ہو وہ نجس ہے اگر کہا جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف متغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو و مزہ کسی

میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جاویگا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لا یبولن

عنقریب بیان ہوگا۔ وقال الشافعی رح یجوز ان کان الماء قلتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل

خبثا۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ وضو ملاقی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلہ پہونچ

جاوے تو نجاست نہیں اُٹھاتا۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رض سے

روایت کیا اور ابن خزیمہ و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے

کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طحاوی نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا ع۔ پھر اس حدیث میں اجتہادی استخراج

عنقریب آتا ہے۔ ولنا حدیث المستیقظ من منامہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہے

ف۔ اول کتاب الطہارۃ میں گذری جسکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا

کہ اسکا ہاتھ کہاں پھرتا رہا۔ چونکہ اکثر اسوقت ڈھیلوں سے استنجا کرنے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ ہے

علاوہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطرہ ہے تو منع فرمایا اور استدلال اسطرح کہ یہ نجاست

...ی ... تھہرے ہوے ... مین ... اور ... جا...
... تھوڑی یا بہت پانی کی نہین ہی ... ف۔ تو معلوم ہوا کہ تھوڑا پانی ہو
لیکن اس حدیث مین اُس سے ممانعت ہی۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد و ابن ماجہ
حدیث ابوہریرہ رضہ سے روایت کی اور صحیحین بخاری و مسلم مین اسطرح ہی۔ لایبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لایجری
ثم یغتسل فیہ۔ یعنی ہرگز تم مین سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم مین جو جاری نہین پھر اُسمین غسل کرے اور صحیح مسلم کی
روایت مین بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ اے ابوہریرہ رضہ پھر کیسے کرین تو حضرت ابوہریرہ نے جواب
دیا کہ اُسمین سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہاوے۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح مین اور دارقطنی و بیہقی وغیرہم نے
روایت کیا ہی اور بیہقی رحہ کی روایت مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی مین پیشاب
کیا جاوے اور اس سے کہ اسمین جنابت سے غسل کیا جاوے۔ ورواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور استدلال اسطرح ہی کہ غسل
جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ و مزہ و بو مین تغیر نہین ہوتا ہی باوجود اسکے اسمین غسل جنابت سے نہی فرمائی ہی پس
وہ نجاست سے کسی حال مین نجس ہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا صیغہ واسطے تحریم کے ہی جب تک دلیل دیگر نا
ہو۔ اگر کہا جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہین کیونکہ اور دائم یعنے پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کر دی گئی
اور بار جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہو تو آب جاری و آب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی لیکن
شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہی۔ مع۔ اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہا۔ والذی
رواہ مالک ورد فی بیر بضاعۃ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رحہ نے روایت کی وہ بیر بضاعہ کے حق مین وارد ہوئی ہی۔
ومائہ کان جاریا فی البساتین۔ اور بیر بضاعہ کا پانی باغون مین جاری تھا۔ ف۔ تو وہ آب جاری کے حکم مین
ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہی اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء طہور مین الماء سے خاص بیر بضاعہ کا پانی مراد
ہی۔ اور چونکہ احادیث متعارض مین توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہین لیا گیا۔ تاج الشریعہ رحہ
نے کہا کہ مین نے شیخ امام استاذ رحہ سے سنا کہ یہ نص الماء طہور الخ کی مخصوص ہی دونون حدیثون یعنی حدیث خواب سے
جاگنے والے اور حدیث لایبولن احدکم الخ سے تو جب اسکی عمومیت نہین رہی اور مخصوص ہوئی تو مخصوص کے لیے جائز ہی
کہ جس بارہ مین وارد ہوئی اُسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیر بضاعہ سے مخصوص ہی۔ علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہی کہ الف لام
جنس کا ہو اور الماء طہور الخ مین الف لام عہد کا ہی یعنی معہود پانی طہور ہی اور وہ بیر بضاعہ کا پانی ہی۔ اور یہ بیر بضاعہ کا پانی باغون
مین جاری تھا چنانچہ طحاوی رحہ نے بطریق محمد بن شجاع ثلجی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیر بضاعۃ طریقاً للماء الی البساتین
یعنی بیر بضاعہ ایک راستہ پانی کا باغون کی طرف تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع ثلجی پر طعن کیا ہی حتی کہ
ابن الجوزی رحہ نے ابن عدی رحہ سے نقل کیا کہ ثلجی رحہ تشبیہ کی حدیثین بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ
ثلجی رحہ عالم متبحر ہی اُسکی ایک کتاب ہی جسمین فرقہ مشبہہ پر رد کیا ہی تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد متدین
صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال مین ہی کہ اپنے وقت مین اہل الرائے کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہی۔ اور اگر واقدی رحہ
مین کلام کیا جاوے کہ بخاری رحہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہی اور یحیی بن معین و احمد نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی
خود اہل مدینہ مین سے اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہی تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتابین فنون علوم مین

از فقیہ ابراہیم بن جابر رحمہ نے
مین اُس سے حدیث ذکر کیا

ے واہون ابوبکر بن ابی شیبہ وا ... ہو ... و ابو شیبہ وایک امام دیگر نے اُس سے حدیث کی ہر یہ
شافعی ہون اور مصعب الزبیری نے کہا کہ واقدی ثقہ امون ہر اور اگر طحاوی رحمہ کے نزدیک محمد ثلجی و واقدی دونون
ے تو مدعی استدلال مین طحاوی رحمہ آنکی روایت نہ فرماتا پس دوسرون کے ضعیف کہنے سے لازم نہین کہ دونون ضعیف
ون ایا نہین دیکھتے کہ بہت سے راویون صحیح بخاری پر دوسرون نے طعن کیا ہر۔ پھر واضح ہوکہ یہ محال ہر کہ بیر بضاعہ مین جو بوقت
کے حیض وغیرہ نجاسات وگندگیان پڑی ہون اُسوقت پانی کے جواب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الماء طہور الخ
ے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوے عام پانیون کے ذیل مین اُسکو ظاہر فرمایا ہو بلکہ واللہ اعلم یہ اُسوقت ہوا کہ جب
مین سے نجاسات خارج ہوگئین تو پھر اُسمین جو پانی آتا سو اُسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر
ہنوز اُسکی زمین طاہر نہوئی تھی تو مشتبہ تھا پس اُس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہور ہر کما قال الطحاوی اور ابو نصر
الاقطع رحمہ نے کہا کہ یہ گمان نہین ہو سکتا کہ با وجود کمال نظافت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئین سے طہارت کرتے
جسمین ایسی گندگیان ہون۔ امام خطابی رحمہ نے کہا کہ بعض نے یہ وہم کیا کہ نجاسات ڈالنا اُن لوگون کی عادت عمداً تھی
اور یہ گمان تو کسی کافر ذمی وبت پرست کی نسبت نہین ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہر اور ہمیشہ سے لوگون کی عادت چلی آئی ہر
خواہ مسلمان ہون یا کافر ہون کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و مصئون رکھتے ہین پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگون پر
یہ گمان کیونکر ہوگا با وجودیکہ وے اس امت مین سے طبقہ اعلیٰ بہراد دین اور افضل جماعت مسلمین ہین اور پانی بھی اُنکے
شہرون مین عزیز الوجود و نایاب تھا اور اُنکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کیسے کوئی وہم کر سکتا ہر کہ وے لوگ عمداً اس بیر بضاعہ
مین گندگیان وحیض کے چیتھڑے ڈالتے اور اسقدر پانی کی خواری کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی
کے گھاٹون ورستون مین پیخانہ پھرنے سے ممانعت فرمائی ہر تکیف کہ جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھورا بنا لیوے
پس یہ گمان محض غلط ہر کہ لوگون نے اس کنوئین کو عمداً گھورا بنایا تھا۔ صرف اشتباہ تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین
پر واقع تھا کہ جدھر سے پانی کی سیلاب روان ہوئی تھی اور اُن چیزون کو کبھی راہون سے لاکر پانی کے ریل مین گرا دیتی تھی
اور اسمین پانی کی بہت کثرت تھی تو اس سے سوال ہوا اور بوجہ کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اسقدر آب کثیر
مین اسکا اثر نہین ہر۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ الماء طہور لا ینجسہ شئی۔ مین اگر الماء کا الف لام معہود ہو تو اول باب مین مصنف رحمہ
نے اس سے کل پانیون کے طہور ہونے پر کیونکر استدلال کیا اور اگر الف لام جنس کا ہر تو یہان کیونکر بیر بضاعہ پر محمول کیا۔
جواب یہ کہ الماء طہور تو درحقیقت عام ہر اور لا ینجسہ کی ضمیر اس بیر بضاعہ کی طرف ہر اور یہ فن بلاغت مین استخدام ہر تو معنی یہ کہ
پانی کی خلقت طہور ہر تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہین ہر۔ یہ کلام اس قبیل سے کہ حدیث مین ہر کہ
المومن لا ینجس۔ مومن نجس نہین ہوتا حدیث صحیح ہر اور جیسے عبد الرزاق کے مصنف مین حسن رحمہ سے مرسل روایت ہر کہ وفد
ثقیف کے لیے مسجد مین خیمہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگون نے کہا کہ یہ قوم کافر نجاس ہین تو فرمایا کہ زمین کو کوئی چیز نجس نہین
کرتی ہر اسناد صحیح ہر حالانکہ یہ معلوم کہ زمین بوجہ نجاست کے نجس ہوجاتی ہر یون ہی بیر بضاعہ مین نجاسات کی عدم موجودگی
مین الماء کی اصلی طہارت وطہوریت سے آگاہ فرمایا ہر اور عنقریب غدیر عظیم کے مسئلہ مین اس حدیث بیر بضاعہ کی تاویل مشکل وغیرہ سے
بحث ہوگی۔ رہا جواب حدیث قلتین کا تو فرمایا۔ وما رواہ الشافعی ضعفہ ابو داؤد۔ اور جو حدیث قلتین امام شافعی رحمہ
نے روایت کی اسکو ابو داؤد رحمہ نے ضعیف کیا ہر۔ ف۔ یہ حدیث سنن اربعہ مین حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہر کہ آنحضرت صلعم

کہا کہ ابوداؤد نے ... امام ... نقل ...

کہا ہی یعنی زیلعی وغیرہ نے ... ابوداؤد نے سنن مین بعد روایت کے سکوت کیا اور یہ عبادت ابوداؤد رحمہ
پس شاید کہ مراد ابوداؤد طیالسی ہون یا ابوداؤد سجستانی نے سوائے سنن کے دوسری کتاب مین ضعیف کہا ہوا
کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہی کہ قریب ہی کہ فریقین کے واسطے پانی کی مقدار مقرر کرنے مین کوئی حدیث صحت کو نہ پہونچے
قول سے لازم آیا کہ قلتین کی حدیث جو مقدار مین ہی ضعیف ہی اور واضح ہو کہ حدیث مین ایک اسناد ہوتی ہی اور ایک متن
مثلاً بخاری نے کہا کہ حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
الحدیث تو راویون کی روایت کرنی اسناد ہی اور جو قول روایت کیا وہ متن ہی پس کبھی اسناد دیکھے راوی تو ثقہ ہوتے ہین لیکن
جو قول روایت کیا اسمین کوئی علت ہوتی ہی مثلاً بعض راویون نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہی یا جو قول روایت کیا وہ
مبہم ہی سمجھا نہین جاتا تو شاید مراد مصنف رحمہ کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے صریح لفظ مین ضعیف نہین کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ
اضطراب ہی یا غیر مفہوم ہی تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہی۔ ادھو یضعف عن احتمال النجاستہ یا معنی لم یحمل الخبث کے یہ ہین
پانی جو دو قلہ ہو نہین برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور و مغلوب ہی۔ ف تو یہ پانی نجس
زیلعی وغیرہ علما نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت مین جاری نہین ہوتی جسمین یون ہی کہ اذا بلغ الماء قلتین
لم ینجس۔ یعنی جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجس نہین ہوتا پس کلام مصنف مین اعتماد اس امر پر ہی کہ اسکی اسناد مین
علت اور معنی مین علت ہی۔ فتح القدیر مین ہی کہ اسناد مین ضعف کی وجہ یہ اضطراب ہی جو اسکی اسناد مین واقع ہوا کہ ابو اسامہ
راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن کثیر نے محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید
دونون سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخر سند مین عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر ہی اور اسی طرح جواب یا کہ
کہ عبد اللہ و عبید اللہ دونون بھائی ہین شاید دونون نے اپنے باپ سے روایت کی ہی پس اضطراب اس توجیہ سے کم ہو گیا لیکن
حدیث مین بہت اضطراب موجود ہی چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر مین یون ہی کہ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شی۔ اور روایت محمد بن اسحق
مین اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث بیہقی نے کہا کہ وہ غریب ہی دیگر آنکہ اسمعیل بن عیاش نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اسمین سوال
اسطرح ہی کہ وہ پانی جو جنگلون مین ہوتا ہی اور اسپر کتے و جانور وار د ہوتے ہین الخ دوسری روایت مین ہی وہ پانی جو جنگلون مین ہوتا ہی اور
اسپر درندہ و چوپائے وارد ہوتے ہین۔ اور دیگر آنکہ عاصم بن المنذر نے کہا کہ مین عبید اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ مین گیا اسمین پانی
تھا جسمین مرے اونٹ کی کھال پڑی تھی پس عبید اللہ نے اس سے وضو کیا تو مین نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرتے ہین حالانکہ
اسمین مرے اونٹ کی کھال پڑی ہی تو مجھسے اپنے باپ کی روایت سے حضرت صلعم سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ
پہونچ جاوے تو اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہی اس روایت مین او ثلاث کا لفظ ہی اور اسی روایت کو ابو مسعود الرازی نے اسطرح
کہا کہ اسمین تین کا لفظ نہین ہی۔ اور دیگر آنکہ دارقطنی و ابن عدی و عقیلی نے اپنی کتاب مین قاسم بن عبید اللہ العمری عن محمد بن المنکدر
عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث۔ جب پانی
چالیس قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہین اٹھاتا ہی۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری و معمر
بن راشد و روح بن القاسم نے اسکو محمد بن المنکدر عن عبد اللہ بن عمرو روایت کیا ولیکن صرف عبد اللہ بن عمرو پر وقف ہی اور قول
رسول اللہ صلعم نہین کہا۔ پھر صحیح اسناد کے ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن المنکدر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ
نے فرمایا کہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس۔ یعنی جب پانی چالیس قلہ پہونچا تو نجس نہوگا اور معمر رحمہ کی روایت عبد الرزاق عن

روا حد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ... شافعی اور بشر بن السری عن ابن لہیعہ کی اسناد سے
اور چالیس قلہ ہو تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دار قطنی نے ... یون ہی بشر بن السری نے روایت میں کہا لیکن اور دن
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یون روایت کیا کہ چالیس غرب ہو یعنی چالیس چرس کی مقدار ہو اور بعض راویون نے کہا کہ
بیس ڈول یعنی چالیس ڈول ہو۔ دیکھو یہی قلتین کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہین جنسے صحیح اسناد سے چالیس قلہ مروی ہین
سواے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل روایت اسکے مروی ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اسقدر متعدد وجوہ
اضطراب موجب ضعف ہے اور اگر اس اضطراب کے باوجود فرض کرو کہ توثیق ہے تو پھر دوسری قسم کا اضطراب معنوی بھی اسمین
موجود ہے اور وہ اضطراب قلہ کے معنی مین ہے کیونکہ قلہ کا لفظ مشترک ہے قلہ یعنی مشک و قلہ یعنی مٹکا و قلہ یعنی چوٹی پہاڑی کے بھی
معروف ہے اور جب تک بیان نہو کہ کون معنی مراد ہین تب تک عمل متعذر رہے۔ اقول چالیس چرس کی روایت و چالیس قلہ کی روایت دور
کرنے والی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شافعی رحمہ نے جو روایت کی اسمین قلہ کا بیان آیا ہے چنانچہ اسکو شیخ ابن الہمام رحمہ نے ذکر کیا
کہ شافعی رحمہ نے کہا اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ علیہ السلام قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل نجسا
وقال فی الحدیث بقلال ہجر۔ یعنی مجھے خبر دی مسلم بن خالد زنجی نے ابن جریج سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہیں آئی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلہ ہو تو وہ نجاست نہ اٹھا ویگا اور حدیث مین کہا دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو یعنی حجر
نے کہا کہ ہجر قریب مدینہ کے ایک شہر ہے۔ اور روایت مین کہا کہ ابن جریج نے بیان کیا کہ مین نے ہجر کے قلے دیکھے ہر ایک مین
دو مشک یا کچھ زیادہ سماتا ہے۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ ڈھائی مشک رکھا جاوے پس جب پانی بڑی پانچ مشک ہو
جیسے مٹکے کی ہوتی ہے تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ متغیر ہو جاوے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ عینی رحمہ نے لکھا کہ
شیخ تقی الدین جو شافعی المذہب تھے اپنی کتاب الامام مین بیان کیا کہ اس روایت مین دو عیب ہین اول یہ کہ جو اسناد
امام شافعی کو یاد نہ آئی اسکے راوی مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہے اس سے حجت حاصل نہین ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث مین
جو کہا کہ دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو۔ وہم ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے حالانکہ ابن جریج کی
روایت مین جو پایا گیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہین ہے۔ عینی رحمہ نے کہا کہ اسمین تیسری علت
اور بھی موجود ہے وہ یہ کہ امام شافعی رحمہ کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنجی ضعیف ہین جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور
بیہقی بھی تضعیف کرنے والون مین سے ہین باوجودیکہ بیہقی رحمہ نے شافعی کی طرف سے ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ کے ساتھ نزاع کیا ہے
پھر ابن جریج کی روایت مین جو پایا گیا وہ یہ کہ قائل ہجر سے قلہ کا بیان یحییٰ بن عقیل نے کہا ہے اور خود بیہقی نے اسکو بیان
کیا اور یہ بھی کچھ صحابی نہین ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے تلخیص قول شیخ تقی الدین سے لکھا کہ پھر مین نے اس اسناد کے استخراج
کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد مین پایا جو مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء قلتین من قلال ہجر لم ینجسہ شئی۔ جب پانی دو قلہ ہو ہجر کے قلون سے تو
اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہے۔ ابن عدی رحمہ نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ "ہجر کے قلون سے" یہ بیان محفوظ نہین کہ
اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سواے اس روایت مغیرہ بن سقلاب کے اور یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جسکی ابو بشر کنیت
ہے منکر الحدیث ہے۔ اور دار قطنی رحمہ نے جو روایت کی اسمین ہے کہ مین نے یحییٰ بن عقیل سے پوچھا کہ کون قلہ تو
یحییٰ نے کہا کہ ہجر کے قلون سے۔ راوی نے کہا کہ مین گمان کرتا ہون کہ ہر قلہ مین دو مشک سماتی ہونگی اور سابق روایت
مغیرہ بن سقلاب مین مذکور ہے کہ دو فرق ہین۔ عینی نے کہا کہ دوسری روایت مین ایک فرق کے مثل رطل مذکور ہین

ابن عدی رح نے کہا کہ [illegible] ہے [illegible] ہین کہ گمان ہے چار
ہو جاوے حالانکہ دو قلہ کی یہ مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہین ہے اور نہ بیہقی رح اسکا
نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا - عینی رح نے ابن قدامہ کے مغنی سے نقل کیا قلہ یعنی جرہ یعنی مٹکا اور یہ لفظ چھوٹے
دونون پر بولا جاتا ہے اور بیان قلتین سے ہجر کے دو قلہ مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوے ہر مشک مین عراقی سو رطل پانی
تو دو قلہ کے پانچ سو رطل ہوے اور یہی مشہور مذہب و قول امام شافعی ہے - بالجملہ حدیث قلتین مین قلہ کا بیان کسی وجہ
صحیح مین نہین آیا اور جو بیان کہ شافعی رح نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم یہ
اسناد مجہول منقطع - اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سقلاب کی جہت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہوا پس
لفظ قلہ کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر منصوص بیان ہے وہ صرف پانسو رطل ہے حالانکہ
پانچ سو رطل کے قائل ہین تو بیان مہمل ہوا - ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ مین نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہے
اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اسکو اپنی کتاب امام مین نہین ذکر
کیا باوجودیکہ وہان انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی قلتین کے واسطے نص چاہیے تھی اور سوا اسے اس ضعیف حدیث
کے کوئی اسکی حجت نہین ہے اور منجملہ تضعیف کرنے والون کے علماے مالکیہ مین سے حافظ ابن عبد البر و قاضی اسمعیل بن اسحق
و ابو بکر بن العربی ہین اور بدائع مین ہے کہ ابن المدینی رح نے لکھا کہ حدیث القلتین ثابت نہین ہے تو اس حدیث سے عدول
کرنا واجب ہوا - عینی رح نے لکھا کہ علماء رح نے اس بارہ مین بہت کچھ لکھا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حدیث القلتین لفظاً و معنیً
مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور رہا معنی کی راہ سے
تو قلہ لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و چوٹی پہاڑ و چھوٹے بڑے گھڑے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جاتے
ہین جو دلیل سے ظاہر ہون پھر یہان کوئی دلیل بھی نہین کہ جس سے معلوم ہو کہ قلہ سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رح نے بیان
کی اور اگر قلال ہجر کا بیان لاتے ہین تو اسکی حالت و حقیقت ہم ابھی بیان کر چکے ہین - شیخ ابو عمر و ابن عبد البر رح نے
تمہید مین لکھا کہ قلتین کا مذہب شرعی دلیل مین ثابت نہین اور روایت مین قائم نہین ہے اسلیے کہ حدیث قلتین مین ایک
جماعت محدثین علماء رح نے کلام کیا اور اسلیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلہ کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر مین مذکور اور نہ اجماع
سے معلوم - علاوہ برین قلتین والے کہتے ہین کہ جب رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہوجاوے تو قلتین نجس ہوجاوینگے حالانکہ یہ بات انکی
حدیث مین مذکور نہین ہے - اور ابن عبد البر رح نے استذکار مین لکھا کہ یہ حدیث قلتین کی معلول ہے چونکہ قلتین مین امام شافعی
کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماے شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ
اور چونکہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب مین سختی ہے - ابن حزم رح نے کہا کہ حدیث القلتین مین انکی کوئی حجت نہین ہے کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار قلتین کی کوئی حد نہین فرمائی اور رہا شافعی رح کا اسکو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا
دیگر علماے کی تفسیر سے مرجح نہین جنھون نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہو وہ باطل ہے اور خود ہجر مین بھی
قلہ چھوٹے و بڑے ہوتے ہین اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج مین قلال ہجر کا ذکر کیا ہے تو جواب
یہ کہ کہان سے واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلہ کا نام لین تو اُس سے وہی قلال ہجر مراد ہون اور ابن جریج نے
اگر تفسیر قلہ کی بیان کی تو اسکو مجاہد رح کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہین کہ مجاہد رح نے قلہ کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا مٹکا - تمام
بالجملہ حدیث القلتین کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے و اللہ تعالی اعلم اور رہا مذہب امام مالک کا پانی

... اسکے ... برتن کے طور کا

... سے ظاہر ہو کہ جب پانی کے برتن ... برتن ناپاک ہو جاتا لگ گئے

... کے وصف میں تغیر نہیں ہوتا پس ... ہو کہ ... پانی میں ... جاوے وہ نجس ہو جاتا ہو اور یہی

... میں نے سابق میں تنبیہ کر دی کہ مراد بال سے اسی قدر ہو جو نجاست سے لگا ہو چنانچہ اس اصل مسئلہ

بعض مسائل کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا - المسئلۃ - والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاسۃ

جاز الوضوء بہ اذا لم یر لہا اثر - اور آب جاری یعنی بہتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اس سے وضو جائز ہو

... بشرطیکہ اس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو - ف - خواہ نجاست مرئی ہو یا مانند پیشاب یا ...

... کے غیر مرئی ہو - لانہا لا تستقر مع جریان الماء - کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاؤ ہونے کے باوجود نہیں ٹھہرتی - ف -

... کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضو جائز نہوگا - پس جو پانی کہ نجاست سے لادہ تو اصل مسئلہ مذکورہ بالا کے موافق نجس ہو اور وضو

اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہان ٹھہر نہیں سکتا کیونکہ آب جاری ہو - والاثر ہو الطعم او الرائحۃ او اللون - اور

اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو ہو یا رنگ ہو - ف - پس اگر آب جاری میں کسی نے پیشاب کیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف

کسی نے وضو کیا تو جائز ہو جب تک کہ بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہو الذخیرہ والبدائع - ع - امام محمد رح سے روایت ہو کہ

اگر دریاے فرات میں کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضو کرتا ہو تو جب تک پانی میں شراب

کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضو جائز ہو - ف - نجس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہو اور یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں

مگر جب امام مصنف رح نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اسکا اثر معلوم نہو تو اس میں اشارہ ہو کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو جہان پڑے

وہان سے وضو نہ کرے - اور بدائع و شرح الطحاوی میں ہو کہ دریاے فرات میں ایک مردار نجس بہتی جاتی ہو اس سے نیچے کیطرف

کسی نے وضو کیا اگر مردار مذکور کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو پانی نجس ہو ورنہ نہیں - نجاست مرئیہ مثل مردار میں اگر پانی اسکے کل یا

نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضو نہیں جائز ہو اور نصف کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ جائز ہو - ع - مگر ظاہر

کلام کہ اثر معلوم نہو یہ عام ہو مردار و غیر مردار سب کو شامل ہو اور ابن الہمام نے اسی کو ترجیح دی و انکے شاگرد قاسم بن قطلوبغا

نے کہا کہ یہی مختار ہو اور نہر الفائق میں اسی کو قوی کہا ہو - د - ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر آب جاری میں نجاست مرئیہ بہتی نہ جاوے

بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہوا ہو اگر اسنے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اس سے نیچے وضو نہیں جائز ہو اگرچہ اسکا اثر نہ دیکھا جاوے

ع - اور نصاب میں ہو کہ آب جاری میں فتوی اس امر پر ہو کہ وہ نہیں نجس ہوتا جب تک کہ اسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہو المضمرات

الملتقط - اور اگر تلی لمبی ہو اسکے جو ڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اسکے اوپر سے جاری ہو پس اگر وہ مقدار جو کتے سے ملاقی ہو

کم ہو اس سے جو نہیں ملاقی ہو تو نیچے طرف وضو جائز ہو ورنہ نہیں - فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اسی قول پر میں نے اپنے مشائخ کو

پایا ہو شرح الوقایہ والمحیط یہی صحیح ہو البحر الرائق - ابن الہمام نے کہا کہ حدیث الماء طہور الخ کو جب آب جاری پر محمول کیا گیا تو

جب تک آب جاری میں تغیر نہ آوے وضو جائز ہونا چاہیے اگرچہ کتا اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ میں حدیث کا تخصیص

کرنے والا چاہیے - اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہو جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ میں ہو کہ پانی اس کتے کے اوپر

نیچے جاری ہو تو بھی وضو میں مضائقہ نہیں کما فی الینابیع الفتح - جب تک وصف متغیر نہو - ش - اور نصاب میں ہو کہ اسی پر

فتوی ہو المضمرات - اقول الماء طہور الخ مطلقاً پانیوں کی طہارت کے واسطے حجت ہو الا جو متغیر ہو جاوے ولیکن اوپر توضیح

جسکو امام مصنف رح نے صحیح فرمایا ہی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعہ نے اشارہ کیا اور
یہ ہی اور چہ بڑا متفرق ہی اور کل یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس ورنہ پاک ہی۔ س۔ ف۔ یون ہی اگر مینہ
پلید یون ہی جاری ہو کر کسی مقام مین جمع ہوا تو یہی بھی حکم ہی۔ ف۔ بعض فتاوی مین ہی کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ مینہ جو
برستا ہی تو پانی کو آب جاری کا حکم ہی حتی کہ اگر وہ پانی چھت پر پلیدی سے ملا پھر بہکر کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا نجس نہوگا مگر جب کہ وہ
متغیر ہو۔ مینہ اگر چھت پر پڑا اور چھت پر نجاست سے ملا اور بہکر گرا اور کپڑے کو لگا تو صحیح یہ ہی کہ اگر مینہ ہنوز منقطع نہ
تو جو بہکر گرا وہ پاک ہی المحیط۔ بشرطیکہ متغیر نہو۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اور اگر مینہ رُک گیا پھر اسمین سے کچھ بہکر لگا تو وہ
نجس ہی المحیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہی مختار ہی۔ التاتارخانیہ عن النوازل۔ یہی قول اوفق باصول مذہب
مختار امام مصنف رح ہی و اللہ اعلم۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ والجاری مالا یتکرر استعمالہ۔ اور آب جاری وہ پانی کہلاتا ہی کہ اسکا استعمال
مکرر نہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر وضوء کرنے والے نے مثلاً اسمین سے چلو بھر کر کلی کی پھر لیا تو وہی پانی نہ آوے جو پہلے بہا بلکہ
رواں ہو گیا ہو تو یہ جاری ہی۔ وقیل ما یذہب بتبنۃ۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ کہ جو خشک تنکا بہا لیجاوے۔ ف۔
در مختار مین کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہی۔ م۔ بدائع و تحفہ و غیرہ مین ہی کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہی جسکو لوگ عرف مین جاری شمار
کرین اور یہی اصح ہی۔ ع۔ التبیین۔ اگرچہ مدد کے ساتھ نہو۔ ت۔ اول جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اسکا جاری
ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہین رکھی۔ م۔ شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے
ہونا ظاہر ہی اور یہی قول مختار ہی۔ بعض نے کہا کہ اگر قمقمہ کے ساتھ استنجا کیا پس جو اُس سے دھار دہانہ سے پہلے پانی
سے ملا تو وہ پاک ہی کیونکہ آب جاری ہی لیکن امام مصنف رح نے اپنی تجنیس مین کہا کہ اسمین نظر ہی کیونکہ یہ مقتضی ہی کہ جب اس سے
استنجا کیا تو نجس نہو اور کچھ نہین ہی اور کہا کہ اسکی نظیر وہ مسئلہ ہی جو مشائخ نے اپنی کتابون مین وارد کیا ہی کہ ایک مسافر کے ساتھ
چرنا پرنالہ ہی اور ضرورت کا پانی ہی اور اسکو پانی ملنے کا یقین نہین مگر امید ہی تو کہا گیا کہ اسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے
کہ وہ پرنالہ کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضو کرتا جاوے اور دوسری طرف پاک برتن رکھا ہی جسمین جاکر پانی جمع
ہی تو یہ پانی خود پاک ہی اور پاک کرنے والا ہی کیونکہ یہ آب جاری ہی۔ اول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن الکرخی سے ذخیرہ مین نقل
کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہی اور عینی رح نے لکھا کہ یہی صحیح ہی۔ م۔ پھر لکھا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ
نہین ہی کیونکہ آب جاری تو جب ہی مستعمل نہین ہوتا کہ جب اسکے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے موجود ہو۔ اور لکھا کہ دو چھوٹے
حوض مین ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے مین جاتا ہی اسکے درمیان سے وضو کیا تو جائز ہی کیونکہ آب جاری ہی۔ فتاوی
قاضیخان مین کہا کہ جو پانی دوسرے حوض مین جمع ہوا وہ فاسد ہی۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہی کہ قاضیخان نے اسکو آب جاری کا
حکم نہ دیا اور برخلاف اسکے دوسرے مسئلہ مین کہا کہ آب نہر اگر اوپر سے منقطع و بند ہو گا تو جب تک جاری ہی اسکو آب جاری
کا حکم ہی انتہی۔ فی الہندیہ۔ ایک چھوٹا حوض ہی اس سے دوسرے مین ایک پتلی نالی مانند نہر کے کاٹی اور اس مین پانی
جاری کیا اور اس حالت مین جاری سے وضو کیا پھر یہ پانی جاکر ایک گڑھے مین جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اس
ایک نالی کاٹی اور جاری کر کے وضو کیا پھر وہ ایک گڑھے مین جمع ہوا پھر اس سے تیسرے شخص نے یون ہی کیا تو
سب کا وضو جائز ہی بشرطیکہ دونون گڑھون مین کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گڑھون مین ایک سے
پانی نکل کر دوسرے مین جاتا ہو اور درمیان مین وضو کیا تو جائز ہی المحیط۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے مسائل آب

وہ ہی جسکو لوگ آب جار[illegible] عرف
تو جاری نہیں کہتے ہین اور خلاف نہین کہ آب دریا و نہر آب جاری ہو اور خلاف نہین کہ منھ سے جو کلی پھینکی یا ہاتھ دھوکر
وہ آب جاری نہین اگرچہ لغوی مفہوم جاری کا پایا جاتا ہو پھر کیا جاری کر لینا بالمدد کے آب جاری ہو تو بھی قابل
اور حدیث البحر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر مین تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہین اگر وضو
اسے کرین بس کیا مار اسمین سے وضو کر لین الخ اور جاری کر لینے کی صورت مذکور نہین ہو اور اگر ایک لوٹا پانی
ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا - اور امام قاضیخان نے دونون چھوٹے گڈھے کے
پانی جاری کو جاری شمار نہ کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اسکے بقیہ کو جاری قرار دیا - اور مسئلہ مطر مین جو محیط مین بعض
مشائخ سے منقول ہوا ہو مشائخ کا یہ قول کہا کہ چھت کا پانی جاری اسوقت تک کہ مینہ برستا ہو اور تاتارخانیہ مین نوازل سے
اسکو مختار متاخرین قرار دیا - اور ابن الہمام رح نے صحیح فرمایا کہ آب جاری مین مدد ضرور ہو اور تجنیس امام مصنف سے اسی کی
دلیل نکلی لیکن ظہیریہ مین اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جسکو عرف مین جاری کہین اگرچہ مدد نہو - انتہی - اور طحاوی رح نے کہا کہ
مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضروری ہی مختار ہو - ط - اقول آب کلام ہو کہ بلا مدد کو بھی عرف مین جاری کہتے ہین ولیکن خلاف
نہین کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہو اگر کہا جاوے کہ بڑالہ ذخیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاہد ہو کہ بلا مدد بھی جاری ہو تو جواب ہو سکتا ہو کہ شاید
وہ آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو تنکا بہا لیجاوے اور اب تصحیح اسکی کہ عرف مین جاری کہلاوے بر تقدیر تسلیم کے یہاں
دو قول ایک صحیح دوم مختار ہین سے قول مختار اعلی ہو کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہو اور لیا بھی گیا ہو پس یہ ارجح ہو اور باب الطہارۃ مقام
احتیاط ہو اور شک نہین کہ بالمدد احوط ہو تو اسی پر فتوی ہونا چاہیے اگرچہ بڑالہ ذخیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بضرورت ہو واللہ
تعالی اعلم - م - حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہو جب تک اسمین نجاست واقع ہونا معلوم نہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ
حوض مین ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہو اسمین نل سے پانی نہین گرتا اور نہ کوئی اسمین سے
بھر کر نکالتا ہو تو پانی نجس ہو گیا - اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنون سے پانی نکال رہے ہون اور پانی نل سے آتا ہو
تو مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہوگا اقاضیخان - اور اسی پر فتوی ہو المحیط - اقول برتنون سے پانی
نکالنا دراز ہونا چاہیے کمافی المنیہ اور دراز کی تفسیر یہ کہ دو بھراو کے درمیان پانی کو ٹھہراو نہو جاوے الزاہدی - ایک چھوٹا
گڈھا ہو اسکا پانی نجس ہو گیا اور ایک طرف سے اسمین پاک پانی سمایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فقیہ ابو جعفر رح نے
کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا ویسے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر شہید نے اختیار کیا المحیط
اور نوازل مین ہو کہ ہم اسی کو لیتے ہین التاتارخانیہ - یہ مسئلہ دلیل ہو کہ نجس پانی سے حوض کی دیوارون کی نجاست معتبر نہین
ہو اور اس سے بیر بضاعہ کا جواب نکلا کہ بیر بضاعہ مین بھی اگرچہ نجاست پڑ جاتی تھین ولیکن دوسری جانب سے بہہ کر گر کر
بہہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تھا م - جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست سے متغیر ہوکر اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر
اس وقت تک اسکی طہارت کا حکم نہوگا جب تک کہ یہ تغیر نجاوے بایں طور کہ پاک پانی اسپر وارد ہو کر اسکا تغیر زائل کر دے -
فائدہ - پھر امام مصنف رح نے ٹھہرے پانی مین سے جو بعض وجوہ سے بمنزلہ آب جاری ہو غدیر عظیم کو ذکر فرمایا - المسئلۃ
والغدیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الآخر اذا وقعت نجاسۃ فی احد جانبیہ جاز الوضوء من
الجانب الآخر - غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھاوے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش دینے

ہو جاتی ہو یعنی نجاست ... پانی اثر جیسل جاتے ہیں جو بہت نجاست ... اثر ... کے بڑھا ہوا ہو۔ ف۔ تو جب حرکت دینے سے دوسری طرف اثر نہ پہونچا تو جو اس سے کم ہو یعنی نجاست کا اثر پھیلنا تو وہ بدرجۂ اولی نہ پہونچا ہوگا۔ اور اشارہ ہو کہ مدار بیان ظاہری پر ہو۔ ثم عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ یعتبر التحریک بالاغتسال وہو قول ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ رح سے روایت کہ جنبش دینا وہ معتبر ہو جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رح کا قول ہو۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رح سے یہ بھی روایت ہو کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہو۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہلادے اگر دوسری طرف حرکت پہونچے تو ادھر بھی نجاست ہو جاتی ورنہ نہیں۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رح سے روایت ہو کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہو۔ ووجہ الاول ان الحاجۃ الیہ فی الحیاض اشد منہا الی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہو کہ حوضوں کی طرف حاجت غسل کرنے کی وضو کرنے کے بہت زیادہ ہو۔ ف۔ اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طرح ان میں سے ہاتھ کی تحریک میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہو۔ ع۔ ایسی توجیہ بعید ہو بلکہ اصل اسمین نجاست پہونچنے کا اندازہ ہوا مگر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہو تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہو۔ اور ظاہر یہ نجاست کی کیفیت ومقدار پر ہو مانند پیشاب وشراب کے بہ نسبت غلیظ کے جلد ساری ہوتی ہیں تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے اور اسی راہ سے دونوں روایتین ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رح سے مروی ہیں۔ اور عینی رح نے کہا ہو اگر غدیر عظیم میں پانی کا مزہ یا بو یا رنگ متغیر ہوا تو وضو نہیں جائز ہو کذا فی فتاوی ابو اللیث۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے ظاہر یہ ہو کہ متوضی کی غالب رائے کا اعتبار ہو اگر اسکی غالب رائے میں آیا کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی تو وضو نہیں جائز ورنہ جائز ہو یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہو جنمین سے شیخ کرخی ومصنف غایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم ہیں اور شمس الائمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضی کی رائے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ یہی اصح ہو۔ اور سروجی رح نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہو تلخیص الفتح والعینی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہو۔ وبعضہم قدروا بالمساحۃ عشرا فی عشر بذراع الکرباس توسعۃ للامر علی الناس۔ اور بعض فقہاء نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی دہ در دہ کپڑے کے گز سے بغرض وسعت دینے کے لوگوں پر۔ ف۔ یعنی اگر کپڑے کے گز سے دہ در دہ ہو تو اتنا بڑا ہو کہ اسمین ایک طرف سے دوسری طرف نجاست نہ پہونچیگی اور اگر کم ہو تو پہونچیگی جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں مذکور ہو اور یہ ابو سلیمان جوزجانی رح نے اندازہ رکھا اور اصل میں امام محمد رح سے پایا ہو اور عامہ مشائخ رحمہم اللہ نے اسی قول کو لیا ہو من النہایہ والمحیط۔ اور اسی کو مشائخ وعبد اللہ بن المبارک وابو اللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہو۔ اور پیمایش میں جو گز معتبر ہو اسمین اختلاف ہو چنانچہ فتاوی قاضیخان میں زمین ناپنے کا گز ذراع الملک لیا جو سات مٹھی کا ہر مٹھی پر ایک کھڑی انگلی زائد ہو اور کہا کہ یہی صحیح ہو اور خیر المطلوب میں اسی کو اختیار کیا ولیکن امام مصنف رح نے کپڑے کے ناپنے کا گز لیا جو سات مٹھی کا بدون انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہو۔ مع۔ اور تبیین میں چھ مٹھی چوبیس انگل مذکور ہو۔ م۔ اور فرمایا۔ وعلیہ الفتوی اور اسی قول پر فتوی ہو۔ ف۔ پس فتوی کے واسطے یہی مختار ہو اور نہر الفائق میں ہو کہ دہ در دہ کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہو خصوصاً عوام کے حق میں جنکی کچھ رائے نہیں ہو اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اسپر فتوی دیا ہو۔ د۔ یہ دہ در دہ تالاب مربع مین یعنی چوکونے میں مساحت ہو اور اگر مدور ہو تو تقدیر چوالیس اور اڑتالیس سے کی گئی اور مختار چھیالیس ہو اور اسی

[illegible] اور اگر اوپر سے دہ دردہ ہو
[illegible] است پڑنے کی صورت مین اوپر سے وضو جا[illegible] پانی خشک ہو کر دہ دردہ سے کم [illegible]
النہر عن السراجیہ - ولیکن خلاصہ مین کہا کہ اب بھی پاک ہو کما فی الہندیہ م - اور اگر اوپر دہ دردہ سے کم ہو اور نجاست
پڑ کے نجس ہونے کا حکم ہوا پھر پانی گھٹا اور نیچے یہ قدر پہونچا دہ دردہ ہو یا انگ پہونچا تو اصح یہ کہ اب اسمین وضو
جائز ہو الہندیہ عن المحیط وکذا فی النہر عن السراجیہ - ولیکن خلاصہ مین اسکے خلاف ہو یعنی اب بھی نجس ہو م - اور اگر طول
مین گز عرض دس ہو تو قہستانی مین اسکو بھی دہ دردہ ہونیکے پر معتبر ذکر کیا ولیکن بحر الرائق نے فتح القدیر سے اسکو رد کیا اور اصح
وادم ہو کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا - مد - واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے یہ تقدیر دہ دردہ واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے تحکم قرار دیا
اور ہونے نسبت کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہین ہو اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ مین مرجع دلیل شرعی کا کنوئین کا
حکم رکھا ہو اسکو رد کر دیا - شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ حدیث بیر بضاعہ کی دہ دردہ کے واسطے مستند ہو سکتی ہو - بیان اسکا یہ کہ امام
محمد رح سے جب آپ کنیز کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہین ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہو جب اسکو ناپا تو
اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے دہ دردہ پایا - اور ہم بیان کرتے ہین کہ بیر بضاعہ کی وسعت بھی ہشت
در ہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابو داؤد صاحب سنن نے کہا کہ مین نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اسپر پھیلائی پھر
[illegible] کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور مین نے اُس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہان داخل کیا تھا کہ تم نے اسمین
کچھ تغیر کیا ہو کہا کہ کچھ نہین - اور مین نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی - تو جب عرض چھ ہوا تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالباً
ایسا ہی ہوتا ہو اور اگر وہ کنوان گول ہوتا تو یون کہا جاتا کہ اسکا دور چھ گز تھا پس جب طول و عرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ در آٹھ
ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ نشا تو اندازہ ہو تحقیق پھر امام محمد رح نے باب عبادات مین احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر
دہ دردہ کا اندازہ بتلایا - والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لا ینحسر بالاغتراف ہو الصحیح - اور گہراؤ کے بارہ مین معتبر یہ ہو
کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ چلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہو - ف - اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا اور
ظاہر الروایۃ مین کوئی تقدیر نہین ہو - مع - ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر دہ دردہ طول و عرض کے اور عمق بقدر مذکور کے
اگرچہ اسپر فتوی ہو ولیکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہو اب بھی بعض وجوہ مین جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہونا چاہیے
بلکہ صحیح وہی ہو جو ظاہر مذہب ہو کما فی الفتح - اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہو حتی کہ اگر مثلاً دہ دردہ مین کسی نے
نجس پانی اسقدر ملا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہو کہ نجاست تمام پر ساری ہو گئی اور یہی معتمد و صحیح
ہو اگرچہ بعض نے دہ دردہ کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولیکن محققین کے قول مین تصریح موجود ہو ان
اگر ایک غدیر عظیم مین کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہو م - اب سا[illegible] اگر [illegible] ہو دہ
[illegible] جاری کے ہو اسمین ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس نہوگا مگر اس صورت مین کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے
اسقدر پر سب علما متفق ہین اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہو المحیط - اور یعنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ معنی کہ نجس سے علما معلوم
ہو جاوے حتی کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بے بو ہو تو معلوم ہونا کافی ہو م - وقولہ فی الکتاب جاز الوضوء
من الجانب الآخر اشارۃ الی انہ یتنجس موضع الوقوع - اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ اس غدیر عظیم [illegible] دوسری جانب سے

بدائع مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے ... ہو ... اور امام ابی یوسف رح سے ... لا نجس
باستہ فیہ کالماء الجاری - اور امام ابو یوسف سے یون روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک ہوگا
صورت مین کہ وہان نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری مین حکم ہے - ف ابن الہمام رح نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا
اور مرئیہ و غیر مرئیہ مین بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے نجس نہو یہ جو
ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق ختنی مین ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صف باندھکر بیٹھے تو سب کا
وضو روا جائز ہے اور یہی حکم حوض مین ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم مین ہے انتہی - اور مراد بالضرورۃ حوض کبیر ہے - الفتح
دلیل مین تامل ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے مین بالکل مثل ہونا ضرور نہین ہے اور آب جاری مین معلوم ہوا کہ نجاست رواں
ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر مین اور غنیۃ المصلی مین ہے کہ اگر لوگ صف باندھکر نہر کنارے بیٹھے وضو کرتے ہین تو جائز اور یہی صحیح ہے - الہندیہ
م - اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے وضو کرے جہان گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہین -
ع - اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے - اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر رائے غالب مین وہان نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضو کرے ورنہ
نہین اور یہی اصح ہے - ط - اور گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ و غیر مرئیہ مین بدون فرق کے وضو جائز ہونے کے تصحیح کیجاوے
الفتح - اسی پر فتوی دیا جاوے - الدر - ارجح واسطے فتوی کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع مین ظاہر الروایۃ کہا یعنی موضع وقوع
نجاست کا نجس ہونا واللہ تعالی اعلم - ولیکن سراج الوہاج مین کہا کہ مشائخ بخارا کا قول اصح ہے الہندیہ - اور بنا بر قول مشائخ عراق
کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضو کرے کما فی الخلاصہ - اور حوض صغیر چار در چار گز ہے - الکفایہ - فروع
جو سے حوض بدبودار ہے، وضو جائز ہے جبکہ نجاست معلوم نہو القاضیخان - ایسے حوض سے وضو کرے جسمین نجاست کا خوف
ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہین کہ اسکا حال دریافت کرے المحیط - کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہونے پر ہے اور بیان دلیل مطلق
استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل مین جب عمرو بن العاص نے کھڑے ہوکر حوض والے کو آواز
دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پینے آتے ہین تو حضرت عمر رض نے منع کر دیا کہ اے حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجیو -
کما فی الموطا - اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پاوے تو بھی جائز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک
چیز سے اور کبھی دیر تک پڑے رہنے سے ہوتا ہے - اس کنوین سے بھی وضو جائز ہے جسمین میلے کچیلے گھڑے ڈالے جاتے ہین اکثر
اطفال و غلام ڈول ڈالتے ہین جو احکام نہین جانتے ہین اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھون سے چھوتے ہین لیکن
اسوقت تک وضو جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہو الفتح - اور ڈول و رسی بھی پاک ہین الظہیریہ - اگر پانی کو ناپاک گمان
کرکے اس سے وضو کیا پھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے الخلاصہ - نہر سے وضو افضل ہے مگر جہان معتزلہ ہون تو بقول امام رستغفنی
برعکس افضل ہے الفتح - اگر نیستان سے جسمین نرکل پاس پاس ملے ہین یا زمین جسمین کھیتی ہے اور نیستان مین پانی بھرا ہوتا ہے اور
کھیت مین بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہین اس پانی سے وضو کیا اگر وہ دردہ ہو تو جائز ہے اور نرکل و کھیتی کا باہم ملا
ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہین ہے - اگر ایک حوض سے وضو کیا جسکے تمام پانی پر کائی چھائی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے
متحرک ہو تو جائز ہے الخلاصہ - فتاوی مین ہے ایک تدبیر عظیم جسمین گرمیون مین پانی نہین رہتا اور اسمین آدمی پیخانہ پھرتے اور
جانور رکھ کر پلید کرتے ہین پھر وہ جاڑون مین یا برسات مین بھر جاتا ہے اور اس سے برف اٹھایا جاتا ہے تو اگر پانی جو اسمین آتا ہے
وہ نجس جگہ پر آتا ہے تو پانی و برف دونون ناپاک ہین اگرچہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو - اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

حوض صغیر کا پانی [illegible] ست کا حکم ہو [illegible] نزدیک [illegible] ہین [illegible]
ن دو رواتین ہین اور ظاہر یہ کہ نجاست ہو [illegible] اور اصح روایت یہ کہ نجاست ہو کر گئی ہے۔ اسی طرح
اگر کر جہاڑ دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت [illegible] گئی یا کنوان نجس ہو کر خشک ہوا پھر ایسی کپڑے یا
ہو گیا یا کنوئین مین پانی آگیا تو نصیر بن یحیی رح نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہو یہ قول لوگون پر زیادہ آسان ہو اور
نے کہا کہ نجاست کا حکم ہو یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہو اور اسی قول کے مانند ہشام رح نے امام محمد رح سے
روایت کیا ہے۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اسمین پاک پانی داخل ہوا یہانتک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہو المجتبی۔ اور کہا گیا کہ اگر اسمین
سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہو المحیط اور یہی صحیح ہو م۔ اگر حمام کی بہہ بہنے پانی مین پانون دہاے
تو ان پانون دھونا واجب ہو۔ اور اصح یہ کہ اگر حمام مین کسی جنب کا نہانا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہین اور قول اول احوط ہو
المحیط والمجتبی۔ اگر حوض صغیر ہو یعنی دہ دردہ سے کم ہو جسمین ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہو تو اسمین
ہر طرف سے وضو جائز ہو اور اسی پر فتوی ہو خواہ چار در چار یا کم ہو یا زیادہ ہو شرح الوقایہ والزاہدی ومعراج الدرایہ۔ مسئلہ
قال وموت مالیس لہ نفس سائلۃ فی الماء لا ینجسہ۔ اور پانی مین مرنا ایسے جانور کا جسمین خون سیلان کرنے والا نہین ہو اسکو
نجس نہین کرتا۔ ف۔ یعنی پانی مین جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہین تو اسکی موت سے پانی نہین نجس ہوتا۔ کالبق
والذباب۔ جیسے مچھر و مکھی۔ والزنابیر۔ جمع زنبور یعنی بھڑین۔ والعقرب و نحوہا۔ اور بچھو و انکے مانند جانور۔ ف
اگر یہ جانور پانی مین مر جاوین تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو نجس نہین ہوتا۔ بق و ذباب و زنابیر بلفظ جمع ہین اور شیخ الاسلام عینی رح
نے کہا مین عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہو تو جمع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہو یعنی انکے جملہ اقسام یکسان ہین اور انکے
مانند جانورون کی مثال مین عینی رح نے کہا کہ جیسے چیچڑی و جھینگری و شہد کی مکھی و چیونٹی و جونک و جھینگر و تیلی و پسو و کھٹمل ہے
اور اگر جونک خون چوس کر تھوڑے پانی مین مر گئی تو مجتبی مین ہو کہ اصح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہر الفائق مین کہا کہ اس سے
ان مچھر و کھٹمل و چیچڑی جیسی چیزون کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوس کر قلیل پانی مین مر جاوے اور وہبانیہ مین ہو کہ ہمارے نزدیک
ریشم کے کیڑے اور جس پانی مین ریشم نکالنے کو یہ کیڑے اوٹالے جاتے ہین وہ پانی اور کیڑون کے انڈے وغیرہ سب پاک
ہین جیسے وہ کیڑا بھی پاک جو نجاست سے پیدا ہوتا ہو۔ د۔ اور عینی رح نے ان جانورون کو شمار کر کے کہا کہ ہمارے نزدیک
یہ جانور پاک ہین تو انکے مرنے سے نجاست نہوگی اور ابن المنذر رح نے کتاب الاجماع مین کہا کہ مین نہین جانتا کہ اسمین کسی نے
خلاف کیا ہو سوائے شافعی رح کے دو قولون مین سے ایک قول کہ جسمین نجاست مروی ہو اور نووی رح نے کہا کہ شافعی رح کو
ایک جماعت کہتے ہین کہ خرق اجماع کیا۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ۔ وقال الشافعی یفسدہ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ
ایسے جانورون کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہو۔ لان التحریم لا بطریق الکرامۃ آیۃ النجاسۃ بخلاف دود الخل
وسوس الثمار لان فیہ ضرورۃ۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہین اور تحریم جب بطریق بزرگی کے نہو تو وہ نجاست کی نشانی ہو بخلاف
سرکے کیڑون کے بچون اور پھلون کے کیڑون کے کہ انکے مرنے سے نجاست نہین ہوتی اسلیے کہ اسمین ضرورت ہو۔ ف۔ خلاصہ
اگر تحریم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہو مگر نجاست کی وجہ سے نہین بلکہ کرامت کی وجہ سے اور مثلاً بلی کا
گوشت حرام ہو بوجہ درندگی نہ نجاست کے تو یہ جانور جنمین خون سائل نہین ہو یہ بھی حرام ہین تو یہ دلیل انکی نجاست کی ہو اور
اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھیون کے بچے شہد مین متصل اور خرما وغیرہ پھلون مین کیڑے پڑ جاتے ہین تو جواب دیا کہ یہ ضرورت

اگر دو دا اصل وسو

ہونکے طبع وطم مین ہین اور دھا ... نہ نکالا جاتا ... ہین ہو ... لہ ایسے جانورون کے مرنے سے

انی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہو اور دوسرا قول ہمارے مثل ہو یعنی پانی فاسد نہین ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رح

نے کہا ہو مگر محاملی ور رویانی رح نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نودی رح نے کہا کہ یہ کچھ نہین ہو اور صواب طہارت ہو اور

یہی جمہور علمار کا قول ہو اور کہا کہ خود یہ جانور مر جانے سے البتہ نجس ہو جاتے ہین اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح

ہو کیونکہ یہ بھی منجملہ مردار کے ہوگئے ہیں۔ ع۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ ہذا ہو الحلال اکلہ وشربہ والوضوء منہ۔ ہمارے واسطے

دو حجت ہین ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے حق مین جسمین بغیر خون سائل کا جانور مرا ہو فرمائی

کہ یہ حلال ہو اسکا کھانا و پینا و اس سے وضوء کرنا۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہو کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ

کو فرمایا کہ یا سلمان کل طعام وشراب وقعت فیہ دابۃ لیس لہا دم فماتت فیہ فہو حلال اکلہ وشربہ والوضوء منہ۔ یعنی اے سلمان ہر کھانے

کی اور پینے کی چیز مین کوئی ایسا جانور گر جاوے جسمین خون نہین ہو پھر اسمین مر جاوے تو یہ چیز حلال ہو اسکا کھانا و پینا و اس سے

وضوء کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کرکے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہین مرفوع کیا سوائے بقیہ رح کے سعید بن ابی

الزبیدی سے۔ اور وہ ضعیف ہو انتہی۔ یون ہی فتح القدیر مین لکھا اور ظاہر یہ طعن بقیہ رح پر ہو اور عینی رح نے لکھا کہ دارقطنی نے

سعید بن ابی سعید رح پر یہ طعن کیا ہو پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رح نے روایت کرکے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ

یہ شیخ مجہول الحال و اسکی حدیث غیر محفوظ ہو انتہی۔ شیخ عینی و ابن الہمام رح نے جواب لکھا کہ یہ دونون طعن اصلح دفع کیے گئے کہ یہ

بقیہ بن الولید ہین جنسے ائمہ علماء مثل حماد بن زید و ابن المبارک و یزید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اوزاعی و اسحق بن راہویہ وغیرہم

رحمہم اللہ تعالی نے روایت کی اور کبھی شعبہ رح کی احتیاط کافی ہو یحیی بن معین نے کہا کہ بقیہ رح جب بغداد مین آئے تو شعبہ آنکی بہت

تکریم کرتے تھے اور سوائے بخاری رح کے بقیہ رح سے سب جماعت محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہو اور رہے سعید بن ابی سعید

تو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سعید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہین پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت

مین یہ حدیث درجہ حسن سے نازل نہین۔ مفع۔ اور حدیث حسن حجت ہو۔ م۔ اور ابو عبید رح نے کتاب الطہور مین حدیث ام المؤمنین

میمونہ رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا گذر ایسے تالاب پر ہوتا جسمین جعلان ہوتے یعنی کیڑے پس اسمین سے آپکے واسطے

پانی لایا جاتا تو اس سے پیتی تھین اور وضوء کرتی تھین۔ ع۔ ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائہ عند الموت حتی

حل المذکی لانعدام الدم فیہ ولا دم فیہا۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہو کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح

کا ملنا پانی کے اجزاء سے بر وقت موت ان جانورون کے ہو حتی کہ ذبح کیا ہوا حلال ہو جاتا ہو بوجہ نہونے خون مسفوح کے اسکے

اندر اور یہ جانور ایسے ہین کہ انمین ایسا خون ہی نہین ہو۔ ف۔ توضیح یہ کہ ان جانورون مین خون سائل نہین ہو اور پانی کا نجس

کرنے والا یہی خون ہوتا ہو جو جانور کے پانی مین مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہو تو ان جانورون کے مرنے سے یہ خون

پانی مین نہین مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور مین خون سائل ہو وہ ذبح کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہو جاتا

ہو۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ معنی یہ ہین کہ اصل مین جو ذکوۃ مشروع ہونے کا سبب ہو وہ سبب حلال ہونے کا اصلح ہو کہ ذکوۃ

کی وجہ سے خون سائل دور ہو جاتا ہو پھر جو شخص کہ ذبح کرنے کی لیاقت رکھتا ہو شارع نے اسکے فعل ذبح کو قائم مقام خون دور

ہونے کے کر دیا ہو حتی کہ اگر جانور نے عناب کی پتیان وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہو تو نکلا ہوا اعتبار کرکے اس

ولیکن شرع نے اصلو اتق ذبح ... ں جاندار بنام خدا حلال ہو اور مجوسی
قاب آسمانی کے موافق نام نہین جانتا ہو فقال فیہ ... ن رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کیڑے کوڑون کا کھانا
ر یہ نجاست کی دلیل ہو تو جواب دیا کہ - والحرمۃ لیست من ضرورتہا النجاسۃ کالطین - اور حرمت کے واسطے کچھ نجاست
ضروری نہین ہو جیسے مٹی - ف - کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہو اور یہ حرمت بوجہ کرامت نہین حالانکہ نجاست لازم نہین ع - غرضکہ
نجس ہو وہ تو ضرور حرام ہو لیکن جو حرام ہو ضرور نہین کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنکھیا و کوئلہ وغیرہ کہ یہ سب حرام ہین مگر ایسین
ناپاکی نہین ہو م - جامع کردری مین ہو کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہوجاتا ہو مگر اسکا کھانا حرام
ہو ع - مترجم کہتا ہو کہ کہا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہو ولیکن فتوی قول اول پر ہو کما فی الفیض - م -
اور حاوی مین ہو کہ ذبح کیے ہوے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اسکے ساتھ نماز جائز ہو اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہو جسکے جھوٹے
پانی سے وضو کرنے مین نماز اعادہ کرنے کا حکم نہین جیسے سانپ و بچھو و چوہا و تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذبوحہ ہو تو
نماز جائز ہو - ذخیرہ مین ہو کہ جیتا سانپ پاک ہو اور اسکا گوشت و کینچلی اصح قول پر پاک ہو اسی طرح اگر نماز پڑھی و اسکے ساتھ
چوہا ہو تو جائز ہو اور اگر ثعلب یا کتے کا پلہ ہو تو نہین جائز ہو اور کہا کہ اس جنس کے مسائل مین اصل یہ کہ ہر وہ جسکے جھوٹے پانی
سے وضو جائز ہو اسکے ساتھ ہونے کی حالت مین نماز جائز ہو ورنہ نہین - حاوی مین ہو کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ مین مرے
تو نہین مرے وہ نجس ہوگا اور مفید مین ہو کہ ذرنطہ و جعلیہ کا بھی یہی حکم اور ان دونون کا خون نجس ہو - ذخیرہ مین ہو کہ سانپ
کی کھال و اسکا پیشاب نجس نجاست غلیظہ ہین اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زائد ہو تو اسکے ساتھ نماز منع ہو اگرچہ مذبوحہ ہو اور
اسکی دباغت بھی نہین ہو سکتی ہو ع - اور ابن الہمام نے تجنیس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن مین مرگیا اسمین خون نہین
تو نجس نہوگا اور اگر اسمین خون ہو تو نجس ہوگا - ت - المسئلۃ وموت ما یعیش فی الماء فیہ لا یفسدہ کالسمک والضفدع
والسرطان - اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی مین جیتا ہو جب اسی مین مرے تو پانی کو فاسد نہین کریگا جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا
ف - یعنی پانی کا جانور ہو اور پانی ہی مین مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسکی موت سے نجس نہین ہوتا ہو - وقال الشافعی
یفسدہ الا السمک لما مر - اور امام شافعی رح نے کہا کہ سواے مچھلی کے اور چیزین پانی خراب کرتی ہین اسی دلیل سے جو گذری ہو
ف - یعنی انکی حرمت دلیل نجاست ہو - اگر کہا جاوے کہ کتاب الذبائح مین مذکور ہو کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی رح
کے نزدیک حلال ہو تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہو سکتی ہو جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح مین مذکور ہو اسکو اصحاب شافعی
تسلیم نہین کرتے چنانچہ نووی رح نے کہا کہ جو جانور پانی مین جیتا ہو اگر ایسا ہو کہ کھایا جاتا ہو تو شک نہین کہ وہ پانی کو نجس
نہین کریگا اور جو جانور ایسا ہو کہ نہین کھایا جاتا ہو جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ قلیل پانی یا کسی دوسری بہنی والی رقیق چیز
قلیل یا کثیر مین مرے تو اسکو نجس کریگا - رویانی رح نے کہا کہ یہی مشہور قول ہو اور یہی کیکڑے مین تصریح کی - مع - ولنا انہ مات
فی معدنہ فلا یعطی لہ حکم النجاسۃ - اور ہمارے واسطے ایک حجت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن مین مرا ہو تو اسکے حق مین نجاست کا حکم نہ دیا جاویگا
ف - کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن مین حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہین ہو سکتا کیونکہ سب کی رگون وغیرہ مین خون
بھرا ہو ع - پس نجاست جب تک اپنے معدن مین ہو اسکو حکم نجس کا نہین ہو - کبیضۃ حال محہا دما - جیسے وہ انڈا کہ اسکی زردی
خون ہو گئی - ف - تو جب تک اندر ہو انڈا نجس نہین حتی کہ اگر ایسے انڈے کو جیب وغیرہ مین لیے ہوے نماز پڑھے تو اسکے
ساتھ نماز جائز ہو - بر خلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن مین نہو چنانچہ اگر ایک شیشی مین خون بھر کر جیب مین رکھا

اختیار کیا۔ اور ایسے انڈے [illegible] میں بچہ مردہ ہو جسکا مرنا معلوم [illegible] ہو میں جائز ہے علماے شافعیہ کے نزدیک اگر انڈا
خون ہو گیا وہ دو وجہ میں سے اصح وجہ پر نجس ہے اور اگر گندا ہو یعنی سپیدی و زردی مل گئی تو وہ بلا خلاف پاک ہے ع۔ اگر انڈا
زمین سے پانی میں گرا اور حالیکہ تر تھا یا خشک ہوکر پھر پانی میں پڑا تو وہ پانی نجس ہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط
ہو کر گرا یا خشک ہوکر تو پانی نجس نہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن میں تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت
نہو۔ مف۔ ولانہ لا دم فیہا اذ الدموی لا یسکن فی الماء والدم ہو النجس۔ اور دوسری حجت ہماری یہ ہے کہ ان دریائی
جانوروں میں خون نہیں ہے کیونکہ جو خون والا جانور ہے وہ پانی میں نہیں رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ نجس
دراصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونوں میں مخالفت ہے تو جس جانور میں خون ہے وہ پانی کا رہنے والا
نہیں ہے اور یہ جانور آبی ہیں تو انمیں خون نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خون دھوپ میں سیاہ پڑ جاتا ہے اور ان جانوروں سے جو چیز
بہکر نکلتی ہے وہ دھوپ میں سپید ہو جاتی ہے تو انمیں خون نہیں ہے اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رح نے تصریح کردی
تھا یہ سب مت۔ بالجملہ واضح ہوا کہ یہ پانی کے جانور جب پانی میں مریں تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا خواہ پانی
تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مریں پھر پانی میں ڈال دیے جاویں تو بھی صحیح قول کے موافق
پانی نجس نہوگا۔ پانی کے سواے سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بہنے والی چیزیں اس حکم میں مثل پانی کے ہیں یعنے انمیں بھی یہ جانور
مریں یا ڈالے جاویں تو وہ بھی نجس نہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور میں خون نہیں ہے۔ امام محمد رح سے
مبسوط میں روایت ہے کہ مینڈک اگر پانی میں مرکر ریزہ ریزہ ہو جاوے تو وضو جائز ہے مگر پینا مکروہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت
کھانا حرام ہے۔ نع۔ وفی غیر الماء۔ اور پانی کے سواے دوسری چیز مانند شیرۂ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ میں اگر آبی جانور مرجاوے
قیل۔ کہا گیا یعنی نصیر بن یحیی و محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ۔ مچھلی کے سواے دیگر آبی جانور اس چیز کو نجس
کر دیتے ہیں۔ لانعدام المعدن۔ کیونکہ معدن میں نہیں مرے ہیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ بلخی و محمد بن مقاتل وغیرہ
نے کہا کہ۔ لا یفسدہ۔ اس چیز کو نجس نہیں کرتے ہیں۔ لعدم الدم۔ کیونکہ خون نہیں ہے۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام مصنف
نے کہا کہ۔ وہو الاصح۔ اور یہی قول دوم اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مف۔ والضفدع البحری والبری فیہ سواء۔ اور مینڈک
خشکی کا ہو یا آبی مینڈک ہو دونوں اس حکم میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا ہے۔ م۔ ابو القاسم
الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی لیتے ہیں۔ المضمرات۔ اور آبی مینڈک و خشکی کے مینڈک میں فرق یہ ہے کہ آبی مینڈک کی انگلیوں کے درمیان
بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے اور بری میں نہیں ہوتا۔ ع ف۔ وقیل البری یفسد لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی
کے مینڈک کے پانی میں مرنے سے پانی خراب ہو جاتا ہے بوجہ خون پائے جانے اور معدن نہونے کے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ د۔
پس خون پایا جانا تو علت نجاست ہے اور معدن نہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے ع۔ خلاصہ میں ہے کہ پانی کا کتا اور
پانی کا سور جب پانی میں مرجاویں تو بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہیں تو
امام مصنف رح نے فرمایا۔ والمائی ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء۔ اور آبی جانور و پرند جو پانی کے رہنے والے
ہیں وے جانور مراد ہیں جنکے انڈے بچے ہونا پانی میں اور انکا ٹھکانا و قرارگاہ پانی ہے۔ ف۔ غرضکہ دو صفتیں معتبر ہیں ایک یہ کہ
انکا مسکن پانی ہو اور دوم یہ کہ انکا توالد یعنی انڈے بچے وہیں ہوں۔ پس آبی کتا و سور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے اور وہیں
جنتے ہوں۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ جو آبی کتا ہندوستان میں معروف ہے یہ یہاں مراد نہیں ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور چونکہ

ن ہوجا ہنا ساقط ہوجا

لی وغیرہ ۔ وہ پھر امام مصنف ... نے ذکر فرمایا ۔ مسئلہ قال الماء المستعمل

ان پاک کرتا ہی احداث کو ۔ ف ۔ یعنی حدث جو کہ حکمی نجاست ہی جس سے وضو وغسل لازم آتا ہی اور مقابل
اس سے اشارہ کیا کہ نجاسات کو پاک کرتا ہی یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طاہر ہی جیسا کہ یہی امام ابو حنیفہ رح
سے مروی اور انکی اصل کے موافق ہی کہ وہ حقیقی نجاست کا پاک کرنا سوائے آب مطلق کے سرکہ و گلاب وغیرہ وایسی چیزون سے جو بہنے
والی ہین جائز کہتے ہین ۔ جامع الاسبیجابی مین ہی کہ پانی جو استعمال کیا گیا تین طرح پر ہی ایک تو بالاجماع پاک ہی وہ کہ جو کسی پاک
کے اوپر بہا دیا گیا ۔ دوم بالاجماع نجس ہی وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اسکے پاک ہو جانے کا حکم نہوا اور
سوم مین اختلاف ہی وہ کہ جس سے کسی محدث نے وضو کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اسکے اعضا پر حقیقی نجاست نہ تھی ۔ پس کلام یہان
اسی تیسری قسم مین ہی ۔ م ۔ اور واضح ہو کہ اس آب مستعمل کے بارہ مین ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف
بیان کیا ہی اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہی اور محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا
پاک ہی اور اسی پر فتوی ہی ۔ الفتح ۔ پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہین ہی جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا
تو اسمین مشائخ ماوراء النہر و مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ بھی متفق ہین اور دیگر ائمہ مختلف ہین اسی امام مصنف رح نے لکھا کہ خلافا لمالک
والشافعی ۔ اسمین خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رح نے ۔ ف ۔ یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طہور کا ہی تو
قولہ تعالی انزلنا من السماء ماء طہورا ۔ ہما یقولان ان الطہور ما یطہر غیرہ مرۃ بعد اخری کالقطوع ۔ یہ دونون یعنی امام مالک
بعض صورت مین اور امام شافعی ایک قول مین یہ کہتے ہین کہ طہور وہ کہ پاک کرے غیر کو ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار
جیسے قطوع ۔ ف ۔ کتاب الجواہر مذہب امام مالک مین مذکور ہی کہ طہارت حدث مین جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر یعنی خود
پاک ہی اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہی بشرطیکہ استعمال سے اسمین تغیر نہوا ہو لیکن دوسرا پانی ہوتے ہوئے اسکا استعمال دوبارہ
مکروہ ہی بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رح نے دونون اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہور مانند قطوع کے تکرار دبار بار پاک
کرنے کو مفید ہی ۔ جواب مین صاحب نہایہ نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہی لیکن اسوجہ سے
نہین کہ طہور بمعنی مطہر ہی بلکہ آیت مین طاہر ... بلکہ او طہورا ۔ فرمانا اگا ہ کیا کہ طہور مبالغہ مانند غفور وشکور کے ہی اور مبالغہ
یون ہی کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت مین تو طاہر و طہور یکسان ہین تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر کرے
تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہین کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہین اسلیئے کہ طہور کا محاورہ یہ کہ طہر الشی
او چیز پاک ہوئی ۔ یہ لازمی ہی اور مطہر باب تطہیر متعدی ہی بسبب لازمی سے متعدی نہین مستفاد ہوتا ۔ مین کہتا ہون کہ وجہ یہ کہ طہور
مصدر ہی چنانچہ سیبویہ وخلیل ومبرد واصمعی وابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی مین حدیث مفتاح الصلوۃ الطہور اور طہور
اناء احدکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ ہین اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہی اور یہ متصور نہین کہ
متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہی قولہ تعالی وسقاہم ربہم شرابا طہورا ۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت
کو احتیاج تطہیر کی نہین بلکہ مراد نہایت طہارت ہی ان چیزون سے جو دنیاوی شراب مین نجاسات وبیہودگیون دغیرہ
فعل سے ہوا کرتی ہین ۔ ع ۔ وقال زفر وہو احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فہو طہور ۔ اور زفر رح
نے کہا اور یہی شافعی رح کے دو قولون مین سے ایک قول ہی کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اسنے وضو
پر وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہی ۔ وان کان محدثا فہو طاہر غیر طہور ۔ اور اگر استعمال کرنے والا

حالت مین ہو تو آب مستعمل خود طاہر ہو ولیکن طہور نہین ہے۔ لان العضو طاہر حقیقۃ وباعتبارہ یکون الماء طاہرا
ہے کہ عضو وضو تو درحقیقت پاک ہے اور اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکما وباعتبارہ
نجسا۔ ولیکن وہ عضو بحکم شرعی نجس ہے تو اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل مین دو شبہہ
پیدا ہوے۔ فقلنا بانتفاء الطہوریۃ وبقاء الطہارۃ عملا بالشبہین۔ پس ہمنے کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اسمین غیر
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اُسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونون شبہہ پر عمل ہوجاوے۔ ف نووی رح
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی رح کے دو قول مین اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب مستعمل طہور یعنی
پاک کرنے والا نہین ہے اور اسی پر مسائل کی تفریع ہے۔ وقال محمد وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ ھو طاہر غیر طہور۔ اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے اور غیر کو پاک کرنے والا نہین ہے۔ ف یعنی دوبارہ اُس سے وضو
یا غسل نہین ہوسکتا اور نہ حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہے کما فی الفتح عن المجتبی۔ م۔ لان ملاقاۃ الطاہر
الطاہر لا توجب التنجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہوجانے کا موجب نہین ہے۔ ف یعنی پاک پانی جب وضو مین
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہوجانے کا نہین ہے۔ الا انہ اقیمت بہ قربۃ فتغیرت بہ صفتہ کمال الصدقۃ۔ مگر
اتنی بات ہے کہ اس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اُسکی صفت مین تغیر آگیا یعنی طہور ہونا نہین رہا جیسے مال صدقہ۔
ف اور یہ اسوجہ سے کہ شرع کیطرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوۃ ساقط ہوتا ہے اور اُسکے ذریعہ سے
اللہ تعالی کی جناب مین تقرب حاصل کیا جاتا ہے تو اسمین میل کچیل آجاتا ہے اور رہا اس چیز کے نجس ہوجانے کا حکم تو شرعا نہین معلوم
ہوا چنانچہ اصل مال زکوۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہوگیا حتی کہ حدیث مین اسکو اوساخ الناس یعنی لوگون کے میل سے قرار دیا
سو اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اشراف و بنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہین
پہونچا حتی کہ اگر زکوۃ کے درمون کو جیب مین رکھکر نماز پڑھی تو صحیح ہے۔ پس یون ہی پانی کے حق مین واجب ہے کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہوجانے کی حد تک نہ پہونچے اور یہ اسطرح کہ اُسکا طہور ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہین جو اس قیاس کی تخصیص
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ ہمنے دلیل پائی کیونکہ حدیث مین موجود ہے کہ مومن کے وضو کرنے سے اُسکی خطائین تمام بدن سے حتی کہ
ناخنون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر قطرہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہین۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ خطائین قاذورات
یعنی نجاسات ہین چنانچہ حدیث مین ہے کہ جو کوئی تم مین سے ان قاذورات مین سے کسی مین مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپاوے اللہ تعالی
اُسکو چھپاویگا۔ تو جب پانی مین یہ نجاسات ملین تو وہ پاک بھی نہین رہا۔ جواب یہ کہ ان خطاؤن کو قاذورات اس معنی ظاہری
پر نہین فرمایا کیونکہ از راہ لغت تو ظاہر ہے اور از راہ شرع اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہوا جس سے
وضو نہین ٹوٹتا ہے تو بدون اس نجاست سے بدن دھونے کے وضو مذکور سے نماز جائز ہے بلا منع۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ عراق
نے لیا اور اسکو زفر رح نے بھی امام اعظم رح سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے امید ہے کہ آب مستعمل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رح سے ثابت نہوگی۔ اور اسی کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا۔ محیط مین کہا کہ یہی قول
اشہر و اقیس ہے یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس ہے۔ مفید مین کہا کہ یہی صحیح ہے۔ امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اور اسی پر فتوی ہے
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی مین صحیح ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رح سے
صرف یہی قول ذکر کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہی جمہور سلف و خلف کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ و تابعین کا یہی قول ہے ع۔ وقال
ابو حنیفۃ و ابو یوسف ھو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ آب مستعمل نجس ہے۔ ف نجاست غلیظہ یا خفیفہ۔ لقولہ
علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ۔ دو دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلعم

نجاست حقیقیہ

بجناب سے منع فرمادیا [illegible] دونون برابر ہین دونون کا مستعمل
پانی نجس ہی۔ ولانہ مازالت بہ النجاسۃ الحکمیۃ فیعتبر بما ازالت بہ النجاسۃ الحقیقیۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب مستعمل ایسا پانی ہی
کہ اس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہی تو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ف۔ اور چونکہ حقیقی نجاست
زائل کرنے والا پانی نجس ہی تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی نجس ہی۔ پھر اس دلیل کا مقتضی تو یہی ہی کہ آب مستعمل نجس غلیظ ہی چنانچہ لکھا
ہو فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ اعتبارا بالمستعمل فی الحقیقیۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے
دراصل ہی کہ آب مستعمل نجس نجاست غلیظہ ہی بر قیاس اُس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے مین مستعمل ہوا ہی۔ وفی روایۃ
ابی یوسف عنہ وہو قولہ نجاستہ خفیفۃ لمکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت مین جو امام اعظم سے ہی اور وہی خود
امام ابو یوسف کا قول ہی کہ آب مستعمل نجس نجاست خفیفہ رکھا گیا بوجہ مقام اختلاف کے۔ ف۔ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے
تخفیف پیدا ہوتی ہی۔ عنایہ ع۔ اور جواب یہ کہ حدث مین صرف اعتبار شرعی ہی نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہین ہی اسی واسطے
فتوی یہ کہ آب مستعمل پاک ہی حتی کہ اُس سے حقیقی نجاسات دھونا بھی جائز ہی م۔ آب مستعمل کا پینا و اُس سے کھانا پکانا بوجہ تنفر کے
مکروہ تنزیہی ہی۔ مگر اُس سے دوبارہ وضو بالاتفاق نہین جائز ہی م۔ اب بیان اسکا کہ آب مستعمل کس کو کس سبب سے کہتے ہین
اور کب ہوتا ہی تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ والماء المستعمل ہو ما ازیل بہ حدث او استعمل فی البدن علی وجہ القربۃ۔
آب مستعمل وہ پانی ہی کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن مین بطور تقرب کے۔ ف۔
یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوا سے فرض کے جب ہی ہوگا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہی۔ الفتح۔
حدث خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہی یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدث سے حکمی نجاست شرعیہ ہی بے وضو کے اعضا
پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہی م۔ قال وہذا عند ابی یوسف رح وقیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضاً۔ امام مصنف نے کہا کہ
یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہی اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہی۔ ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ ہان یہی ہونا چاہیے
بدلیل چند مسائل کے کما فی الفتح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدث و تقرب دونون مین سے ہر ایک
معتبر ہی۔ وقال محمد رح لا یصیر مستعملا الا باقامۃ القربۃ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ مستعمل نہوگا مگر تقرب پورا کرنے سے لان
الاستعمال بانتقال نجاسۃ الآثام الیہ وانما تزال بالقربۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہون کی نجاست اُسکی طرف منتقل
ہونے سے ہوتا ہی اور یہ نجاست صرف تقرب سے زائل ہوتی ہی۔ وابو یوسف رح یقول اسقاط الفرض موثر ایضا
فیثبت الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہین کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہی تو فساد دونون باتون سے ثابت ہوگا۔
ف۔ امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدث بھی ہو یا نہو اور زفر رح کے نزدیک خالی رفع حدث ہی خواہ تقرب ہو یا نہو۔ اور
تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے بعث۔ اور رفع حدث یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضا دھو ڈالے م۔ اگر بے وضو
نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی مستعمل ہو گیا۔ اگر وضو والے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی مستعمل نہوگا
اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل ہو گیا اور زفر کے نزدیک بھی
بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہین ہی اگرچہ اسقاط فرض ہو گیا ع۔ شمس الائمہ رح نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رح سے ثابت
نہین بلکہ صحیح مذہب امام محمد یہ کہ حدث کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ مستعمل ہی مگر ضرورت کی صورت مین نہین جیسے جنب نے اپنا ہاتھ
برتن مین ڈالا یا ڈول نکالنے کو کنوئین مین گھسا تو بوجہ ضرورت کے اُسکا مستعمل ہونا ساقط ہوگا۔ یہی قدوری نے جرجانی رح سے
نقل کیا۔ مفع۔ تینون اماموں رح نے کہا کہ اگر کسی محدث یا جنب یا ایسے حائضہ نے جو خون آنے سے پاک ہو چکی و ہنوز نہین نہائی ہی

پانی نکالے [illegible] ہو [illegible] ہین - اور [illegible] ام المومنین عائشہ رض سے مروی ہو کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تغار کے پانی سے نہاتی تھین اور دونون کے ہاتھ اُسمین پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت
ہوتی تھی - کما فی الصحیح - بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا پانون یا کہنیون تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہین ہو حتی کہ
اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً مٹکے مین کوزہ گر پڑا اور اُسکے نکالنے کی نیت سے ہاتھ کہنیون تک ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا بخلاف اسکے اگر
ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہین ہو - اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک پور یا
انگلیون تک ہو تو مضر نہین اور اگر ربع ہتیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ وظہیریہ مین ہو - ولیکن اسکی توجیہ مین تامل ہو الفتح
مضمرات مین ہو کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہو اور امام محمد رح کے نزدیک پاک ہو اور اسی پر فتوی ہو - ع - اگر وضو سے ہو اور
اسنے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی مین ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا کیونکہ جب حدث رفع نہو تو وہان استعمال ثابت ہونے کے واسطے
تقرب کی نیت ضرور ہو الفتح - اگر وضو والے نے مٹی یا گوندھا آٹا یا میل دور کرنے کو وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے
غسل کیا تو پانی مستعمل نہوگا فتاوی قاضیخان - اور اگر منہ اسنے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضو سے تھا تو پانی مستعمل نہوگا الظہیریہ
اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھوئے یا بعد کھانے کے دھوئے تو پانی مستعمل ہو جائیگا محیط السرخسی - بشرطیکہ اوسے سنت کی نیت
ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل نہوگا کما فی المنتقی - اور اگر ایک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا جو کھایا جاتا ہو تو پانی مستعمل نہوگا
الفتح - چوپایہ مین یہ شرط ظاہر ہو کہ اُسکے بدن پر نجاست حقیقی نہو - اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ کہ
بقول امام محمد رح یہ پیشاب پاک ہو اور بقول شیخین نجاست خفیفہ ہو - م - جامع صغیر حسامی رح مین ہو کہ طفل نے وضو کیا تو مختار
یہ کہ اگر وہ سمجھدار ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہین المضمرات - اگر عورت نے اپنے بالون مین دوسرے بال جوڑے اگرچہ
یہ حرام ہو پھر اُسنے پانی سے یہی بال دھوئے جنکو جوڑا ہو تو اُس سے پانی مستعمل نہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل
ہو گیا الظہیریہ والسراج - اگر مقتول کا سر جو اُسکے دھڑ سے الگ ہو دھویا تو پانی مستعمل ہوا محیط السرخسی - آب مستعمل اگر آب
مطلق مین گرا تو کہا گیا کہ اُس سے وضو جائز ہو یہی صحیح ہو - ع - یون ہی حوض حمام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل فاسد
نہین کرتا جب تک کہ اُسپر غالب نہو جاوے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اُسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہین کرتا الخلاصہ
اسی قول پر فتوی ہو چنانچہ مکرر معلوم ہوا - م - آب مستعمل جب کنوئین مین گرے تو اُسکو فاسد نہین کرتا مگر جبکہ کنوئین کے پانی پر غالب
ہو جاوے اور یہی صحیح ہو محیط السرخسی - م - اور قاضیخان مین ہو کہ اگر وضو کا پانی کنوئین مین ڈالا تو امام محمد کے قول پر اُسمین سے بیس
ڈول نکالے - ع - یہ حکم ظاہر اً تنزیہی احتیاطاً ہو - م - امام محمد رح نے کتاب الاصل مین کہا کہ میت کا دھوون نجس ہو اور اصح یہ ہو
کہ اگر اُسکے بدن پر نجاست نہو تو مستعمل نہوگا اور امام محمد رح نے اُسکو اسیلیے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہین
ہوتا ہو الظہیریہ - اگر حوض حمام سے پانی اپنے منہ سے اُٹھایا اور اُس سے دونون ہاتھ دھوئے تو منہ نجس اور ہاتھ نجس اور منہ
سے جو پانی نکلا مستعمل ہو اور یہی اصح ہو - ع - لکڑی جسپر گوہ یا گوبر ہو وہ جلکر راکھ ہو گئی تو قلیل پانی مین گرنے سے فاسد نہ کریگی
اسی پر فتوی ہو - المضمرات - اگر سوا اعضاے وضو کے کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح یہ کہ پانی مستعمل نہ ہوگا
بخلاف اعضاے وضو کے الخلاصہ - واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہو ایک مانع شرعی جس سے نماز مین داخل
ہونا حلال نہین ہو اور یہ بالاتفاق ٹکڑے نہین ہوتا ہو نہ پیدا ہونے مین نہ زائل ہونے مین - دوم حدث بمعنی نجاست حکمیہ
اور اسکے بالاتفاق ٹکڑے ہوتے ہین چنانچہ یہ حدث ایک عضو پھر دوسرا عضو دھو کر کے زائل ہوتا ہو اور یہان یہی مراد ہو پس
پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدث کے زائل ہو جانے پر ہو خواہ بعض ٹکڑے سے ہو یا کل اعضا سے ہو - قال القاسم رح فاحفظ
ربا یہ کہ - ومتی یصیر الماء مستعملا - اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہو - ف - یعنی کب اُسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہو - جواب دیا

العضو بما ... حالا ... صحیح ہے کہ جب پانی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ ف۔ اور قطرات قلیل یا کثیر
ہوجاتے ہیں اگرچہ آب مستعمل نجس ہو لیکن یہ معفو ہے۔ امام مصنف رح نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ تک حکم
مستعمل نہیں اور جیسے ہی زائل ہو حکم مستعمل پا وے۔ لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورۃ ولا ضرورۃ بعدہ
کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو مستعمل ہونے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم اس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور
عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں۔ ف۔ تو اسکو مستعمل کا حکم ہو گیا۔ محیط میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب
ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہیں کہ جب کسی مقام میں ٹھہر جاوے تب اسکو مستعمل کا حکم ہو۔ اصل میں مذکور ہے کہ اگر اپنی داڑھی
سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اس سے
سر کا مسح کیا تو نہیں جائز ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہے اسکا گرتا ہوا پانی زمین پر پہونچنے سے پہلے دوسرا
شخص لیکر اس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ خلاصۃ الفتاوی میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ جب تک کہیں ٹھہر نہ جاوے اسکو مستعمل
کا حکم نہوگا۔ ع۔ حرج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ د۔ یہ ترجیح باحرج کے رد ہے اسواسطے کہ جو کپڑے دن و بدن کو لگ جاوے
اگرچہ کثیر ہو معفو ہے اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہیں جو کتاب میں مذکور ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
جب فتوی آب مستعمل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن و کپڑے کو لگ جانے میں کوئی حرج نہیں پس یہی صواب ہے جو کتاب میں مذکور ہے
پھر امام مصنف رح نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابوبکر الرازی رح نے امام ابو یوسف و محمد کے اختلاف سے نکالا ہے۔ بقولہ۔ الجنب
اذا انغمس فی البئر لطلب الدلو۔ جنب نے اگر غوطہ مارا کنوین کے اندر یعنی جو وہ دردہ نہیں ہے ڈول نکالنے کے لیے۔ ف
یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے۔ حالانکہ اسکے بدن پر کوئی حقیقی نجاست نہیں ہے اور اسنے غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ پانی
مین بدن ملا۔ د۔ فعند ابی یوسف الرجل بحالہ لعدم الصب وہو شرط عندہ لاسقاط الفرض والماء بحالہ لعدم الامرین
تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر یعنی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنیکے واسطے
ابو یوسف کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونوں باتیں ندارد ہیں۔ ف۔ یعنی نہ اس سے
اسقاط فرض ہوا اور نہ اسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث
ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ وعند محمد کلاہما طاہران الرجل لعدم اشتراط الصب۔ اور امام محمد رح کے قول پر مرد و پانی
دونوں پاک ہیں مرد تو اس وجہ سے کہ بہانا شرط نہیں ہے۔ ف۔ تو بغیر بہانے کے پانی سے اسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا
والماء لعدم نیۃ القربۃ۔ اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اسنے نیت تقرب نہیں کی۔ ف۔ اور مذکور ہوا کہ مستعمل ہونے کے واسطے
امام محمد رح کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب امام محمد پر ازالہ حدث سے مستعمل ہوتا ہے تو انکے نزدیک
مرد پاک ہوا اور کنواں بھی مستعمل نہیں کیونکہ ضرورت سے مستثنی ہے کما فی قاضیخان۔ ہاں اگر باہر سے آب مستعمل کنوین میں ڈالا تو امام محمد
کے نزدیک جب تک کنوین کے پانی پر آب مستعمل غالب نہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے یہی صحیح ہے اور تجنیس میں ہے کہ یہی مذہب مختار ہے
وعند ابی حنیفۃ کلاہما نجسان۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونوں نجس ہیں۔ الماء
لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاۃ۔ پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول
ملاقات ہی پر۔ ف۔ یعنی مثلاً اسنے کنوین پر اترتے ہوئے اول پانون پانی میں ڈالے تو پانون کا حدث ساقط کرنے سے ہنوز
پانی نجس ہوا لیکن اصح یہ ہے کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں مستعمل نہوگا۔ چنانچہ اوپر گذرا ہے۔ والرجل لبقاء
الحدث فی بقیۃ الاعضاء۔ اور مرد نجس رہا بوجہ باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء میں۔ ف۔ کیونکہ باقی اعضاء نجس
پانی سے پاک نہوئے۔ یہ کلام صریح ہے کہ حدث بعضے اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کما نبہ علیہ العلامۃ قاسم رح۔ وقیل عندہ

ہو م ع - والوضوء منه - اور وضو اس سے جائز ہے - ف - مثلاً اس مدبوغ کھال کا ڈول یا مشک بنائے تو اسکا
ہو م ع - مین کہتا ہون کہ مسئلہ مین اشارت ہے کہ دباغت حکمیہ کی کھال کو اگر پانی پہونچے تو وہ عود کرکے نجس نہین
غت عام رکھی یعنے حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو اور قریب یا صحیح آدمی ہے پھر اسپر تفریع کیا کہ اس سے وضو جائز تو یہ اسی طور
مدبوغ کی مشک پانی سے نجس نہوئی ہے یہ مبین ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو بالاتفاق عود کرکے نجس
ہوتی اور حکمی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو اظہر یہ کہ نجس عود نہ کریگی المضمرات - پھر ان سب کھالون مین سے استثنار کیا بقوله
الا جلد الخنزیر و الآدمی - سواے سور کے اور آدمی کی کھال کے - ف - جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے اور
آدمی کی کھال کو دباغت و عدم دباغت مین دخل نہین بلکہ وہ بوجہ تکریم و احترام کے دباغت نہین کیجاتی حتی کہ نہایۃ البیان مین
ہے اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہوگئی ولیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہین جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر
اجزا سے انتفاع نہین جائز ہے کما فی المحیط و البدائع - ع - حتی کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے مین پس گئی تو اصح قول پر وہ آٹا نہ کھایا
جاوے - م - حاصل یہ کہ خنزیر کی کھال و آدمی کی کھال کا دوسرا حکم ہے انکے سواے ہر کھال قابل دباغت جب دباغت کر دیجاوے
تو وہ پاک ہے - لقوله علیه السلام ایما اهاب دبغ فقد طهر - بدلیل حدیث حضرت صلی الله علیه وسلم کے ایما اهاب الخ - ف -
یعنی کوئی اهاب ہو یعنی کوئی کھال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہوگئی - یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ
و نسائی نے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن حبان و امام احمد و شافعی و اسحق و بزار نے
بھی روایت کی اور صحیح مسلم مین یہ لفظ ہے اذا دبغ الاهاب فقد طهر - جب دباغت کیجاوے قابل دباغت کھال تو وہ پاک ہوگئی
اس حدیث مین عموم ہے کہ کوئی کھال ہو تو خواہ ذبح کیے ہوے جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائیگی
و هو بعمومه حجة علی مالک فی جلد المیتة - اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر حجت ہے دربارہ مردار کی کھال
کے - ف - کیونکہ امام مالک رح کہتے ہین کہ مردار کی کھال پاک نہین ہوتی ولیکن سواے نجاسات خشک چیزون کے جامد چیزون
کے کام مین لانا جائز ہے تو اناج کی گون و ستو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کھال سے بنایا جاوے مگر اسمین مانند گھی یا
شہد کے نہ رکھے جاوین - واضح ہو کہ جواہر مالکیہ مین ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے - اس سے معلوم ہوا کہ جو
امام مصنف رح نے نقل کیا امام مالک رح سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت مین ہمارے امام مالک کے درمیان خلاف
نہین ہان امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے تو انپر یہ حدیث اپنے عموم سے حجت ہے
ذکرہ العینی اور لکھا کہ اوزاعی و ابن المبارک و ابو ثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے انکی کھال
دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہین تو یہ حدیث ان لوگون پر بھی حجت ہے - علاوہ ازین حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رض
کی آزاد کی ہوئی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مرگئی تو حضرت صلی الله علیه وسلم اس بکری کی طرف گذرے اور
فرمایا کہ تم نے اسکی کھال لیکر دباغت کیون نہ کر لی کہ اس سے نفع اٹھاتی پس لوگون نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اسکا
تو صرف کھانا حرام ہے رواہ البخاری و مسلم اور ایک روایت مین ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمھارے لیے اسکی کھال
مین اجازت ہے - دارقطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہین اور حضرت ام المومنین سودہ رضی الله عنہا نے کہا کہ ہماری ایک
بکری مرگئی پس ہمنے اسکی کھال کو دباغت کر لیا پھر ہم برابر اسمین نبیذ التمر بناتے رہے رواہ البخاری - ابن عباس نے کہا کہ
آنحضرت صلی الله علیه وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کھال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کر دینا زائل
کرتا ہے اسکے خبث یا نجس یا رجس کو یعنی ان الفاظ مین سے کوئی لفظ فرمایا کہ راوی کو شک ہے اور معنی متقارب ہین - بیہقی نے
کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ - ام المومنین عائشہ رض نے کہا کہ حضرت صلی الله علیه وسلم نے حکم کیا کہ نفع اٹھایا

باب ... مردار کی کھال ... سے ... ان ... ان ... لیس پر جب

امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جسمین اہاب المیتہ یعنی مردار کی کھال کیا ہے ولیکن امام مصنف رح نے اس معارضہ کو معارضہ نہین مانا اور فرمایا۔ ولا یعارض بالنہی الوارد عن الانتفاع المیتۃ وہو قولہ علیہ السلام لاتنتفعوا من المیتۃ باہاب۔ اور نہین معارضہ کیا جائیگا اس ممانعت سے جو مردارسے نفع اٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لاتنتفعوا الخ ہے یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ۔ ف۔ اور نہ پٹھے کے ساتھ لانہ اسم لغیر المدبوغ۔ یہ معارضہ اسوجہ سے نہین کیا جاوے کہ اہاب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا۔ ف۔ حاصل یہ کہ معارضہ مین جو اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر مدبوغ کھال ہے اور یہ ہنوز نجس ہے اور اجازت مین مدبوغ ہے اور وہ طاہر تو معارضہ نہین ہوسکتا حتی کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے بیچنا نہین جائز اور کسی کے ملک مین کرنا نہین جائز ہے کما فی المحیط وشرح الطحاوی۔ اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم ناسخ ہے چنانچہ ابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے جہینہ کو لکھا کہ لاتنتفعوا من المیتۃ باہاب ولاعصب۔ یعنی تم مت نفع اٹھاؤ مردار سے کھال کے ساتھ اور نہ پٹھے کے ساتھ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا۔ خلال رح نے کہا کہ حدیث ابن عکیم رضہ کی ظاہری دلالت یہ کہ وہ ناسخ ہے۔ جواب دیا گیا کہ اسمین اہاب کی ممانعت ہے اور وہ غیر مدبوغ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رح نے کہا کہ ظاہرا معارض ہے اور توجیہ معارضہ کی یہ کہ ممانعت اہاب کی ہے اور وہ بلفظ نکرہ ہے اور نکرہ تحت نفی مین عام ہوتا ہے جیساکہ اصول مین مصرح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اہاب سے خواہ مدبوغ ہو یا غیر مدبوغ ہو انتفاع نہ اٹھاؤ۔ جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اہاب نہین رہتا ہے تو عموم صرف اہاب تک رہیگا حتی کہ جو غیر مدبوغ اہاب کہلاتا ہے کسی قسم کا اہاب ہو خواہ مذبوحہ کا یا مردار کا اس سے انتفاع ممنوع ہے شیخ ابن الہمام نے اسکو نہین مانا اور کہا یہ بات تو معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہین لیتا کیونکہ اس سے گھنتا ہے تو ممانعت غیر مدبوغ سے نہین بلکہ مراد مردار کی مدبوغ کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے۔ مین کہتا ہون کہ شیخ سے یہ عجب ہے انھون نے فراموش کردیا کہ عرب عوام بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون وگوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جسکو اللہ تعالی نے مارڈالا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ کیا معنی کہ وے مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہین گھنیاتے تھے۔ پس حق یہی ہے کہ معارضہ تام نہین ہے۔ البتہ طبرانی نے اوسط مین یہی حدیث عبد اللہ بن عکیم کی یون روایت کی کہ مین نے تم لوگون کو مردار کی کھالون مین اجازت دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال یا پٹھے سے انتفاع مت لو۔ یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشعر نسخ تھی ولیکن اسکی اسناد مین فضالہ بن مفضل راوی ضعیف ہے۔ علاوہ برین اس حدیث کے اندر تین علتین ہین آول یہ کہ اسکی اسناد ومتن مین اضطراب ہے اسناد مین اسطرح کہ چارون سنن مین تو عبد الرحمن بن ابی لیلی نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی اور ابوداؤد کی روایت مین ہے کہ عبد الرحمن نے کہا کہ مین مع چند آدمیون کے عبد اللہ بن عکیم کے یہان گیا تو وے لوگ اندر گئے اور مین دروازہ پر باہر رہا پھر انھون نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد اللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد اللہ بن عکیم سے نہین سنا بلکہ ان لوگون سے سنا جو اندر گئے تھے اور وے نہین معلوم کیسے لوگ ہین۔ متن مین اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی روایت مین ایک مہینہ پہلے وفات سے۔ اور احمد کی روایت مین ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور بیہقی نے کہا کہ ایک روایت مین چالیس روز پہلے اور ایک روایت مین صرف تین روز پہلے ہے۔ دوسری علت یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کے صحابی ہونے مین اختلاف ہے بیہقی وغیرہ نے کہا کہ وہ صحابی نہین ہین فعلی ہذا حدیث مرسل ہوئی۔ خلال رح نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

[illegible] مدین [illegible] ی ین فاطر العالم [illegible]
لین [illegible] اضطراب [illegible] ث [illegible] ذکر ہو اور ابن قیم نے بھی خطا پایا جیسا کہ بعض روایات مین تصریح ہو
بعد انقطاع ہو اور حدیث ابن عباس رض کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ہو اور وہ سب طرح ارجح و اصح ہو - اگر
کہا جاوے کہ ابن عدی نے حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ - و حدیث ابن عمر رض سے کہ
کھال سے انتفاع نہ لو - جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر مین زمعہ لائق اعتماد نہیں و حدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجہول ہین - علاوہ حدیث
اہاب غیر مدبوغ ہو - اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوع ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندون کی کھالون سے نہی فرمائی جو بچھائی جاتی
ہین - رواہ ابو داؤد و الترمذی و قال صحیح - عینی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہو کہ لوگ درندون کی کھالون سے قبل دباغت کے
انتفاع لیتے تو آپ نے منع کر دیا - مین کہتا ہون کہ یہ حدیث جید ہو سوائے اتنی بات کے کہ کسی قدر مبہم محتمل تاویل ہو اور ظاہر
نہین کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ پھاڑنے والے درندون مین شکاری پرندون سے
زیادہ احتیاط کیجاوے اور عینی رح نے لکھا ہو کہ ثعلب و فہد کی کھال و سمور و سنجاب وغیرہ کی کھال نماز وغیرہ مین پہننا مسلمانون
مین بلا انکار جاری ہو تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہو - باینہمہ مستند عموم کل اہاب دبغ - کا ہو کہ ہر کھال بعد مدبوغ ہونے کے طاہر ہو اور
یہی حجت ہو امام مالک یا احمد پر جیسا کہ گذرا - و حجۃ علی الشافعی فی جلد الکلب و لیس الکلب نجس العین - اور حجت ہو امام
شافعی رح پر دربارہ کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہین ہو - ف - تو کتے کا قیاس سور پر نہین ہو سکتا - الا تری
انہ ینتفع بہ حراسۃ و اصطیادا - بھلا تم یہ نہین دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہو بطریق نگہبانی کے اور شکار پکڑنے کے - ف
پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا - بخلاف الخنزیر لانہ نجس العین اذ الہاء فی قولہ تعالیٰ فانہ رجس منصرف الیہ
لقربہ - برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہو اسواسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فانہ رجس - تو ضمیر فانہ کی خنزیر کیطرف راجع ہو
بوجہ اسکے کہ یہی مرجع قریب ہو - ف - اور لحم کا مرجع دور ہو اور جاننا چاہیے کہ قریب مرجع ہو اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہو تو
وہی اولیٰ ہو اور یہان مقام احتیاط ہو تو یہی مرجع متعین ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود پلید ہو پس اسکا گوشت پوست سبھی پلید ہوا -
رہا فیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہو لیکن امام مصنف رح نے اسکو نہین لیا بلکہ عموم کل اہاب مین
اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہو کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہین
جیسے کتے کے حق مین معارض نہین ہو - شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہو سور نجس العین ہو
عینی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جسکا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہو خالی
کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہو - ابن الہمام نے لکھا کہ عموم کل اہاب مین کتے کی کھال بھی داخل رہی کیونکہ اسکی جھوٹی چیز کا نجس
ہونا اسکو مستلزم نہین کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہو تو کھال دباغت سے
پاک ہونا چاہیے - مگر ہمارے یہان بھی اسمین دو روایتین ہین ایک روایت مین کتے کی کھال دباغت سے نہین پاک ہوتی
بربن بنا کہ وہ نجس العین ہو - شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہو اور فتاویٰ قاضیخان مین اسپر چند فروع ہین ایک یہ کہ
کتا ایک کنوین یا پانی کے گڈھے مین گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا منھ پانی کو لگا ہو یا نہین - اگر کتا بھیگ گیا اور اسنے پھریری
لی کہ کسی آدمی کے کپڑے کو قدر درم سے زائد پہونچا تو کپڑا خراب کیا - دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہین ہو - بدائع مین کہا
کہ یہ حسن رح کی روایت ہو - مشائخ نے دونون روایتون کی تصحیح مین اختلاف کیا ولیکن دلیل عموم حدیث کل اہاب الخ اسی کو
مقتضی ہو کہ کتا نجس العین نہین ہو اور اسکے معارض کوئی روایت نہین جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ وہی صحیح
روایت ہو کہ وہ نجس العین نہین پس اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جاے نماز و ڈول بنایا جا سکتا ہو تھی کلام

فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جا ... لد بردہ ... ا در ... جا ... ودو

جاوے اور اگر کنوین سے جیتا نکلا اور اُسکا منھ پانی مین نہین لگا تو پانی ناپاک نہوگا اور اگر وہ بھیگا ہوا اور اُسنے پھر پری لی تو اُسکی

چھینٹون سے کپڑا ناپاک نہوگا اور نہ اُسکے کاٹنے سے بدن جبتک اسکی رال نہ لگے اور جو کتے کو نماز مین لیے رہا اگرچہ نجز ا کتا

اُسکی نماز فاسد نہین ولیکن امام حلوائی نے شرط کی کہ اُسکا منھ اس حالت مین بندھا ہوا ورکچھ اختلاف نہین کہ کتے کا گو

اور اُسکے بال پاک ہین انتہی - اور مین کہتا ہون کہ معارض موجود ہی اور وہ حدیث نہی عن جلود السباع التی تفترس - یعنی ایسے درندون

کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہین - اور یہ حدیث صحیح ہی اور خلاف نہین کہ کتا انھین درندون مین سے ہی پس اگر یہ صحیح طاہر العین

کی توجیہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہی اگرچہ تاویل کیجاوے پھر شکار وحراست کا اجارہ اُسکی طہارت کو مستلزم نہین کیونکہ شاید

بروجہ ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہی پس اُسکی کھال سے جاے نماز ڈول بنانا جائز نہوگا اور نہ اُسکو لیے ہوے

نماز اور نہ اُسکے گرنے سے کنوان طاہر رہیے البتہ ضرورت اختلاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے حق مین جواز ہی مگر

ابن الہمام رح نے باختیار امام مصنف رح روایت طہارت کو الیق بتصحیح رکھا اور بحر الرائق ودرمختار وغیرہ مین اسی پر اعتماد کیا ہی فافہم -

وحرمۃ الانتفاع باجزاء الآدمی لکرامتہ - اور آدمی کے اجزاء مانند کھال وگوشت وغیرہ سے انتفاع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی

کرامت واحترام کے ہی - ف - نہ بوجہ نجاست کے اور ابن حزم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اہاب

دبغ الخ - عام ہی مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہین ہی - فخرجا عما رویناہ -

پس یہ دونون کھالین خارج ہوگئین اُس سے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی حدیث کل اہاب الخ سے - لہذا معلوم ہوگیا کہ ہر کھال

قابل دباغت کے جب دباغت کرلی جاوے تو وہ پاک ہی سواے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سواے آدمی محترم العین کے کہ اُسکی

کھال وغیرہ سے انتفاع نہین جائز ہی اگرچہ دباغت ہو - ثم ما یمنع النتن والفساد فہو دباغ وان کان تشمیسا او تتریبا لان

المقصود یحصل بہ فلا معنی لاشتراط غیرہ - پھر واضح ہو کہ جو چیز روکتی ہی بدبو ہوجانے وگرجانے کو وہی دباغت ہی اگرچہ دھوپ

مین سکھلانا یا مٹی لگانا ہو کیونکہ مقصود تو اسیقدر سے حاصل ہوجاتا ہی تو کچھ معنی نہین کہ اسکے سواے دوسری چیز کی شرط کیجاوے

ف - جیسے نمک وپھٹکری وغیرہ - وما یطہر جلدہ بالدباغ یطہر بالذکاۃ - اور جو جانور کہ پاک ہوجاتی ہی اُسکی کھال دباغت

کرنے سے تو وہ پاک ہوجاتی ہی ذکوۃ سے - ف - یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو لائق ذبح ہی پس مجوسی کا ذبح

کرنا اُسکو پاک نہ کریگا اور ذبح کرنا اپنے محل مین ہو یعنی جہان ذبح کرنا چاہیے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو - ع - یہی اکثر کتب مین شرط

ہی - المنح - ظاہرا یہ قید ذبح اختیاری مین ہی اور جو اونٹ مثلاً بدک گیا تو اُسکے ذبح کا جو طریقہ ہی وہ کافی ہی اسمین محل وغیر محل

یکسان ہی - م - لانہ یعمل عمل الدباغ فی ازالۃ الرطوبات النجسۃ - کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہی اس بارہ مین کہ

نجس رطوبات کو زائل کردیتا ہی - وکذلک یطہر لحمہ - اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہی - ف -

تمام اجزاء کو پاک کرتا ہی سواے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہی البدائع - اور جو کھالین مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافرون

کے دیس سے لائی جاتی ہین اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئین تو پاک ہین اور نجس چیز سے دباغت کی گئین تو نجس ہین

اور اگر شک ہی تو دھونا افضل ہی - و - مین کہتا ہون کہ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ

فرمایا - وہو الصحیح وان لم یکن ماکولا - اور یہی مذہب صحیح ہی اگرچہ وہ جانور ایسا نہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہی - ف - یعنی غیر ماکول

بھی پاک ہوتا ہی یہ تنبیہ ہی کہ اگر کھانے کے جانورون مین ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہی کہ ذبح شرعیہ ہو - م - اور

مفید مین کہا کہ یہی صحیح ہی و فائدہ خلاف یہ کہ اگر قدر درم سے زائد مثلاً ذبح کیے ہوے شیر کا گوشت نماز مین ساتھ ہو تو اس قول کے

سی کو ہمارے

وہ قاضیخان نے لیا اور خلاصہ مین [illegible] ہو - اور اسی کو شارحین نے

[illegible]نجس ہو اور اسکی نجاست بوجہ مین گوشت کے ہو - لیکن اسپر لازم آتا ہو کہ ان جانورون کی کھال بھی با

[illegible]رشت طاہر - اور انھون نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہو پاک نہین ہوتا لیکن کھال اسوجہ سے پاک

کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہو جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہین ملنے دیتی ہو

رہ گیا کہ یہ بات ایک موہوم ہو اور اگر مانی جاوے تو ہم پوچھتے ہین کہ وہ جھلی پاک ہو یا نجس ہو پھر جب تم گوشت

[illegible]ر دیگر اس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہین ہو سکتی ہو تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہو تو یہ بھی

[illegible]ی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہو تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس نہوا

[illegible]ت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہوگیا اور یہی امام مالک کا قول ہو - یہ توجیہ قوی ہو اور تمام رطوبات

[illegible]سا ات سے اسی جلد کے ساتھ ہو بس تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانورون کا کھانا حلال نہین کیا گیا تو انکا خون سائل نجس ہو کھا

[illegible]ر لعاب اسی خون سے متولد ہو تو لعاب و جھوٹا نجس ہو برخلاف گوشت کے کہ وہ عضو دیگر ہو پس اگر جانور خود مر اکہ خون نجس

[illegible]ت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہو جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہو اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا تو گوشت رہگیا وہ

[illegible] جانورون کا پاک ہو سوا اسی بات کے کہ حکم تعبدی ہو اللہ تعالی نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی

[illegible]ین لازم نہین کہ وہ نجس ہو واللہ تعالی اعلم - اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہین پاک ہوتا اور اسی پر فتوی دیا

[illegible] اگرچہ محیط مین لکھا کہ اسکے پاک ہونے پر فتوی دیا گیا ہو - د - لیکن اصح واليق بفتوی یہی ہو کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت

[illegible]ت کا قاعدہ بنا کر اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہو اور یہ ضرور نہین کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی

[illegible]نجس ہو اور یہ بھی لازم نہین کہ جو گوشت نہ کھایا جاوے وہ نجس ہی ہو اور فتح القدیر مین خلاصہ سے لکھا کہ اگر پرند باز ذبح کیا ہوا یا

[illegible]ب ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوے نماز جائز ہو اور یہی حکم ہو ایسے جانور کا ہو جسکا جھوٹا نجس نہو - اور اعتراض کیا

[illegible]ہ باز وغیرہ کے جھوٹے نجس نہونے کا سبب انکے گوشت کی طہارت نہین بلکہ لعاب پانی مین نہین ملتا ہو بخلاف درندون

[illegible]نے کے اور بلی وچوہے وغیرہ مین بوجہ ضرورت مخالطت کے نجاست ساقط کی گئی ہو - ف - اور حق یہ کہ جھوٹے ولعاب

[illegible]ست اس خون نجس سے ہو نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہین مگر جبکہ یہ خون اس

[illegible] مین مخلوط رہے باین طور کہ خود مر جاوے واللہ تعالی اعلم - اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے لکھا کہ درندون کا گوشت ذبح

[illegible]ے پاک نہین ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہو یہی صحیح ہو بخلاف باز وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہو - لیکن یہ مشکل ہو اسواسطے

[illegible] جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہین کہ انکا گوشت پاک ہو بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی مین نہین ملتا ہو - من الفتح

[illegible] جو شخص درندون کا گوشت ذبح سے پاک نہین کہتا اسکو لازم کہ باز کے مانند پرندون کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ

[illegible] ہو - م - المسئلہ - وشعر المیتۃ وعظمہا طاہر - مردار کے بال و اسکی ہڈی پاک ہو - ف - یعنی سوا سور کے بھی

[illegible]ہو - د - اور یہی حکم پٹھے و کھر و سم و سینگ و بال و اون و پر و ناخن وچونچ الاختیار - بلکہ ہر ایسی چیز جسمین حیات

[illegible]ین کیا ہو اسمین ہمارے اصحاب مین خلاف نہین ہو - معف - جمیع اجزاء جنمین خون نہین اگر سخت ہون اور عصب یعنی پٹھے

[illegible] روایت مین پاک و ایک مین نجس ہین - مع - وقال الشافعی نجس لانہ من اجزاء المیتۃ - اور امام شافعی رح نے

[illegible] نجس ہین کیونکہ یہ مردار کے اجزاء مین سے ہین - ف - قاضی ابو الطیب شافعی نے لکھا کہ بال و اون وہڈی و سم

فلا یحلہا الموت ا

مین آنکے کاٹے جانے [illegible] نہین ہوتا تو یہ بات بھی [illegible] دلیل نہ کریگی اسواسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے بلکہ

یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہی اور موت ایک وجودی چیز ہی بقولہ تعالی خلق الموت والحیوۃ

حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہین ہوتا - اور مجھے معلوم ہوگیا کہ اختلاف علماے شافعیہ سے درحقیقت اس بات

کہ ان چیزون مین حیات حلول کرتی ہی یا نہین تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہی پس یہ چیزین نجس ہین اور ہمارے نزدیک

تو پاک ہین - اور منقول دلائل مین سے اول تو قولہ تعالی ومن اصوافہا واوبارہا واشعارہا اثاثا ومتاعا الی حین - یہ اللہ تعالی نے

امتنان عام ہی تو نجس چیز سے نہوگا - دوم حدیث ازانجملہ مولاۃ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا - انما حرم اکلہا - خال اسکا کھانا

حرام ہی کما فی الصحیحین - اور دوسری روایتہا مین ہی کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہی اور تم کو اجازت دی گئی اسکی کھال مین

دارقطنی رح نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ مردار مین سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فقط اسکا گوشت حرام کیا ہی

رہی کھال و بال و صوف تو اسکا مضائقہ نہین ہی - کہا کہ عبد الجبار بن مسلم راوی ضعیف ہی - اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن حبان نے

ثقات مین لکھا ہی تو حدیث درجہ حسن سے کم نہوگی - ازانجملہ ثوبان رح سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ

کے واسطے ایک قلادہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن عاج کے خریدے - رواہ ابو داؤد والطبرانی وابن عدی ومحمد بن ہارون

جوہری رح نے کہا کہ عاج ہاتھی دانت اور یہی عباب مین ہی - ازہری رح نے کہا کہ اس حدیث مین یہ مراد نہین ہی بلکہ عاج سے ذبل

مراد ہی و سلحفاۃ بحری کی پشت ہی عباب مین لکھا کہ اس سے کنگن و انگشتیان بنائی جاتی ہین - امام الحرمین نے کہا کہ اگر ماکول اللحم

زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لئے تو اجماع ہی کہ وہ پاک ہی ع - اگر مردار کی ہڈی پانی مین گرے اور اسپر گوشت

یا چکنائی ہی تو نجس کریگی ورنہ نہین معراج الدرایہ - مردار کا پٹھہ اور مردار کے تھنون کا دودھ امام اعظم رح کے نزدیک پاک ہین

محیط السرخسی - سوا جانور کا پٹھہ بالاتفاق پاک ہی ط - اگر نماز پڑھی اور اسکی گردن مین قلادہ جسمین کتے یا بھیڑیے کے دانت ہین

تو نماز جائز ہی اور بعد رد بہم سے زائد سانپ کی کھال ہو تو نہین جائز ہی اگرچہ ذبح کیے ہوے کی ہو کیونکہ قابل دباغت نہین ہی اور اگر زندہ

سانپ ہو تو جائز ہی - سانپ کی کینچلی مین دو روایتین ہین اور حلوانی رح نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہی ع - یہی اصح ہی ف - زندہ

مرغی کا انڈا اس سے نکل کر پانی مین گرا تو کہا گیا کہ اگر خشک ہو تو کسی حال مین پانی کو فاسد نہ کریگا جب تک معلوم نہو کہ اسپر نجاست

ہی کیونکہ مخرج کی رطوبت کچھ نجس نہین ہی لیکن اتقان نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہی حتی کہ منی مل کر جھاڑنے سے پاک ہوجاتی ہی ذخیرہ

مین ہی کہ کتے کے دانت پاک ہین اگر خشک ہون - خون شہید جب تک اسکے بدن پر ہی پاک ہی اسکے ساتھ اسپر نماز پڑھین اور جب

جدا ہوا تو نجس ہی میت کے منہ سے جو پانی بہے کہا گیا کہ نجس ہی اور سوتے آدمی کے منھ کا پانی امام اعظم و محمد کے نزدیک پاک ہی

اور اسی پر فتوی ہی - نافہ مشک اصح یہ کہ ہر حال مین پاک ہی اور اگر ذبح کیے ہوے سے نافہ نکلا تو بلا خلاف ہر حال مین پاک ہی

مرارہ ہر جانور کا مانند اسکے پیشاب کے ہی ع - شاید مرارہ سے مراد مثانہ ہو واللہ اعلم - المسئلۃ وشعر الانسان وعظمہ طاہر

اور انسان کے بال و اسکی ہڈی پاک ہی یہی صحیح ہی ع ہ - وقال الشافعی نجس لانہ لاینتفع بہ ولا یجوز بیعہ - اور امام شافعی

نے کہا کہ آدمی کے بال و ہڈی نجس ہی کیونکہ اس سے انتفاع نہین لیا جاتا اور اسکی بیع نہین جائز ہی - ف - مزنی رح نے شافعی رح

سے روایت کی کہ انھون نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور حلیہ مین ہی کہ اصح دو قول مین سے یہ کہ آدمی موت سے

نجس نہین ہوتا تو اسکے بال پاک ہین - ولنا ان حرمۃ الانتفاع والبیع لکرامتہ فلا یدل علی نجاستہ - اور ہماری دلیل یہ ہی

کہ انتفاع و بیع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت کے ہی تو یہ دلیل اسکی نجاست پر نہوگی - ف - اور یہ اسوقت ہی کہ آدمی

ی خراب کریگا اور اگر ناخن گر [illegible] ت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب مین اسکا
مین اختلاف ہر بدائع مین ہر [illegible] یہ التاتارخانیہ مین ہر [illegible] سے کچھ چھپا ہو اگرچہ قدر درم سے زائد ہو
سا ہو تو نماز اسی کی درست ہر جیسا کہ وہ جزو ہر اسکا پانی مین اگر ناخن کی قدر [illegible] وہ خراب ہوا ۔ ط ۔ زباد جو ایک قسم کی بلی کا پسینا
بو دار اسکے دم کے پاس جمع ہو جاتا ہر پاک ہر اور عنبر بھی پاک ہر ۔ مل ۔ جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے انکا پیشاب
است خفیفہ نجس ہر ۔ ت ۔ حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر المذہب مین منع ہر کما فی رضاع البحر اور ایک قول مین اجازت ہر جبکہ
اسمین شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو خوف ہلاک مین شراب پینا روا ہر اور اسی پر فتوی ہر ۔ ت ۔ اد
کوزہ ہوبیت کے کوزہ مین اسواسطے ٹپکا رہتا ہر کہ اس سے مشک مین سے پانی نکالین تو اس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہر جب تک
معلوم نہو کہ اسمین نجاست لگی ہر ۔ اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرا تو شرح الطحاوی مین ہر کہ وہ نجس
ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہر کہ وہ بلی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہر المحیط ۔ اور یہی مختار ہر الخلاصہ ۔ لیکن نہر الفائق مین قنیہ سے منقول
ہر کہ فتوی اسکے خلاف ہر یعنی نجس نہوگا کیونکہ اسکے پیشاب کر دینے مین شک ہر ۔ د ۔ کنوین کے حوض پر ایک درندہ گذرا اور
آدمی کا غالب گمان ہوا کہ اسنے اسمین سے پیا ہر تو نجس ہوا ورنہ نہین البحر ۔ اگر صحرا مین تھوڑا پانی پایا تو اس سے لینا وضو کرنا
جائز ہر اور اگر اسکا ہاتھ نجس ہو اور اسکے پاس ایسی چیز نہین جس سے بھر لیوے تو رومال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اس سے
ہاتھ پہ پانی بہا تو ہاتھ پاک ہو گیا التاتارخانیہ ۔ اگر اعضا کو رومال سے پونچھا کہ وہ کثیر ہو گیا یا اسکے اعضا سے پانی بقدر اکثر اسکے
کپڑون پر ٹپکا تو اس سے نماز جائز ہر کیونکہ آب مستعمل امام محمد کے نزدیک پاک ہر اور یہی مختار ہر اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہو
لیکن ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار یہان ساقط ہر البدائع ۔ آب مستعمل کا پینا مکروہ ہر الخلاصہ ۔ اگر آب قلیل بوجہ نجاست گرنے کے
نجس ہو گیا پس اگر اسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہو گئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام مین نہ لایا جاوے ورنہ جانورون کو پلا
اور اس سے مٹی گارا کرنا جائز ہر ولیکن اس مٹی سے مسجد کو نہ لیپے التاتارخانیہ ۔ آب جاری مین پیشاب کرنا مکروہ ہر الخلاصہ ۔
ٹھہرے پانی مین پیشاب کرنا مکروہ ہر یہی مختار ہر التاتارخانیہ ۔ ایک حوض مین شیرہ انگور بھرا ہر اسمین پیشاب پڑ گیا اگر وہ دہ در دہ
ہو تو وہ خراب نہوگا اور اگر اس سے کم ہو تو خراب ہوگا جیسے پانی کا حکم ہر الخلاصہ

فصل فی البیر ۔ فصل کنوین کے بیان مین ۔ چونکہ یہ بھی پانیون کے اندر داخل ہر لہذا انہین پانیون مین ذکر کیا اور چونکہ کنوون
کے احکام بہت ایسے ہین جو سابق سے بدلے ہوے ہین تو انکی علیحدہ فصل کر دی پس فرمایا ۔ **المسئلہ ۔ واذا وقعت فی البیر
نجاسۃ نزحت** ۔ اور جب پڑ جاوے کنوین مین کوئی نجاست یعنی سواے حیوان کے تو کنوان نزح کیا جاوے ۔ **ف** ۔
دراصل وہ نجاست جو مانند قطرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہر اگرچہ چوہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزح کیجاویگی
لیکن اسکا نزح کرنا اسی طرح کہ کنوان الیچا جاوے لہذا فرمایا ۔ **وکان نزح ما فیہا من الماء طہارۃ لہا** ۔ اور ہوگا الیچ دینا تمام
اس پانی کا جو کنوین مین ہر طہارت واسطے کنوین کے ۔ **ف** ۔ یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوین مین ہر
الیچ دینا اسکی طہارت ہر ۔ **باجماع السلف** ۔ بدلیل اجماع سلف کے ۔ **ف** ۔ یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی
سلف نے کنوین کی طہارت ہونے مین اسی پر اجماع کیا ہر کہ سب پانی نکالا جاوے ۔ **ومسائل البیر مبنیۃ علی اتباع الآثار
دون القیاس** ۔ اور کنوین کے مسائل اتباع آثار پر مبنی ہین نہ قیاس پر ۔ **ف** ۔ پس قیاس پر کوئی مقدار نہین نکالی جاوگی
واضح ہو کہ بیر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہو یعنی وسعت طول و عرض یا دور مین دہ در دہ نہو اور معتمد قول پر عمق کا اعتبار نہین

...یا بری کی اگر جین تو نجس ہے۔

...ہو۔ دم۔ لیکن ایک دو مینگنی سے ... ات نہین کیا پھر عدم فساد کا ...

...یاستہ فی الماء القلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہو کہ ایک دو سے بھی ...

...مین نجاست پڑنی۔ وجہ الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لہا رؤس حاجزۃ والمواشی

تبعر حولہا فیلقیہا الریح فیہا فجعل القلیل عفوا للضرورۃ ولا ضرورۃ فی الکثیر۔ استحسان کی وجہ یہ ہو کہ جنگلون کے کنوؤن کے منہ پر کوئی چیز روکنے والی نہین ہوتی ہو اور مواشی انکے گرد مینگنیان کرتی ہین یعنی جو پانی پلانے و دوپہر کو آرام دلانے کو وہان لائی جاتی ہین پس ان مینگنیون کو ہوا کنوین مین ڈالتی ہو تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر مین کوئی ضرورت نہین ہو

ف۔ پھر دو تک تو سب کے نزدیک قلیل ہین اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر ہین اور کہا گیا کہ پانی پر جو تہائی تک چھائی ہون ... کہا گیا کہ تہائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی نہ نکلے۔ امام مصنف نے کہا۔ والکثیر ما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ۔ اور کثیر وہ ہو کہ جسکو اسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول مین جو امام ابو حنیفہ سے مروی ہو۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رح ایسے مسائل مین جنمین تقدیر بمقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہین جسکے حق مین پیش آوے پس اگر وہ دیکھکر کثیر جانے تو کثیر ہو۔ ابن الہمام نے آب کثیر کی بحث مین لکھا کہ یہ ایسے امور مین سے نہین جنمین عامی کو مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود دیکھکر جانے تو کثیر ہو اسمین کوئی تقدیر لازمی نہین ہو۔ وعلیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہو۔

ف۔ بدائع و قاضیخان مین بھی کہا کہ یہی صحیح ہو۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول مینگنی سے خالی نہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ سرخسی مین ہو کہ یہی صحیح ہو۔ پھر امام سرخسی رح نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ مین لید اور ثوٹی مینگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ قلیل عفو ہو اور یہی اوجہ ہو انتہی اور امام خواہرزادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بلوی کی وجہ سے پوری ثوٹی برابر ہو۔ ف۔ لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہین درمیان تر و خشک کے۔ ف۔ یعنی اصح قول یہا اگرچہ اختلاف ہو۔ والصحیح والمنکسر۔ اور نہ ثابت و ٹوٹی مین۔ والروث والخثی والبعر۔ اور نہ لید و گوبر اور مینگنی مین ف۔ پس یہ سب یکسان ہین جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہوگا۔ لان الضرورۃ تشمل الکل۔ کیونکہ ضرورت تو سب کو شامل ہو۔ ف۔ جیسے ان کنوون کے گرد بکریان لانے کی ضرورت ہو ویسے ہی اونٹ و گھوڑے و گائین بھینسین بھی ضرورت سے لائی جاتی ہین اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہو۔ پھر کچھ جنگلون کے کنوون کی خصوصیت نہین بلکہ جو انکا مدار ضرورت پہ ہو گیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہین بلکہ ضرورت کی علت ہو لہذا ہندیہ مین نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہین جنگلون کے کنوون اور شہرون یعنی آبادیون کے کنوون کے درمیان التبیین۔ اور یہی صحیح ہو کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہرون مین بھی واقع ہوتی ہو جیسے حمامات مین اور رباطات مین محیط السرخسی۔ وفی شاۃ تبعر فی المحلب بعرۃ او بعرتین۔ اور ایسی صورت مین کہ بکری نے مینگنی کر دی محلب مین یعنی دودھنی کے برتن مین بیچ سیاقت دوہنے کے م۔ ایک یا دو مینگنیان۔ قالوا ترمی البعرۃ ویشرب اللبن لمکان الضرورۃ۔ مشائخ نے کہا کہ مینگنی پھینک دیجاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے۔

ف۔ حاصل یہ کہ بکریون کی عادت ہوتی ہو کہ وقت دوہنے کے مینگنی کرتی ہین تو اگر برتن جسمین دوہا جاتا ہو بکری نے مینگنی کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ مین سے مینگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م۔ لیکن مبسوط شیخ الاسلام مین ہو کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر چھوڑے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو ع۔ عنایہ۔ و۔ مین کہتا ہون کہ محلب کی یہی معنی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئین م۔ اور سوائے اسوقت کے عفو نہین ہو۔ انتہی

ومعفو ہوگی - وعن ابی حنیفۃ ... برتن - اور امام ابوحنیفہ رح سے روایت
پانی کے حق مین مانند کنوین کے ہو - ... ظاہر ... دودہ ... کی صورت مین اور اس روایت پر برتن
مین پہر اگر تو لید دگوبر کو شامل نہین اور قلیل بہی ایک دونک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اسی
بیان کرے - مع - دودہ کی قید اتفاقی ہو کیونکہ اس سے زیادہ مین بہی یہی حکم ہو جیسا کہ فیض وغیرہ مین مذکور ہو - د
ظاہر کلام امام مصنف رح ہو واللہ اعلم - م - اگر دودہ مین مینگنی گرے اور اسی وقت نکالے کہ رنگ آگیا یا دیر مین نکالے
جائز ہو الفتح - اور برتن مین قلیل معفو ہونے پر دلیل یہ کہ حدیث مین ہو کہ گہی مین چوہا مرگیا تو اگر جما ہوا ہو تو چوہا اور آسکے
گہی نکال پہینکو اور اگر پتلا ہو تو آسکے پاس نہ جاؤ - منہ - فان وقع فیہا خرء الحمام او العصفور لا یفسدہ - پہر اگر
کنوین مین کبوترون یا گوریون کی بیٹ گرے تو کنوین کو خراب نہین کریگی - خلافا للشافعی - اسمین شافعی رح نے ہم سے
خلاف کیا ہو یعنی نجس کہا ہو - لہ انہ استحال الی نتن وفساد فاشبہ خرء الدجاجۃ - امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ یہ بیٹ متغیر
ہو کر بدبو و فساد ہو گئی ہو تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی - ف - حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت
ہو جانا دو طرح کا ہوتا ہو ایک یہ کہ دودہ کی شکل مین ہو کر تہنون سے نکلے اور دوم یہ کہ بیٹ کی طرح بدبو و فساد کی طرف بدلے تو یہ
مانند مرغی کے بیٹ کے نجس ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہو - ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد
مع ورود الامر بتطہیرہا - اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدون مین کبوترون کے رکھنے پر اجماع کیا
باوجودیکہ مسجدون کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہو - ف - اجماع سے مراد اجماع عملی ہو - اقتناء کوئی چیز ذخیرہ کرنا و پالنا - تو یہان
مراد یہ کہ کبوترون کو مسجد مین رہنے دیتے تھے چنانچہ مسجد الحرام مین کبوترون کا اجتماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم مین سے
کسی نے انکار نہین کیا حالانکہ کبوترون سے جو بیٹ ہوتی ہو آسکو سب جانتے تھے اور مسجدون کے پاک رکھنے کا حکم حدیث عائشہ
مین وارد ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گہرون مین مسجدین بنانے و آنکے پاکیزہ و ستہرا رکھنے کا حکم دیا ہو - رواہ ابن حبان
و ابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ہو - اور گوریا کی بیٹ بدرجۂ اولی پاک ہو - مع - واستحالۃ
لا الی نتن رائحۃ - اور استحالہ اس بیٹ کا بدبو کی طرف نہین ہو - ف - یعنی فاحش بدتر بدبو نہین ہو - الہدایہ - تو مرغی کی
بیٹ کے مانند نہین ہوئی - فاشبہ الحمأۃ - تو مشابہ پانی کی تہ کی سیاہ مٹی کے ہو - ف - یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہو جیسے امام شافعی
کے نزدیک منی کے استحالہ مین بدبو ہوتی ہو حالانکہ امام شافعی آسکو پاک کہتے ہین تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و گوریا مین ہو - نہایہ
اور یہی حکم اصح قول مین شکاری پرندون کی بیٹ کا بہی ہو کیونکہ آنسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہو - اور چوہے کے پیشاب سے
کنوان اچہا کہ لازم نہین یہی اصح ہو کمانی الفیض - و مترجم کہتا ہو کہ چوہے کا پیشاب نجس ہو - م - سوئی کے ناکہ برابر چہوٹی چہوٹی چہینٹین
پیشاب کی یا نجس غبار کنوین مین گرے سے آسکا پانی آلیچنا لازم نہین ہو کیونکہ دونون معفو ہین - ت - وہ چمگادڑ کا پیشاب و آسکی
بیٹ پانی و کپڑے کو خراب نہین کرتی ہو تاضیخان - پہر جن جانورون کا گوشت کہایا جاتا ہو اور آنکے پیشاب مین نجاست
غلیظہ یا پاک ہونے مین اختلاف ہو آسکا ذکر کیا بقولہ - فان بالت فیہا شاۃ نزح الماء کلہ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف
پہر اگر کنوین مین بکری نے پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے - ف - تب پاک ہوگا
تو کنوین کے حق مین نجاست خفیفہ سے بہی کل نکالنا لازم ہو - وقال محمد رح لا ینزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من
ان یکون طہورا - اور امام محمد رح نے کہا کہ کچھ پانی نکالنا نہین واجب ہو لیکن جب یہ پیشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

ہے اور ان دونوں اماموں ... ان اس ...

کے نزدیک نجس ہے ... ابن رح کے نزدیک اس ... دونوں میں ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک نجس ہوگا لیکن جبکہ
پیشاب اب مطلق نہیں ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی طہارت کرنے والا نہیں رہیگا اور جب مساوی ہو تو احتیاطاً
طہور ہم ۔ لہذان النبی علیہ السلام امر العرنیین لیشربوا ابوال الابل والبانہا ۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے عرنیوں کو اونٹ کے پیشاب اور دودھ پینے کا حکم کیا ۔ ف ۔ جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوے اور مدینہ کی
آب وہوا سے بیمار پڑ گئے تھے ۔ عرینہ بضم و فتح ایک قبیلہ ہے اور اسکی طرف نسبت تخفیفاً عرنی کہتے ہیں اور جمع عرنیین ہے ۔ اور
حدیث میں طول قصہ ہے ۔ اس حدیث کو صحیحین و باقی چاروں سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ میں برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو آپ اسکے پینے کا حکم نہ فرماتے ۔ اگر اعتراض ہو کہ شاید
ضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس میں شفاء نہیں ہے چنانچہ بخاری رح نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کے حق میں فرمایا کہ وہ داء ہے نہ شفاء ۔ اور ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ نہیں ہے اللہ تعالی کہ تمہاری
یا جو چیز حرام کی اسمیں شفاء رکھے ۔ رواہ الطحاوی ۔ مع ۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے ۔ ولا تتداووا بحرام
اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو ۔ اصل تو صحیحین میں ہے ۔ اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا لیس بدواء ولکنہ داء
یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے ۔ رواہ مسلم وابو داؤد والترمذی ۔ ابو ہریرہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا
ہر دوا ے خبیث سے جیسے زہر و آسکے مانند چیزوں سے ۔ رواہ ابو داؤد والترمذی ۔ اور خبیث نجس کو بھی شامل ہے م ۔ ولہما قولہ
علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ ۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب سے
کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی سے ہے ۔ ف ۔ یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رض ہے مگر ضعیف ہے اور انس رض کی حدیث سے بجاے استنزہوا
کے تنزہوا ۔ آیا یعنی تنزہ رکھو ۔ لیکن محفوظ مرسل گر ضعیف ہے اور باجود اسناد وہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر عذاب القبر من البول
یعنی اکثر قبر کا عذاب پیشاب سے ہے ۔ اور طبرانی و بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا ۔ وجہ استدلال اس حدیث سے
یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزاہ کا حکم کیا پیشاب سے ۔ من غیر فصل ۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے ۔ ف
یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزاہ واجب آیا ۔ علاوہ ازین البول
بالف لام سب قسم کے پیشاب کو عام ہے ۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا کہ تنزہوا عن الاقذار ۔ تو محاورہ لغت
ولیکن استنزہوا تو اکین لغت میں نہیں پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہوگا ۔ عینی رح نے جواب دیا
کہ روایت حدیث میں تنزہوا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ۔ مع ۔ ولانہ یستحیل الی نتن وفساد فصار کبول ما لا یوکل لحمہ
اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجانب بدبو و فساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب
کے ہوگیا جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا ۔ ف ۔ پس نجس ٹھہرا ۔ وتاویل ما روی انہ عرف شفاءہم وحیا ۔ اور تاویل اس
حدیث کی جو امام محمد رح نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیوں کی شفاء از روے وحی کے معلوم کی ۔ ف
کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہے لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہیں ہو سکتی ہے
مترجم کہتا ہے کہ اسکا جواب عینی رح نے اوپر لکھا کہ حرام میں اللہ تعالی نے شفاء نہیں رکھی تو نجس پینے کا حکم نہیں ہو سکتا

کے نزدیک نجس ہے اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر نے اسکی نجاست پر اجماع نقل کیا - اور داؤد ظاہری کے نزدیک صغیر
پیشاب پاک ہے - باقی علماء کے نزدیک صغیر و کبیر برابر ہیں - مع - صغیر بچہ لڑکا ہو جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو اسکا پیشاب
ظاہر حدیث چندان نجس نہیں ہے اور لڑکی ہو تو نجس ہے مگر ہمارے ظاہر مذہب مین چھوٹا و بڑا برابر ہین - م - عینی رح نے کہا کہ جب
خر ماد کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا روا ہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہے تو شراب سے بدرجہ اولی روا نہیں کیونکہ مسلمانون
کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سوا اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اسکی طہارت نقل کی - نووی رح
کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے - غزالی رح نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اسکے غلیظ نجس ہونے
حکم دیا جاوے اُس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے جسمین کتے نے منھ سے لعاب ڈالا - مین کہتا ہون کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع
منعقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اسمین مضر نہیں ہے اور ربیعہ رح سے اسکی روایت صحیح نہیں ہے - مع - اب رہا پانی
مین جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور بغیر خون والے کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا یہی
جانور ہے جسمین خون ہو یعنی آبی نہیں کہ پانی مین رہتا اور وہین انڈے بچے دیتا ہو تو جب خون کا جانور اسمین مرا تو دو حال ہین
یا تو پھولنے پھٹنے سے پہلے نکالا ہے یا بعد پھولنے یا پھٹنے کے نکالا ہے یا باہر مرا اور اسمین ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے احکام
ہین چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ - المسئلۃ - وان ماتت فیہا فارۃ - اور اگر کنوین مین چوہا مرا - ف - یا باہر مرا
اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرا اور زخمی خون لتھڑا اسمین ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہے کہ کل پانی کھینچا جاوے اگرچہ
خالی چوہے کی دم ہو بغیر موم لگے - اور مسئلہ مذکور کا حکم اسی صورت مین کہ چوہا کنوین مین مرا - او عصفورۃ - یا کنجشک یعنی گوریا چڑی
او سودانیۃ - یا اسمین جھینگا مرا - او صعوۃ - یا اسمین ممولا مرا - او سام ابرص - یا بڑی چھپکلی مری - ف - ظاہرا یہ گرگٹ ہے
نزح منہا عشرون دلوا - تو واجب ہے کہ کنوین سے دو دہائی (۲۰) بیست ڈول نکالے جاوین - ف - یعنی جب بڑا ڈول ہو
الی ثلثین - تین دہائی (۳۰) سے ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو - بحسب کبر الدلو وصغرہا - یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و
چھوٹائی کے ہے - ف - یعنی بڑے ڈول ۲۰ - اور چھوٹے ۳۰ - ہین - و علی ہذا یہ دونون واجب ہین ولیکن آئندہ امام مصنف رح
نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہین اور (۳۰) مستحب ہین - بالجملہ چوہے و اسکے ساتھ والے مذکور جانورون کے کنوین مین مرجانے
پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاوین یعنی بعد اخراج الفارۃ - یعنی چوہا وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد ڈول
کی نکالی جاوے - ف - اور چوہا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہے - التبیین یہ اسوقت کہ چوہا ابھی تک پھولا
پھٹا نہو - المحیط - اور کچھ فرق نہیں کہ چوہا کنوین مین مرے یا باہر مر کر اسمین ڈالا جاوے اور یہی باقیون کا حکم ہے - البحر - یہ مقید ہے کہ چوہے
کے منھ سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ آویگا - م - اور اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوین مین ڈالی گئی تو سب پانی
نکالا جاوے - اور اگر کٹاو کی جگہ موم لگا ہو تو فقط اسی قدر واجب ہے جو مسلم چوہے مین واجب ہے - الجوہرہ - اور اگر اسمین بڑی چڑی
گر کر مری تو بھی ایک روایت مین (۲۰) سے (۳۰) تک ہے اور سام ابرص مین (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے - قاضیخان - بڑا ڈول جسمین دس
رطل آوے ذکرہ الامام اسبیجابی رح اور کہا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو - اور اگر بڑے برس سے ایکبار بقدر (۲۰) کے نکال دیا
تو جائز ہے - مع - پھر جب یہان قیاس کو دخل نہیں تو یہ حکم کس دلیل سے ہے امام مصنف رح نے کہا - لحدیث انس انہ قال فی
الفارۃ اذا ماتت فی البئر واخرجت من ساعتہا ینزح منہا عشرون دلوا - بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ
کے کہ انھون نے ایسے چوہے کی صورت مین جو کنوین مین گر کر مرا اور اسی وقت نکالا گیا فرمایا کہ کنوین مین سے (۲۰) ڈول
نکالے جاوین - ف - مشائخ نے کہا کہ ہمارے تصور نظر سے اس روایت کا پتہ ہمکو نہین ملا - ف - والعصفورۃ ونحوہا

الفارۃ فی البئر فاخرجت حلمیا - اور عصفورہ و اسکے مانند جانور جو چوہے کے برابر ہین تو انھون نے بھی چوہے کا
بیان - ف - اعتراض ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رض پر مبنی ہین نہ بر قیاس کیونکہ جواجاب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اسپر تفریع
ممکن ہے کمافی المستصفی والمختارہ اور اول جواب یہ کہ قیاس نہین بلکہ بطریق دلالۃ النص ہے - ثم العشرون بطریق الایجاب
والثلثون بطریق الاستحباب - پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہین اور (۳۰) مستحب ہین - ف - کیونکہ
روایات مختلف ہین تو اسی طرح توفیق دی گئی - فان ماتت فیھا حمامۃ او نحوھا - پھر اگر مرا کنوین مین کبوتر یا اسکے مانند
کالدجاجۃ والسنور - جیسے مرغی و بلی - نزح منھا ما بین اربعین دلوا الی ستین - تو نکالے جاوین کنوین سے (۴۰) ڈول
(۶۰) ڈول تک - وفی الجامع الصغیر اربعون او خمسون - اور جامع صغیر مین امام محمد رح نے روایت کی کہ چالیس یا پچاس
ڈول - وھو الاظہر - اور یہی قول اظہر ہے - لما روی عن ابی سعید الخدری انہ قال فی الدجاجۃ اذا ماتت فی البئر ینزح
منھا اربعون دلوا - کیونکہ ابو سعید خدری رض سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت مین جو کنوین مین مرگئی تو اسمین سے
چالیس ڈول نکالے جاوین - ف - یعنی مرغی نکال کر - ہذا لبیان الایجاب - یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے
یعنی اسقدر واجب ہین - والخمسون بطریق الاستحباب - اور پچاس ڈول کا حکم بطور استحباب ہے - ف - چونکہ استحباب کیواسطے
یہ ہے کہ دس ڈول کافی ہین تو چالیس پر دس زیادتی استحباب کو کافی ہے لہذا پچاس کی روایت اظہر ہے - ثم المعتبر فی کل بئر دلوھا
الذی یستقی بہ منھا - پھر معتبر ہر کنوین کے پاک کرنے مین اسی کنوین کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنوین سے پانی نکالا جاتا ہے -
ف - کیونکہ پاک کرنے مین دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل ہے لہذا حرج پیدا کریگا - م - وقیل دلو یسع فیہ صاع - اور ضعیف قول
یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جسمین ایک صاع پانی آتا ہے - ولو نزح منھا بدلو عظیم مرۃ مقدار عشرین دلوا جاز لحصول المقصود -
اور اگر کنوین مین سے بڑی چرس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار مین نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا - ف -
آثار جو یہان وارد ہین مختلف ہین بعض مین کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتون پر محمول ہے کہ جب پھول کر پھٹ
گیا تو کل ورنہ تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ طحاوی نے حضرت علی رض سے روایت کی جبکہ چوہا کنوین مین گر کر مرا فرمایا کہ کل پانی نکالا جاوے
اسنادہ صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رض سے معلوم ہوتا ہے کہ چوہا منقطع یعنی ٹکڑے ہوگیا تھا - ابراہیم نخعی سے کلان
چوہے یا بلی مین فرمایا چالیس ڈول نکالے - اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی - اور چوہے مین بھی بقدر
چالیس فرمایا - شعبی سے پرند و بلی و اسکے مانند مین چالیس ڈول مروی ہے شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور
طبرانی رح نے اسکو حماد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ مین روایت کیا - اور ابن ابی شیبہ رح نے حسن بصری و ابن عباس سے
چوہے کی صورت مین چالیس روایت کی - اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علما نے (۲۰) کو لیکر
اسکے نصف بطور استحباب زیادہ کیا - منیع حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ امام رح نے پانچ درجے کیے ہیں چلمہ یعنی
بکری و بکری اور چوہے کے بچہ و اسکے مانند مین دس ڈول - اور چوہے و گرگٹ یا واسکے مانند مین (۲۰) ڈول - اور کبوتر و فاختہ و اسکے
مانند مین (۳۰) اور مرغی و بلی و اسکے مانند مین چالیس - اور آدمی و بکری و اسکے مانند مین کنوین کا تمام پانی نکالا جاوے - یہ مبسوط
و محیط و بدائع و ینابیع مین مذکور ہے - و شاة بمنزلہ بلی کے ہے قاضیخان - جو جانور کہ چوہے و مرغی کے درمیان ہو وہ بمنزلہ چوہے کے
ہے اور جو مرغی و بکری کے درمیان ہو وہ بمنزلہ مرغی کے ہے یہی ظاہر الروایہ ہے تاتارخانیہ - اور یون ہی ہمیشہ اسکا حکم جو بڑے کا
ہے کما فی الجوہرہ - جسقدر پانی کنوین سے نکالنا واجب ہے اگر اسقدر نہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اسمین پانی آوے
تو پھر نکالنا واجب نہین ہے - الفتح - امام ابو یوسف سے ہے کہ چار چوہے مانند ایک چوہے کے اور پانچ سے نو تک بمنزلہ مرغی کے
[illegible]

امام محمد کے نزدیک دو چوہے بھی (۳۰) اور تین مین (۴۰) ہے۔ د۔ اگر دو بلیان ہون تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے
بلی کے ساتھ ایک چوہا ہو تو مثل ایک بلی گرنے کے ہے چنانچہ تجنیس مین ہے۔ الفتح۔ ظاہر اًدو چوہے ہون تو بھی یہی حکم ہے۔ م
سے پانچ تک بمنزلہ بلی کے اور چھ ہوئے تو مثل بکری کے ہین یہی ظاہر مذہب ہے۔ د۔ اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے مین
(۲۰) مین اور بلی وچھوٹی مرغی جسکی چونچ اُسکے پنجون تک پہونچتی ہے (۴۰) ڈول مستحب ہین کیونکہ ان جانورون کا جھوٹا مکروہ
اور سا اگر مرغی چھوٹی ہو تو کچھ نہیں یہ سب ظاہر الروایہ ہے المحیط۔ و د۔ ہر مقام استحباب مین دس ڈول سے کم نہ کہا جائیگا تصریح
کردی ہے۔ م۔ اگر چوہا مجروح ہو یا اُسکی دُم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرجاوے
اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کذا فی الجوہرہ لیکن نہر الفائق مین مجتبی سے ہے کہ فتوی اُسکے خلاف ہے کیونکہ
شک ہے۔ د۔ چونکہ غالباً یہ جانور پیشاب کرتے ہین تو غالب کو کلیہ لیکر حکم دیا اور یہی اصح ہے۔ م۔ المسئلہ۔ وان ماتت فیہا شاۃ
او کلب نزح جمیع ما فیہا من الماء۔ اگر کنوین مین بکری یا آدمی یا کتا مرا تو جو کچھ اُسمین پانی ہے سب نکالا جاوے۔ ف۔ کتے
مرنا شرط نہیں بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یونہی ہر جانور جسکا جھوٹا نجس ہے یا مشکوک ہے یہی حکم
اور اگر مکروہ ہو تو ایک روایت مین نزح مستحب ہے۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گرے تو کل نکالا جاوے
بخلاف قول امام محمد کے ہے۔ اگر جانور مانند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ نجس العین نہیں اور نہ اُسپر نجاست اور نہ اُسنے منہ پانی مین
ڈالا تو صحیح یہ کہ پانی نجس نہوگا۔ التبیین۔ مگر دس ڈول واسطے تسکین قلب کے مستحب ہین قاضیخان اور صحیح یہ کہ کتا نجس العین نہیں ہے
التبیین۔ اسی طرح جملہ درندے جانور و پرندے شکاری جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے جب زندہ نکل آوین و منہ نہ ڈالا ہو تو کنوان
نجس نہوگا محیط السرخسی۔ اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا نجس یا مشکوک ہو تو نزح واجب التبیین۔ وصحیح یہ کہ مشکوک مین
واجب نہیں۔ د۔ بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین
ہو اگرچہ منہ نہ ڈالے نزح واجب ہے التبیین۔ آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر جنب تھا تو نزح ہے۔ کافر میت
بعد غسل کے بھی نجس ہے الظہیریہ۔ مسلمان میت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہے اور بعد غسل کے نہیں اور یہی مختار ہے التاتارخانیہ۔ جو
بچہ پیدا ہوا اگر رو یا ہو تو بعد غسل کے مفسد نہیں اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شہید تھوڑے پانی مین گرا تو مفسد نہیں
مگر جبکہ خون بہے قاضیخان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبد اللہ بن الزبیر نے۔ افتیا بنزح
الماء کلہ حین ماتت زنجی فی بیر زمزم۔ دونون نے فتوی دیا تمام پانی نکالنے کا جبکہ بیر زمزم مین ایک زنگی گر کر مرا تھا۔
ف۔ دارقطنی نے فتوی ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل و ابن ابی شیبہ نے عطاء رح سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہے
اور طحاوی نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتوی متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ شیخ تقی الدین رح نے امام مین اُسکی صحت
اسناد کا اقرار کیا ہے اور کوئی جرح مسموع نہیں چنانچہ ابن الہمام و عینی رح نے موضح بیان کیا ہے پس انکار مکابرہ ہے۔ اور واضح ہو کہ روایت
مین ہے کہ کنوین مین ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت مین جانب حجر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق ونہر
وغیرہ مین کہا کہ کنوان عام ہے کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہر حال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہے اور اگر مٹکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ د۔ اور اگر
کنوین مین نجس لکڑی یا نجس کپڑا گرا جسکا نکالنا متعذر ہے اور وہ کنوین مین غائب ہو گیا تو نزح سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہوا
تو بالتبع اُس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیریہ۔ پھر کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ ڈول و رسی و چرخی و کنوین
کا گھڑا اور ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اسی کے مثل آفتابہ کی دستگی جبکہ آدمی کے ہاتھ مین نجاست تر ہو اور اُسنے دستگی
پکڑ کے پھر ہاتھ پر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہوا تو ساتھ ہی دستگی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ
ہے کہ محل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا شراب کا مٹکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ ڈول اسی کنوین کے

ہن فقط پاک ہو اور ان کے ... تون ... کے اس مین پاک ہو۔ پھر ان صورتون مین سے کسی صورت مین
نکالنا واجب نہین ہو کیونکہ آثار مین صرف پانی نکالنا مروی ہو واقع۔ جب ڈول ڈالنے مین آدھا ڈول نہ بھرے تو نزح پورا ہوگیا۔
ہزا پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین مین سوت سے پانی آگیا تو جسقدر نکالنا باقی تھا اسی قدر نکال ڈالنے یہی صحیح ہو
مسئلہ۔ فان انتفخ الحیوان فیہا۔ پھر اگر پھول گیا اسمین حیوان۔ ف۔ خواہ چوہا ہو یا بکری و آدمی ہو۔ او تفسخ
ٹ کر پاشیدہ ہوگیا۔ ف۔ یون ہی اگر اسکے بال گرگئے۔ ونزح جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اسمین موجود
ف۔ یعنی گرنے کے وقت جسقدر رہی۔ ابن کمال پاشا۔ صغر الحیوان او کبر لانتشار البلۃ فی اجزاء الماء۔ خواہ جانور صغیر ہو
ہو کیونکہ نجس تری تمام اجزاے آب مین پھیل گئی ہو۔ ف۔ ابن الہمام رح نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اسوقت ہو اکہ جانور اسمین
خواہ اسی وقت نکالا گیا یا پھول پھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکالا پس اگر نجس العین یا اسکے بدن پر کچھ نجاست ہو جو معلوم ہو تو
سب پانی نکالا جاوے اور نجاست معلوم اسواسطے کہا کہ فقہاء نے گاے و بکری وغیرہ مین کہا کہ زندہ نکلے تو کچھ نزح واجب
نہین ہو حالانکہ ظاہر یہ کہ پیشاب اسکی رانون پر لگا رہتا ہو لیکن محتمل ہو کہ گرنے سے پہلے ساقط ہوگئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہین
فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اسکے منہ پانی مین نہین ڈالا تو مضائقہ نہین ہو اور اگر منہ ڈالا تو نجس مین کل
نکالین اور یون ہی فقہاء کے کلمات در صورت مشکوک کے باہم متنافر ہین کہ کل نکالا جاوے۔ اور مشکوک کے طہور ہونے کا حکم
نہین تو کل نکالا جاوے بخلاف مکروہ کے کہ اسکی طہوریت سلب نہین ہو لہذا دس ڈول اسمین نکالنا مستحب ہو اور کہا گیا کہ (۲۰)
بنا بر احتیاط ولیکن مصنف رح نے تجنیس مین کہا کہ مشکوک مین کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطاً اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا
ہو اور کہا کہ حسن رح نے بواسطہ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہوجائیگا ولیکن یہ حکم
ظاہر الروایۃ کے خلاف ہو انتہی کلامہ۔ اور اگر ایسی ہڈی گرے جسپر چکنائی یا گوشت ہو تو کل پانی نکالا جاوے اور فقہاء نے کہا کہ اگر
کوئی ہڈی نجاست آلودہ ہوکر کنوین مین گرے اور اسکا نکالنا متعذر ہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہوجائیگی اور یہ بہتر کہ ہڈی
ہونے کے ہوگیا۔ اگر اینٹ کو نجاست پہونچی پھر وہ پانی مین گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہو۔ وان کانت
البئر معینۃ بحیث لا یمکن نزحہا اخرجوا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنوان چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اسکا سب
پانی نکال ڈالنا ممکن نہو تو اسمین جسقدر پانی وقت گرنے کے موجود تھا وہ نکال ڈالین۔ وطریق معرفتہ ان تحفر حفرۃ مثل
موضع الماء من البئر ویصب فیہا ما ینزح منہا الی ان تمتلی۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک
یہ کہ کنوین مین جہانتک پانی ہو اسکے مثل ایک گڑھا کھودا جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اسمین ڈالا جاوے
یہانتک کہ وہ گڑھا بھر جاوے۔ ف۔ یہ گڑھا کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہان پانی ہو اور عمق اسی قدر ہو جسقدر اندازہ سے پانی
ہو مثلاً گز ... کڑی یا بھاری پتھر باندھکر رسی سے پانی کا اندازہ کرین۔ او ترسل فیہا قصبۃ ویجعل لمبلغ الماء علامۃ۔ یا یہ طریقہ دوسرا
ہو کہ کنوین مین ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جہانتک پہونچا وہان نشان کردیا جاوے۔ ف۔ یا رسی کا سرا بھاری پتھر
باندھکر لٹکایا جاوے جب وہ تہ پر بیٹھ جاوے تو کھینچکر دیکھین کہ پانی رسی مین کہانتک پہونچا وہان داغ کردین۔ ثم ینزح منہا
عشر دلاء۔ پھر کنوین مین سے دس ڈول نکال کر پھینکدین۔ ف۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فینظر کم انتقص
پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین مین ڈالکر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی گھٹا۔ ف۔ یا دوسری رسی لٹکو کر اول کے نشان تک جانتک بھیگی ہو
اسکو اول رسی سے ملا کر ناپ لین اور دیکھین کہ پانی کسقدر کم ہوا۔ تو جسقدر کمی نرکل یا رسی مین معلوم ہو اس سے ظاہر ہوجائیگا فرض
کرو کہ چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہین اور ناپنے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۴۸) انگل ہو
تو ہر چار انگل کے حصہ اسمین (۱۲) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہین تو (۱۲) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاوین ۱۰۲

سو اسے دس لمی لے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دین - فینزح بقدر ما کان فیہا عشر دلاء - پس اتنا ہی نکالا جاوے اس شمار کے موافق
کے پہلے دس ڈول - ف - پس معلوم ہو گیا کہ جسقدر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا جلدی - د - وہذا
عن ابی یوسف - اور یہ دونون طریقہ ابو یوسف رح سے مروی ہین - ف - دوسرا طریقہ بہ نسبت اول کے اچھا ہے - وعن
محمد نزح مائتا دلو الی ثلث مائۃ فکانہ بنی قولہ علی ما شاہد فی بلدہ - اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ کنوین مین سے دوسو سے
تین سو تک ڈول نکالے جاوین پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر مین کنوون کا اندازہ دیکھا اُسی پر اپنا قول مبنی کیا ہے - ف -
اسمین اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہونا ضرور نہیں کیونکہ جہان کثرت سے پانی ہو تو اُسی تعداد مین کل پانی نہیں نکلیگا - و فتح القدیر
مین ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے اور یہ آسان ہے - وعن ابی حنیفۃ فی الجامع الصغیر فی مثلہ ینزح حتی یغلبہم الماء
اور جامع صغیر مین امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے نجس ہونے مین روایت ہے کہ یہانتک پانی نکالین کہ پانی انپر غالب آجاوے
ف - یعنی پانی انکو تھکا کر مغلوب کر دے - ولم یقدر الغلبۃ بشئی کما ہو دابہ - اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہیں
مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رح کا دستور ہے - ف - کہ وہ ایسی صورتون مین اُسی کی راے پر چھوڑتے ہین جو ایسے واقعہ مین
مبتلا ہو - اور مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ اپنی راے سے یہانتک نکالین کہ پانی کا گمان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت ہو سکے کہ
نکالنے نکالتے تھک جاوین اور پانی جوش مین ہو تو انکا مغلوب ہو جانا اُسکے لیے طہارت ہو گیا ولیکن یہ ایک نوع کی
تقدیر ہے مگر انکی عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے - ابتانی - طحاوی رح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض
سے روایت کی کہ جب کنوین مین جانور گرے تو اُسکو اُلیچ یہانتک کہ تجھپر پانی غالب آجاوے - اور ابن ابی شیبہ رح نے
اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب چوہا کنوین مین گرے یعنی مر جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالین یہانتک کہ اُنپر پانی
غالب ہو جاوے - عینی رح نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدر ہونا یہی ظاہر الروایۃ ہے - قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح سے صحیح روایت
یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے - اور امام اسبیجابی رح نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و فتاوی
قاضیخان مین مذکور ہے - مع - وقیل یؤخذ بقول رجلین یعنی عدلین - لہما بصارۃ فی امر الماء - اور کہا گیا دو مرد عادل
کا قول لیا جاوے جنکو پانی کے معاملہ مین بصارت ہو - ف - اگر وہ کہین کہ اسمین دوسو ڈول ہین تو اُسی قدر اور اگر
کہین کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دین - وہذا اشبہ بالفقہ - اور یہی قول اشبہ بفقہ ہے - ف - تو اسی قول
فتوی ہوگا لہذا در المختار مین نے نقل کیا کہ قیل بہ یفتی یعنی کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے - پس یہان دو قول مصحح ہین
اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ مین لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار - اور قول دوم
جسکو امام مصنف رح نے اشبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی و تبیین سے اصح نقل کیا ہے پھر منجملہ مسائل کے یہان
یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکال لنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اُسکا پانی دوسرے پاک کنوین مین ڈالا تو دوسرے
مین سے بھی (۲۰) نکال لنا واجب ہین اور اصل اسمین یہ ہے کہ دوسرا کنوان بھی اسی قدر سے پاک ہوگا جس قدر سے پہلا کنوان
پاک ہوتا جبکہ اسمین پہلا ڈول نکالا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین مین ڈالا ہو تو دوسرا کنوان (۱۹)
سے پاک ہوگا اور اگر دسوان ڈول ڈالا تو گیارہ سے پاک ہوگا یہی اصح ہے البدائع - اور اگر چوہا اول کنوین سے نکالکر دوسرے مین ڈالا تو اسمین سے
چوہا نکال کر (۲۰) نکال لنا واجب ہین السراج - اگر ایک سے (۲۰) نکال لنا اور دوسرے سے (۴۰) نکال لنا واجب ہون اور ایک کے
دوسرے مین ڈالے گئے تو چالیس نکال لنا واجب ہونگے - اصل یہ ہے کہ دونون مین سے جسقدر نکال لنا واجب ہے اگر برابر
ہو تو تداخل ہو کر اُسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم و بیش ہو تو کثیر مین قلیل داخل ہو جاویگا - وعلی ہذا اگر ایک سے
(۲۰) اور دوم سے (۴۰) واجب ہون اور دونون کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک مین ڈالے گئے تو اسمین سے

[illegible] دو سب [illegible] میں ڈال دیا گیا تو امام محمد نے
بین اور بعض مدول دعین جنہیں وہ ہو رہی واجب ہوا اور یہی اصح ہے محیط السرخسی - اور فتاوی میں ہے
پہلے میں سے ایک قطرہ کنوین میں ڈالا تو (ع م) واجب ہونگے السراج - اور اگر چوہا مشکے میں پھول کر پھٹ چکا ہو پھر اسکا
کنوین میں ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین - پانی کے کنوین کے پاس اگرچہ بچھ نجس یا کنواں نجس ہو تو جبتک
رنگ و بو و مزہ میں سے کوئی متغیر نہو پانی کا کنواں پاک ہے - اگرچہ گز بھر فرق ہو - المحیط اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی جسمین جانور مرا اُسکے نجس ہنجاست
کا حکم دیا جاوے - ش ر - المسئلۃ - وان وجدوا فی البئر فارۃ او غیرہا ولا یدری متی وقعت ولم تنتفخ اعادوا
صلوٰۃ یوم ولیلۃ اذا کانوا توضؤوا منہا - اور اگر لوگوں نے کنوین میں چوہا یا اور جانور مرا پایا اور یہ دریافت نہیں ہوتا
کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز پھولا نہیں تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نمازیں اعادہ کریں جبکہ اسی پانی سے وضو کر کے پڑھی
ہوں - وغسلوا کل شیٔ اصابہ ماؤہا - اور دھو ڈالیں ہر چیز جسکو اس کنوین کا پانی پہونچا ہو - ف - جیسے برتن وغیرہ کو
اسطرح دھوویں جسطرح اُسکے پاک کرنے کا حکم آویگا - غرضکہ ہر چیز جسکو یہ نجس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کریں
وان کانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوٰۃ ثلثۃ ایام ولیالیہا - اور اگر وہ جانور اس حالت میں ملا کہ پھول گیا
یا اس سے بڑھکر پاش پاش پھٹ گیا تو تین رات و دن کی نمازیں اعادہ کریں - ف - جسوقت سے پایا اُس سے پہلے کے
تین دن و اُنکی راتیں شمار کریں - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف مگر ظاہر الروایۃ
میں مذکور نہیں بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا ہے کما فی البدائع - اور پھولنا جانا ذکر کر کے پھٹ جانا بھی [illegible]
رہا کہ پھٹ جانے کی مدت اگرچہ پھولنے سے زیادہ ضرور ہے لیکن تین رات دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہیں ہے - مع
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے - وقالا - اور صاحبین نے بدلیل قیاس یوں کہا کہ لیس علیہم اعادۃ شیٔ حتی یتحققوا متی
وقعت - ان لوگوں پر کچھ اعادہ واجب نہیں یہانتک کہ انکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے - ف - پس اگر معلوم ہوگیا کسی
دلیل سے تو اُسی وقت سے اُسکے نجس ہونے اور اعادہ نماز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگرچہ زیادہ دن ہوں اور اگر کچھ متحقق نہوا
صرف گمان ہوا تو کچھ نہیں ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا مثلاً چیل ایسے مرے ہوئے چوہے کو لیکر آدھر سے اُڑی اور وہ
چھوٹ کر کنوین میں گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک نماز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگوں نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کر کے نماز
پڑھی ہے تو اب ایسی محتمل بات سے وہ نہ ٹوٹیگا - لان الیقین لا یزول بالشک - کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہیں ہوتا
ف - کیونکہ یقین جو اُسکی طہارت کا اول زمانہ میں تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کر کے زائل نہوگا
بلکہ اُسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو مثلاً متحقق ہو کہ فلان وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے - وصار کمن رای فی ثوبہ
نجاسۃ ولا یدری متی اصابتہ - اور یہ واقعہ ایسا ہوگیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اور یہ اُسکو دریافت
نہیں کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے - ف - تو اس صورت میں جب تک متحقق نہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب ہی لگی ہے اور
اصح قول میں اسپر اعادہ کچھ واجب نہیں ہے - کما ذکرہ الحاکم الشہید بدائع وع - کہا گیا کہ اسی قول پر فتوی دیا جاوے الدر
اور غایۃ البیان میں ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور فتاوی عتابیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور قاسم
بن قطلوبغا رح نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجح ہوئی النہر - جانور جبتک نہیں پھولا تو ایک رات
دن سے ناپاک صرف وضو و غسل کے حق میں ہے اور اس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتوں کو کھلا دیا جاوے - اور ما سوا
کے اور باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اُسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل میں ایک رات دن کا اور
رہنے میں اُسی وقت کا اعتبار پانی نجس ہونے کا بھی جب ہے کہ آنسے حدث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہوا اور اگر بدون حدث کے وضو یا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالاجماع اُسپر کچھ
دھونے کا لازم نہیں ہے الدر عن الجوہرہ۔ اگر اُسکے گرنے کا وقت متحقق ہو تو بالاجماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ سپوٹا ہوا
گوندھا گیا تو استحساناً در صورتیکہ وہ پھولا پھٹا ہے تو شروع تین روز سے اُسکا خمیر نہ کھایا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پھٹا ہے
دن سے نہ کھایا جاوے اسی کو امام ابوحنیفہ نے لیا ہے المبسوط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سببا ظاہرا وہو الوقوع فی الماء
اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی میں گرنا تو اسی سبب پر احالہ کیا جائیگا۔ ف
جب سبب مخفی ہو تو ظاہری سبب پر احالہ کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی میں ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور جب
نفس الامر میں اسکا مرنا مخفی ہے تو سبب ظاہری کا اعتبار کہ وہ پانی ہی میں مرا ہے واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا
ظاہری موجود ہے تو اس یقین کو چھوڑ کر اس احتمال کیطرف کہ شاید اور سبب سے مرکر پانی میں آیا ہو خلاف سے اعراض ہے۔ الا ان
الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُسکا پھول جانا اس امر کی دلیل ہے کہ دیر گذری اور ادنی مقدار
تین روز قطعی ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العہد فقدرناہ بیوم ولیلۃ
لان ما دون ذلک ساعات لا یمکن ضبطہا۔ اور پھولنا و پھٹنا جس صورت میں نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس
جتنے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساعتیں ہیں جنکا ضبط ممکن نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ جو مُردہ نے کپڑے
میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کرکے اُسپر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رح نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہیں ہے چنانچہ
کہا۔ واما مسئلۃ النجاسۃ فقد قال المعلی ہی علی الخلاف۔ اور رہا مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہیں چنانچہ معلی
بن منصور فقیہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فیقدر بالثلث فی
البالی وبیوم ولیلۃ فی الطری۔ تو کہنہ نجاست لگی ہوئی میں تین رات دن کی مقدار سے اور تازہ نجاست میں ایک رات دن
مقدار مقرر کیجائیگی۔ ف۔ حتی کہ اسی نجس کپڑے سے نمازیں پڑھی ہوں تو اعادہ کرے بقول امام رح۔ ولو سلم۔ اور اگر مان
لیا جاوے کہ اسمیں اختلاف نہیں ہے۔ فالثوب بمرأی عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر گاہ میں ہے۔ ف۔ اگر پہلے سے لگتی تو کب ہی کی معلوم
ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبئر غائبۃ عن بصرہ۔ اور کنواں اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف۔ اسمیں اسکو ابھی گرنا معلوم نہیں
بلکہ جب نکلا تو معلوم ہوا۔ فیفترقان۔ تو دونوں صورتوں میں افتراق ہو گیا۔ ف۔ پس وہ مسئلہ اس مسئلہ پر قیاس نہیں ہو سکتا
کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر میں ذکر کیا کہ جتنے اپنے کپڑے پر منی پائی تو سب سے پچھلی
نیند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے میں شک ہے کمافی المحیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ یقین ہو کیونکہ
وہ راہ میں لگ جاتا ہے بخلاف منی کے کمافی المحیط۔ اور اگر جبہ کھولا اور اسمیں خشک چوہا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر
جبہ میں سوراخ نہو تو جب سے اسمیں روئی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر چھید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ
میں ہے کمافی البدائع۔ مع۔ شخص غیر کے کنوین کا پانی نکال ڈالا پس وہ خشک ہو گیا تو نزح کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ
مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے بھرے مشک کے ساتھ کیا تو اُسپر لازم ہے کہ اُسکے واسطے بھر دے کیونکہ مالک
اسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنواں نجس ہو گیا اُسنے پانی جاری کر دیا مثلاً بایں طور کہ اُسکا منفذ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ تھوڑا
پانی نکل گیا تو کنواں پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا تو ایسا ہو گیا کہ حوض نجس ہو گیا اور اسمیں پانی
جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہوتے ہی پاک ہو گیا الفتح۔ کنوین سے پانی خارج
ہونا جاری ہوکر بذریعہ نل وغیرہ ممکن ہے اور اگر کنوین کا شمول رکیہ دلبغیر سوت کے گڑھے کو ہو تو زیادہ ظاہر ہے م۔ رکیہ مثل کنوین
کے ہے۔ در رکیہ وہ گڑھا جسمیں چرسا ہے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہیں تاکہ آسانی ہو م۔ مثلاً جسکا آدھے سے زیادہ زمین

زمین ہو یعنی ناپاک پانی جمع ہونے کے گڑھے اور نجس کی شور سے کنوئیں کے مانند ڈول نکالے جاویں - اگر ہر ڈول
خالی ہوگیا ہو وہ پورا ڈول نکال ہونے کو کافی ہو جسقدر نکالنا واجب تھا اگرچہ باقی زمین کے اندر جذب ہوگیا
تو یعنی کنواں پاک ہوگیا - و - اگر نہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک ہوگا اور اگر نہ سے خشک تھا تو اصح یہ ہے کہ
پھر پانی آنے سے ناپاک ہوجائیگا - انتہیٰ -

فصل - فی الآسار وغیرہا - یہ فصل اسار وغیرہ کے بیان میں ہے - ف - آسار جمع سور کی یعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف میں
جھوٹا ہے - اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے ولیکن کبھی جھوٹے میں لعاب ظاہر نہیں ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہے لہذا آسار
پر مدار رکھا - اور ابن الہمام رح نے کہا کہ محاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے - پھر امام مصنف رح نے آسار بلفظ جمع اسلئے
ذکر کیا کہ اسکے اقسام ہیں چنانچہ مبسوط و محیط و ینابیع و بدائع و تحفہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہیں اور امام اسبیجابی نے
کہا کہ پانچ قسم ہیں - اول جسکی طہارت بلا کراہت کے اتفاق ہے جیسے بنی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو
خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے - اور جیسے ماکول اللحم جانور اور
حسین خوار تھو جبکہ منہ پاک ہو - قسم دوم سور کا جھوٹا کہ باتفاق نجس ہے - قسم سوم نجس اور وہ درندے جانوروں سوائے پرندوں کا
جھوٹا - قسم چہارم مکروہ وہ بلی کا جھوٹا - قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و خچر کا جھوٹا - م ع - عرق یعنی پسینا - المسئلہ وعرق کل شئی معتبر
بسورہ - اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ - ف - اور مراد لعاب ہے ولیکن اوپر گذرا
کہ بوجہ مخفی ہونے کے مدار جھوٹے پیچھے ہوئے ہیں - اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل میں تفصیل کی ضرورت نہیں بلکہ لعاب کی تفصیل
کردیجاوے تو اسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے - اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ اسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کہاں
ہوا جواب یہ کہ پاک ہونے میں مشکوک نہیں بلکہ شک اسمیں ہے کہ اسکا جھوٹا پانی اس لائق رہتا ہے کہ اس سے طہارت کیجاوے یا نہیں اور
اس پر اتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہوا م ع - وعلی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی میں گرا تو پاک ہے مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا
ہو یا نہیں - بالجملہ یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے - لانہما یتولدان من لحمہ فاخذ احدہما حکم صاحبہ - اسکی وجہ یہ ہے کہ عرق
و لعاب دونوں اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا - ف - اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کو
دوسرے پر قیاس کر سکتے ہیں - نہایہ میں کہا کہ اسلیئے کہ دونوں ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہیں - عینی رح نے اعتراض کیا کہ عرق کا
گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے ولیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہیں ہے اسواسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جو بچ جاتا ہے - اور جواب یہ کہ
مراد سور سے لعاب ہے کیونکہ لعاب مخفی ہونے سے سور اسکے قائم مقام ہوا جیسا کہ فتح القدیر میں تصریح کی - تاج الشریعہ رح نے کہا کہ لفظ معتبر
بسورہ کے یہ معنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہیں اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہیں اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے
کا عرق مشکوک ہو ولیکن چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر ننگی پیٹھ سوار ہوئے ہیں تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا - اور مبسوط و ذخیرہ میں ہے
کہ گدھے و خچر کا پسینا اور دونوں کا لعاب صحیح قول میں پاک ہے - اور ذخیرہ میں امام ابو یوسف و امام محمد رح سے ذکر کیا کہ اگر خچر یا گدھے
کا لعاب یا عرق تھوڑے پانی میں گرا تو اسکو خراب کردیگا - مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنے والا نہیں رہیگا - قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ
ہے کہ ذخیرہ میں دربارۂ لعاب کے کچھ فرق نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رح سے تین روایتوں میں سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق
اگرچہ کثیر فاحش ہو جواز نماز کو منع نہیں کرتا اور اسی روایت پر اعتماد ہے - منتقی میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ گدھا وہ کا دودھ مانند
اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خراب کرتا ہے کپڑے کو نہیں خراب کرتا - م ع - المسئلہ وسور الآدمی وما یوکل لحمہ طاہر - اور جھوٹا
آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے - ف - یعنی طاہر ہے حتی کہ ایسے پانی سے وضو جائز ہے - اور گھوڑے کے
جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا - لان المختلط بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاہر - کیونکہ اس جھوٹے میں لعاب مختلط ہوا ہے

[illegible]

در ہنے سے البتہ وضو جائز نہوگا ۔ م ۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر ۔ اور داخل رہیگا اس جواب مین یعنی اس حکم مین جنب و حائضہ عورت اور کافر ۔ ف ۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہین اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت ل ہون سب داخل ہین ۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگون کا منہ نجاست ظاہری سے پاک ہووے ۔ حتی کہ اگر شرابخوار ہو یا اسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہے اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک نگل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہوگیا السراج ۔ اور عینی رح نے معتبرات سے تین بار نگل جانا ذکر کیا ۔ م ۔ اگر شرابخوار کی مونچھین لمبی ہون تو پانی نجس ہو جائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہو التاتارخانیہ عن الحجۃ ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا اور برعکس مکروہ ہے تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہے اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے المجتبی نہر ۔ د ۔ پھر مسئلہ مین مایوکل لحمہ ۔ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط سرخسی مین مصرح ہے ۔ مگر جلالہ اونٹ وگاے کا جھوٹا مکروہ ہے اور مرغی مین تفصیل آویگی پھر جن کیڑے مکوڑون وغیرہ جاندار مین خون سائل نہیں ہے خواہ پانی کے جانور ہون یا نہون انکا جھوٹا پاک ہے التبیین ۔ اگر کہا جاوے کہ آب مستعمل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ مین لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت ساقط ہے ۔ مف ۔ اور حدیث مین ہے کہ ابوہریرہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ مین نجس تھا تو فرمایا کہ سبحان اللہ ان المومن لاینجس ۔ یعنی سبحان اللہ مومن نجس نہیں ہوتا ہے ۔ رواہ البخاری وغیرہ ۔ اور حدیث ابن عباس رض مین ہے کہ فرمایا کہ لاتنجسوا موتاکم فان المسلم لیس بنجس حیا و میتا ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردون کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی مین کبھی نجس نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما ۔ اور حدیث عائشہ رض مین ہے کہ مین پانی پیتی درحالیکہ حائضہ ہوتی تھی پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھکر پانی پیتے تھے ۔ رواہ مسلم وغیرہ ۔ اور حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد مین باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اسکو مسجد مین جگہ نہ دیتے ۔ مع ۔ المسئلۃ ۔ وسور الکلب نجس ویغسل الاناء من ولوغہ ثلثا ۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے ۔ ف ۔ ولوغ یہ کہ کتا برتن مین منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے خواہ تھوڑی یا بہت ۔ یہان دو باتین ہین اول کتے کے جھوٹے کی نجاست ۔ دوم ولوغ سے تین مرتبہ دھونا ۔ پس اصحاب حنفیہ مین اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع ۔ روایات مین سے میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتا نجس العین ہے اور امام اعظم رح کے نزدیک نجس العین نہیں ہے ۔ تلخیص الایضاح ۔ مع ۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رح نے فرمایا ۔ لقولہ علیہ السلام یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلثا ۔ بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے ۔ ف ۔ یہ قول موقوف بسند صحیح ابوہریرہ رض سے دارقطنی و طحاوی نے روایت کیا ۔ بیہقی رح نے اعتراض کیا کہ اس روایت تین مرتبہ مین عبدالملک متفرد ہے ۔ جواب یہ کہ عبدالملک سے امام مسلم نے صحیح مین روایت کی اور امام احمد و ثوری نے کہا کہ وہ حافظون کی زینت ہے اور ثوری رح نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اسپر سب کا اتفاق ہے اور احمد بن عبداللہ نے کہا کہ وہ حدیث مین ثقہ ثبت ہے ۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتوی دیا ہے اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رض نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہوا یا سات مرتبہ مین سے تین مرتبہ موکد ہین اور باقی بطریق استحباب ہین اور یہی زہری رح نے فتوی دیا اور عطاء رح نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا ۔ رواہ عبدالرزاق ۔ ولسانہ یلاقی الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولی ۔ اور کتے کی زبان تو پانی سے ملتی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہوگیا تو پانی بدرجہ اولی نجس ہوا ۔ ف ۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

ہے لعاب برتن تک پہونچا - وہذا یفید النجاسۃ والعدد فی الغسل - اور یہ دلیل مذکور نتیجہ دیتی ہے کہ لعاب نجس ہے اور دھونے کی تعداد تین مرتبہ ہے - ف پس دونوں باتیں ثابت ہو گئیں لیکن واجب صرف ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہ رض سے باسناد صحیح یہی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ تین مرتبہ موکد واوثق ہیں - وہو حجۃ علی الشافعی فی اشتراط السبع اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے میں - ف - دلیل اینکہ جو حضرت ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن میں کتا منھ ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول وآخر مٹی سے - اسکو صحاح ستہ کے اماموں نے روایت کیا ہے - طحاوی رح نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہو اور منسوخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور آٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو - پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک نہو بلکہ آٹھ زاید کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے - حاصل آنکہ یہ حدیث منسوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہے - ولان ما یصیبہ بولہ یطہر بالثلث فما یصیبہ سورہ وہو دونہ اولی - اور یہ قیاس آخر حجت الزامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اسکا جھوٹا لگ جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجۂ اولی تین مرتبہ سے پاک ہو جائیگی - والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام - اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداے اسلام پر محمول ہے - ف یعنی ابتداے اسلام میں ولوغ الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر منسوخ ہوا افادہ یہ ہے کہ ابتداے اسلام میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کے بارہ میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تا کہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں پھر جب عادت جاتی رہی تو حکم منسوخ ہو گیا جیسے شراب کے برتنوں کا حکم بالاتفاق منسوخ ہو گیا ہے - منع - مٹکے سے اگر پانی پیتا ہو پھر ایک کتے نے آکر منکا چاٹا تو مٹکے میں جو پانی ہے وہ پاک ہے الخلاصہ - المسئلۃ وسور الخنزیر نجس لانہ نجس العین علی ما مر اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس العین ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا - المسئلۃ وسور سباع البہائم نجس - اور بہائم درندوں کا جھوٹا نجس ہے - خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر - ماسواے کتے وسور کے باقی درندوں میں امام شافعی نے خلاف کیا ہے - لان لحمہا نجس ومنہ یتولد اللعاب وہو المعتبر فی الباب - ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے - ف امام شافعی کے دلائل چند احادیث ہیں - از انجملہ ایسے تالاب کو پوچھا گیا جس پر کتے و درندے وارد ہو کر پیتے ہیں تو فرمایا کہ جو انکے پیٹ میں گیا انکا ہے اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہے - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہما - حالانکہ اسمیں کتے کا بھی ذکر ہے جو انپر حجت ہے - دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے - اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت غذا کے حرام ہونا دلیل نجاست ہے - المسئلۃ وسور الہرۃ طاہر مکروہ - اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے - ف یہ مکروہ بکراہت تنزیہی ہے اور یہی اصح وموافق آثار مرویہ ہے - ع - پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ رح سے مروی ہے اور کتاب الصلوۃ میں یوں ہے کہ وان توضأ بغیرہ کان احب الی - یعنی اگر سواے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو مجھے زیادہ پسند ہے - ع - وعن ابی یوسف انہ غیر مکروہ - اور امام ابویوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے - ف یہی امام شافعی رح کا قول ہے - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصغی لہا الاناء فتشرب منہ فیتوضأ منہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اسمیں سے پانی پی لیتی پھر اسی سے وضو فرماتے تھے - ف رواہ الدارقطنی وضعفہ - کیونکہ اسناد میں واقدی رح ہیں - شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ ہمارے شیخ ابوالفتح الحافظ رح نے اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے واقدی کی تضعیف کی اور جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقدی ثقہ ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا انکے جوابات دیے ہیں - دارقطنی رح نے حدیث حارثہ عن عمرہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی

کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن میں وضو کرتے جسمیں سے پہلے بلی نے پیا تھا - دارقطنی رح نے کہا کہ حارثہ راوی میں کچھ
مضائقہ نہیں ہے اور روایت ابن خزیمہ قتادہ رضہ نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بلی نجس نہیں یہ تمہارے گرد پھرنے والوں یا پھرنے
والیوں سے ہے یعنی جیسے گھر کے خدمتگار ہوتے ہیں - یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن
صحیح ہے سفع - ولھما قولہ علیہ السلام الھرۃ سبع - اور امام ابوحنیفہ و امام محمد رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے - ف
اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و الدارقطنی و حاکم نے روایت کیا - حاکم نے حدیث کی تصحیح کی - پھر مراد بیان
خلقت نہیں ہے بلکہ - المراد بہ بیان الحکم دون الخلقۃ والصورۃ - مراد درندہ بتلانے سے اسکے حکم کا بیان ہے نہ خلقت و صورت
کا - ف کیونکہ خلقت و صورت تو ہر شخص کو آنکھوں دیکھے معلوم ہے پس جب درندہ کا حکم ہوا تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا
نجس ہوتا - الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف فبقیت الکراہۃ - مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طوافہ ہونے کے نجاست ساقط
ہوگئی تو کراہت باقی رہی -- وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم - اور جو حدیث امام ابویوسف نے روایت کی یعنی بلی کو برتن
جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بلی حرام کرنے سے پہلے تھا - ف لیکن ابویوسف کہینگے کہ حرمت پہلے تھی پھر بیان
کر دیا کہ منسوخ فرمایا حالانکہ یہی ادنیٰ ہے - ثم قیل کراہتہ لحرمۃ اللحم - پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے - ف یعنی بلی کا
گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہے اور یہ قول طحاوی رح ہے - وقیل لعدم تحامیہا النجاسۃ - اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ
اسکے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں رکھتی ہے - ف یہ قول کرخی رح ہے - وھذا یشیر الی التنزہ - اور یہ قول یعنی کرخی رح کا قول
اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے - ف یہی اصح و موافق آثار ہے - سفع - والاول الی القرب من التحریم - اور پہلا قول
طحاوی رح کا اشارہ کرتا ہے تحریم سے قریب ہونے کو - ف یعنی کراہت تحریمی ہے - م - ہندیہ میں ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ چوہا
و دیگر انکا جھوٹا مکروہ بکراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخلاصۃ - میں کہتا ہوں کہ ظاہرا حشرات دو قسم ہیں بعضے گھروں میں رہتی ہیں جیسے
نیولا و سانپ و چوہا وغیرہ اور بعضے جنگلوں میں ہیں اور حدیث انس رضہ میں بلی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ اے انس یہ سباع اہل بیت
سے ہے کسی چیز کو گندہ و نجس نہیں کرتی ہے - رواہ الطبرانی فی الصغیر - اور حضرت عائشہ رضہ کی حدیث میں ہے کہ فرمایا یہ نجس نہیں یہ تو جیسے
بعض گھر والے آدمی - رواہ ابن خزیمۃ اور نیز حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے پیالہ ثرید سے جہاں سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے
کھایا چنانچہ حدیث ابوداؤد وغیرہ میں ہے - یہاں سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ میں مذکور ہے وہی اصح ہے - اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ
میں ہے ضعیف ہے - م - تنبیہ بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانوروں کا جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے پاک مکروہ ہے بدلیل
استحسان کذا فی المبسوط - ہ - مکروہ تنزیہی ہے - ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہ الماء تنجس الا اذا مکثت ساعۃ
لغسلھا فمھا بلعابھا - اور اگر بلی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہوگیا بالاجماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی
ہو تو نجس نہوا کیونکہ اُسنے اپنا منہ اپنے لعاب سے دھو ڈالا - ف یہی صحیح ہے کما فی الظہیریہ - ہ - آب مطلق ہوتے ہوے اگر آب مکروہ
سے وضو کیا تو مکروہ ہے اور اگر آب مطلق نہو تو مکروہ نہیں ہے الاختیار - ہ - اگر شراب پیکر فی الفور پانی میں منہ لگایا تو بالاجماع نجس ہوگیا
المجتبی ع - والاستثناء علی مذہب ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ استثناء جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہے امام
ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے مذہب پر ہے - ف ظہیریہ میں اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک سواے پانی کے
دیگر مائعات مثل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے - ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ - اور امام ابویوسف کے نزدیک اگرچہ
پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مائع چیز کا نجاست پر بہانا شرط ہے اور یہاں بلی کی طرف سے بہانا نہیں پایا گیا تو جواب دیا کہ
بہانے کی شرط یہاں بوجہ ضرورت کے ساقط ہے - المسئلۃ - وسور الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ - اور مرغی مخلاۃ کا جھوٹا مکروہ ہے - ف
مکروہ تنزیہی بقول اصح - د - مخلاۃ وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیوں میں پھرتی ہے مجمع الانہر - لانھا تخالط النجاسۃ - کیونکہ مخلاۃ مرغی

باعث سے من لطے ہونی ہو یعنی لتفرجائی ہو - ولو کانت محبوسة - اور اگر مرغی محبوسہ ہو یعنی - بحیث لایصل منقارہا الی ماتحت
قدمیہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطة - ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُسکے پنجون کے نیچے تک نہ پہونچے تو اُس محبوسہ مرغی
کا جھوٹا مکروہ نہین ہو کیونکہ نجاست لتفرنے سے امن ہو - ف واضح ہو کہ محبوسہ دو قسم ہو ایک جو پنجرے یا دڑبہ مین قید ہو اور
اُسکا دانہ پانی وہین ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گو مین پہونچتی ہو پس اُسکا جھوٹا مکروہ ہو - اور دوسری قسم وہ محبوسہ کہ قید ہو
گر دانہ پانی باہر ہو تو امام مصنف رح نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنجون کے ماتحت نہ پہونچے - عنایہ ع
ابن الہمام رح نے کہا کہ حق یہ ہو کہ مرغی اپنا گو نہین کھاتی اور دانہ بھی دیکھکر درمیان سے اُٹھا لیتی ہو - انتہی وعلی ہذا محبوسہ کوئی
قسم ہو اُسکا جھوٹا مکروہ نہین جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام مین ہو ع م - اور مثل گاے جلالہ (دیکھو جلالہ) یعنی جو نجاسات کھاتی
ہین اُنکا جھوٹا پانی بھی اصح قول مین مکروہ تنزیہی ہو - د - وکذا سور سباع الطیر - اور اسی طرح پرندون مین سے شکاری کا
جھوٹا مکروہ ہو - ف یعنی تنزیہی بقول اصح - لانہا تاکل المیتات - کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہین - (جیسے باز وغیرہ)
فاشبہ الدجاجة المخلاة - تو مخلاۃ مرغی کے مشابہ ہو گئے - ف بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ تو یا مردار کھاکر پانی مین منہ ڈالا - اور سباع الطیر
جیسے شکرہ و باز و شاہین و عقاب اور انہین مین وہ پرندے بھی داخل ہین جنکا گوشت نہین کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہون یعنی جیسے
کوا و چیل وغیرہ - اور یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا استحسان ہو اور قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندون کا جھوٹا مانند درندون کے نجس ہو اور علت
جامعہ دونون کے گوشت کی حرمت ہو اور وجہ استحسان وہ ہو جو محیط و مبسوط مین ذکر کیا کہ یہ پرندے اپنی چونچ سے پیتے بدون زبان لگانے کے
پیتے ہین اور وہ چونچ ہڈی ہو بخلاف درندون کے کہ وے زبان لگاتے ہین اور وہ لعاب سے تر ہو اور یہ بھی وجہ ہو کہ شکاری پرندون
مین ضرورت و عموم بلوی متحقق ہو اسلیے کہ وے ہوا مین اُڑتے ہین اُترتے ہین - ہع - وعن ابی یوسف انہا اذا کانت محبوسة
یعلم صاحبہا انہ لا قذر علی منقارہا لا یکرہ لوقوع الامن عن المخالطة واستحسن المشائخ ہذہ الروایة - اور امام ابو یوسف رح سے
روایت ہو کہ یہ شکاری پرندے اگر قید ہون اُنکا پرداخت کرنے والا جانتا ہو کہ اُنکی چونچ پر کچھ نجاست نہین ہو تو اُنکا جھوٹا مکروہ
بھی نہین ہو کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہو اور مشائخ نے اسی روایت کو مستحسن رکھا ہو - ف حاصل یہ ہو کہ شکاری
پرندہ یا وہ پرندہ جنکا گوشت نہین کھایا جاتا جب اُنکی منقار پر نجاست معلوم ہو یا شکاری پرندنے مردار کھاکر فوراً پانی نہ پیا ہو
اُنکا جھوٹا مکروہ نہین ہو - م - اسی پر مشائخ نے فتوی دیا - النہایہ ع - المسئلة - وسور ما یسکن البیوت کالحیة والفارة مکروہ
اور جھوٹا اُن جانورون کا جو گھرون مین رہتے ہین جیسے سانپ و چوہا وغیرہ مکروہ ہو - ف یعنی تنزیہی مکروہ علی الاصح یعنی بوجہ
ضرورت کے پاک ہو - یہ اُسوقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ مکروہ بھی نہین ہو - د - لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السور - کیونکہ انکے
گوشت کا حرام ہونا موجب ہو کہ اُنکا جھوٹا نجس ہو - الا انہ سقطت النجاسة لعلة الطواف - لیکن طواف کی وجہ سے نجاست
ساقط ہو گئی - ف یعنی یہ جانور ہر وقت گھرون مین گرد پھرتے رہتے ہین تو ایسے احتراز دشوار ہو پس اس علت سے نجاست
ساقط کر دی گئی - فبقیت الکراہة - پس کراہت باقی رہی - ف پھر اگر کہا جاوے کہ اِن جانورون مین علت طواف کہان سے
معلوم ہوئی تو فرمایا - والتنبیہ علی العلة فی الہرة - اور اس علت پر تنبیہ کیا گیا بلی کے مسئلہ مین - ف یعنی حدیث مین بلی کے
نسبت فرمایا کہ نجس نہین ہو - فانہا من الطوافین علیکم او الطوافات - تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہو اور ظاہر ہو کہ بلی
کی طرح اُن جانورون کے جھوٹے مین نجاست کا حکم ہونے مین یہی حرج متحقق ہو - مع - المسئلة - وسور الحمار والبغل مشکوک فیہ
اور جھوٹا گدھے و خچر کا مشکوک ہو - ف واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے مین ہو جو پالتو ہو - د - اور اصح قول مین نر و مادہ مین کچھ
فرق نہین کافی قاضیخان اور خچر سے وہ خچر مراد ہو جسکی ماں گدھی ہو اور اگر اُسکی ماں گھوڑی یا گاے ہو تو وہ پاک ہو جیسے جنگلی
گدھے و گاے سے جو خچر پیدا ہو پاک ہو - الکافی - حاصل مسئلہ یہ کہ باپ گدھا او خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونون کا

جھوٹا مشکوک ہے۔ قیل الشک فی طہارتہ لانہ لو کان طاہرا لکان طہورا ما لم یغلب اللعاب علی الماء۔ یہاں دو قول ہیں ایک
یہ کہ لعاب کی طہارت مین شک ہے یعنی پاک ہے یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو جب پانی مین خلط ہوجاتا تو یہ پانی طہور یعنی پاک
کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہوتا۔ ف۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ آویگا
تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے مین شک ہے۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانہ لو وجد الماء لایجب علیہ غسل راسہ۔ اور
دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طہور ہونے مین شک ہے یعنی خود تو لعاب پاک ہے ولیکن شک اسمین ہے کہ پاک کرنے والا رکھتا ہے یا نہیں اسوجہ سے
کہ اگر اسنے پانی پایا تو اسپر اپنا سر دھونا واجب نہیں۔ ف۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق پایا تو اسپر
اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اسکی طہارت مین شک ہوتا تو سر دھونا واجب ہوتا۔ وکذا لبنہ طاہر۔ اور یون گدھی کا دودھ
بھی پاک ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایۃ مین نجس ہے۔ المحیط۔ جب وہ کثیر و فاحش ہو اور یہی صحیح ہے۔ التمرتاشی۔ مع۔ ولا یوکل اور باوجودیکہ
وہ پاک ہے مگر کھایا نہ جائیگا۔ ف۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ تنہا ہو یا کسی چیز مین ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان فحش
فکذا سورہ وہو الاصح ویروی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے مین لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع
نہین ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو اسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے صرف اسکے طہور ہونے مین شک ہے اور یہی اصح ہے اور امام محمد رح سے اسکا
پاک طاہر ہونا منصوص ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے اتقانی قاضیخان۔ اور جمہور مشائخ اسی قول پر ہین الکافی۔ عرق کے بارہ مین یہ حکم موافق
روایات ظاہری کے صحیح ہے ولیکن دودھ کے حق مین معتبر کتابون مین نجس ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست وطہارت برابر ہونے کی دو
روایتین ہین النہایہ۔ عین الائمہ رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ دودھ گدھی کا نجس بنجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاجماع حرام ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ
گدھی کا پسینا روایات مشہورہ مین پاک ہے۔ المحیط۔ مع۔ وسبب الشک تعارض الادلۃ فی اباحتہ وحرمتہ او اختلاف الصحابۃ
فی نجاستہ وطہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے مین شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے وحرام ہونے مین دلائل متعارض ہین یا یہ کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس و پاک ہونے مین اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ نجس ترجیحا للحرمۃ والنجاسۃ۔ اور امام
ابو حنیفہ رح سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت و نجاست کو ترجیح دی ہے۔ والبغل من نسل الحمار فیکون بمنزلتہ۔ اور خچر
بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ ف۔ تعارض ادلہ یعنی احادیث ہین چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پالو گدھون کے گوشت سے غزوہ خیبر کے روز منع فرمادیا اور گھوڑے کے گوشت مین اجازت دی۔
البخاری و مسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رض کی روایت مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے و خچر و گدھے کے گوشت سے ممانعت
کردی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوم خیبر کی بعض روایات مین ہے کہ ایک منادی کو حکم
دیا جسنے پکار دیا کہ ہانڈیان اوندھا دی جاوین کہ وہ رجس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پالو گدھے کے گوشت کی اجازت
بعضون کو قحط مین دی کما رواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ رض مین سے حضرت ابن عمر رض سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور ابن عباس رض
سے اسکی طہارت مروی ہے۔ پھر واضح ہو کہ صواب یہ کہ یہان تردد اسمین کہ ضرورت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہیں کیونکہ گدھے
و خچر تو گھرون کے دروازون و صحن مین باندھے جاتے اور کونڈون وغیرہ مین انکو پانی پلایا جاتا ہے پس بنظر اسقدر مخالطت کے اسکے جھوٹے
کی نجاست جو مقتضائے حرام گوشت تھی ساقط ہوگئی تو اسکی طہارت کا حکم نہوا اور نہ اسکے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ مف۔ بالجملہ
یہان جھوٹے کی ضرورت مین شک ہے اور رہا پسینے کی ضرورت موجود ہونے مین کچھ شک نہین ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ننگی پیٹھ گدھے
پر ضرور سوار ہوئے ہین پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے و بدن کے حق مین پاک ہے اور پانی مین پڑ جاوے تو اس سے وضو
کرنے مین شک ہے بوجہ اسکے کہ ضرورت مین تردد ہے اور کپڑے و بدن سے نجاست دور کرنے مین چاہیے کہ پاک ہو علی ما فی الفتح
وعلی ہذا دودھ موافق ظاہر الروایۃ کے نجس ہے اور یہی مختار ہے اور جھوٹا لعاب بقیاس عرق کے ہے پس کپڑے کے حق مین پاک ہے اور

اور وضوء مین پڑھ دو تیمم سے ۔ فان لم یجد غیرہما توضأ بہ و تیمم ۔ پھر اگر متوضی نے سوائے گدھے کے جھوٹے یا خچر کے
جھوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونون سے وضوء کرے اور تیمم بھی کرے ۔ ف ۔ اور یہ جائز نہین کہ وضوء و تیمم مین سے
صرف ایک ہی پر کفایت کرے ۔ خزانۃ المفتین ۔ ویجوز ایہما قدم ۔ اور جائز ہے کہ وضوء و تیمم مین سے جسکو چاہے مقدم کرے ۔ ف
اور جسکو چاہے موخر کرے ۔ وقال زفر لایجوز الا ان یقدم الوضوء لانہ ماء واجب الاستعمال فاشبہ الماء المطلق ۔
اور زفر نے کہا کہ سوائے اسکے نہین جائز کہ وضوء کو مقدم کرے اسواسطے کہ جھوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرا تو وہ آب مطلق
کے مشابہ ہوگیا ۔ ولنا ان المطہر احدہما فیفید الجمع دون الترتیب ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان جھوٹے پانی سے وضوء کرنا اور
تیمم کرنا دونون مین سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے لیکن دونون مین سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونون کو جمع
کردیا جاوے نہ آنکہ ترتیب لازم ہو کہ وضوء مثلاً مقدم کیا جاوے ۔ ف ۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضوء کو مقدم کرے اور ایسے ہی
غسل کو مقدم کرے الفتح والبحر ۔ اور نیت مین اختلاف ہے اور راجح یہ کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے مین نیت کرے الفتح ۔ اور اگر
گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی مین گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہو دوسرے پانی سے وضوء کرنا روا ہے جیسے آب مستعمل کا حکم ہے
محیط السرخسی ۔ اور نجاست دھونا گدھے کے جھوٹے سے روا ہے یا نہین تو اسمین دو قول ہین ۔ پھر اس سے وضوء و تیمم کو جمع کرنا ایک
نماز مین ہے اور ایک حالت مین شرط نہین ہے حتی کہ اگر گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرکے ظہر پڑھے پھر تیمم کرکے یہی ظہر پڑھے تو ظہر ادا
ہوگئی اور یہ شرط نہین کہ ایک ہی حالت مین وضوء و تیمم جمع ہون ۔ النہایہ ع ف ۔ اگر فقط تیمم کرکے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جھوٹا پایا
تو اسپر واجب ہے کہ دوبارہ تیمم کرکے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو ۔ و ۔ اور اگر جھوٹے سے وضوء و تیمم کیا پھر آب مطلق پایا اور
وضوء نکیا حتی کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تیمم کرے اور وضوء اسکے جھوٹے سے دوبارہ واجب نہین ہے ع ۔ المسئلۃ ۔ وسؤر الفرس
طاہر عندہما ۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جھوٹا خواہ نر ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے ۔ ف ۔ یعنی پاک کرنے والا ہے
لان لحمہ ماکول ۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھایا جاتا ہے ۔ ف ۔ یہی شافعی و جمہور ائمہ کا قول ہے
اور صحیحین مین حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابوداؤد و نسائی کی روایت مین ممانعت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ۔ وکذا عندہ
فی الصحیح ۔ اور یونہی امام اعظم رح کے نزدیک بھی صحیح روایت مین گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے ۔ ف ۔ اور امام رح نے جو گھوڑے کے
گوشت کو مکروہ کہا تو بوجہ نجاست نہین ۔ لان الکراہۃ لاظہار شرفہ ۔ کیونکہ اسکے گوشت سے کراہت اسکی شرافت کے اظہار
کے واسطے ہے ۔ ف ۔ جیسے آدمی مین ہے ۔ جاننا چاہیے کہ پانی مین چھوہارے بھگو دیئے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ نبیذ التمر ہے پس اگر تھوڑی
ڈالدیے جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اسمین کچھ خلاف نہین کہ اس سے وضوء جائز ہے اور اگر اسقدر کہ شیرینی چھوہارے و ... کہ پانی گاڑھا ہوگیا مثل
شیرہ کے تو بالاجماع اس سے وضوء نہین جائز ہے اور اگر اسقدر رہے کہ اس سے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق ہے جوش نہ آیا تو اسمین خلاف
ہے اور مذہب صحیح مین اس سے وضوء نہ کرے بلکہ تیمم کرلے ۔ امام مصنف نے اس مسئلہ مین توضیح کی ۔ فان لم یجد الا نبیذ التمر قال ابوحنیفۃ
یتوضأ بہ ولا یتیمم ۔ اگر متوضی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو نبیذ التمر ہے تو ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ وضوء ساقط نہین بلکہ
اس سے وضوء کرے اور تیمم نہ کرے ۔ ف ۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کا پہلا قول تھا ۔ لحدیث لیلۃ الجن فان النبی علیہ السلام توضأ
بہ حین لم یجد الماء ۔ بدلیل حدیث لیلۃ الجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو نبیذ التمر سے وضوء کیا تھا ۔ ف ۔
ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن مین کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے ۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے ۔ نوح بن ابی مریم و اسد
بن عمرو اور حسن بن زیاد رح نے روایت کی کہ امام رح نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضوء نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی
و احمد وغیرہم کا ہے ۔ وقال ابویوسف یتیمم ولا یتوضأ بہ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ ۔ اور امام ابویوسف نے کہا کہ تیمم کرے
اور اس سے وضوء نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رح سے ہے ۔ ف ۔ قاضیخان رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رح کا

اخیر قول ہے اور اول قول سے [illegible] - وبہ قال الشافعی عملا بآیۃ التیمم لانہا اقوی او ہو منسوخ بہا لانہا مدنیۃ ولیلۃ الجن کانت بمکۃ - اور یہی قول شافعی رح کا ہے آیہ تیمم پر عمل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن جسمیں حدیث ہے وہ مکہ میں واقع ہوئی تھی - وقال محمد رح یتوضأ بہ ویتیمم - اور امام محمد بن الحسن رح نے کہا کہ نبیذ التمر سے وضو کرلے اور تیمم بھی کرے - لان فی الحدیث اضطرابا کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے - ف - تو اس سے اطمینان نہیں ہوا کہ نبیذ التمر سے وضو جائز ہے - وفی التاریخ جہالۃ - اور تاریخ میں جہالت ہے - ف - تو معلوم نہیں ہوا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہوا پس تردد رہا کہ اگر نبیذ مذکور سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل ونماز نہوگی - فوجب الجمع احتیاطا - پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضو و تیمم دونوں جمع کرے - ف - وعلی ہذا اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو روا نہوگا - امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا - قلنا لیلۃ الجن کانت غیر واحدۃ فلا یصح دعوی النسخ - تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ تھیں تو کیونکر معلوم ہوا کہ نبیذ التمر کا وضو اسی لیلۃ الجن میں تھا جو کہ مکہ میں واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے ہو تو منسوخ ہونے کا دعوی صحیح نہیں ہے - والحدیث مشہور - اور حدیث مذکور بھی احاد نہیں بلکہ مشہور ہے - عملت بہ الصحابۃ - اسپر صحابہ رض نے عمل کیا ہے - ف - اور یہی قول عکرمہ واوزاعی وحسن بن حیی واسحاق کا ہے کہ نبیذ التمر سے وضو جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ وحسن بصری رح سے مروی ہے - وبمثلہ یزاد علی الکتاب - اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے - ف - ہدایہ کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے - اور دوم یہ کہ حدیث مذکور کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اسمیں کلام کیا حتی کہ قریب ہے کہ صحیح نہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف کا قول موافق ہے - اور ایک جماعت متاخرین اسی پر گئے ہیں - مف - ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ الجن کو ابن مسعود رض سے کہا کہ تیرے پاس پانی ہے عرض کیا کہ نہیں سوائے نبیذ التمر کے ایک برتن میں ہے فرمایا کہ چھوہارا پاکیزہ اور پانی طہور ہے میرے ہاتھ پر ڈالدے ابن نے ایسا کیا تو آپ نے وضو کیا - ورواہ الطحاوی والطبرانی والبزار وغیرہما - اور اسکی اسناد ومتن میں کلام ہے - اور صحیح مسلم میں ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ علقمہ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود رض نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپکو گم پایا تو گھاٹیوں و وادیوں میں تلاش کیا پس ہمنے نہایت بری طرح رات گذاری جب صبح ہوئی تو ہمنے دیکھا کہ آپ حرا کی جانب سے تشریف لاتے ہیں الحدیث رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی وغیرہم - شاید کہ لیلۃ الجن کے صبح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رض سے ملاقات ہوئی اسوقت نبیذ التمر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زرعہ رح سے نبیذ التمر والی حدیث کی تضعیف نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہے اور یہی ابن حبان نے کہا - لیکن شیخ عینی وابن الہمام نے جوابات دیے وابو زید کی توثیق ثابت کی مگر مترجم نے اسواسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رح سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے - درمختار میں کہا کہ جب امام رح نے ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے یہ کلام نبیذ التمر سے وضو میں تھا - واما الاغتسال بہ فقد قیل یجوز عندہ اعتبارا بالوضوء - رہا نبیذ التمر سے غسل کرنا تو دو قول میں ایک یہ کہ امام رح کے مذہب پر بقیاس وضو کے اس سے غسل جائز ہے - ف - شرح مبسوط میں کہا کہ یہی صحیح ہے - وکذا فی الکافی والعنایۃ - مف - وقیل لا یجوز لانہ فوقہ - اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حدث جنابت کا حدث وضو سے بڑھکر ہے - ف - تو وضو پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور تبیین میں اسی کو صحیح کہا ہے الفتح والتبیین - اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے - التاتارخانیہ - اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتوی ہے - والنبیذ المختلف فیہ ان یکون حلوا رقیقا یسیل علی الاعضاء کالماء - واضح ہو کہ نبیذ جسمیں یہ اختلاف بیان ہوا ایسا ہے کہ شیریں رقیق ہو جو اعضاء پر مثل پانی کے

[illegible] ... اور جو نبیذ ایسی ہو کہ گاڑھی ہو گئی تو وہ حرام ہو گئی
تو اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ ف - بالاتفاق نہیں جائز ہے شرح الطحاوی۔ وان غیرتہ النار۔ اور اگر نبیذ کو آگ سے تغیر ہوا یعنی پکائی
گئی اگرچہ اسی قدر کہ اسمین کچھ تغیر آجاوے۔ فما دام حلوا فہو علی الخلاف۔ پس جب تک شیرین ہو تو اسمین ویسا ہی اختلاف ہے جو
مذکور ہوا۔ وان اشتد فعند ابی حنیفۃ یجوز التوضی بہ لانہ یحل شربہ عندہ۔ اور اگر گاڑھی ہو گئی تو امام اعظم رح کے نزدیک اس سے
وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے۔ وعند محمد رح لا یتوضأ بہ لحرمۃ شربہ عندہ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک
اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک اسکا پینا حرام ہے۔ ف - لیکن مفید دمزید میں ہے کہ اگر آگ سے اسکو کمتر درجہ کا تغیر آگیا
تو اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ وار ہو۔ اور یہی اصح ہے المفید۔ یہی اصح ہے المحیط۔ اور یہی صحیح ہے تحفۃ الفقہاء
مترجم کہتا ہے کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتوی اسپر ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور میں سے عدم جواز
کے قول پر فتوی ہے پس سواے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو۔ م۔ ولا یجوز التوضی بما سواہ من الانبذۃ
جریا علی قضیۃ القیاس۔ اور سواے نبیذ التمر کے باقی کسی نبیذ سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے۔
ف - یعنی نبیذ تمر میں بھی قیاس عدم جواز تھا لیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نبیذ کشمش
و منیر و گیہون و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے (فتح) اگر ہم نبیذ تمر سے جواز وضو کے
قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز ہوگا کیونکہ نبیذ مانند تیمم کے پانی کا بدل ہے حتی کہ پانی ہوتے ہوئے نبیذ سے وضو نہیں
جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتی کہ نبیذ سے وضو کیا پھر پانی پایا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب
سے نقل کیا ہے۔ الفتح۔ اب وضو کا بدل تیمم جب کہ پانی نہ پاوے خواہ پانی نہ ہو یا اسکے استعمال کی قدرت نہ پاوے چنانچہ فرمایا

باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام میں ہے۔ واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت صغری کو پھر غسل کو بیان کر کے انکے پیچھے انکے خلیفہ یعنی تیمم
کو شروع کیا ہے۔ اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا۔ کما ہو
بلا شک۔ اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی الارض مسجدا وطہورا۔ یعنی زمین میرے واسطے
مسجد و طہور کر دی گئی۔ م۔ تیمم کا شروع ہونا غزوہ مریسیع سے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رض کا ہار گم گیا اور حضرت
قیام کر کے لوگوں کو اسکے ڈھونڈھنے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی
نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابوبکر رض نے اپنی صاحبزادی ام المومنین پر بہت سختی کی کہ تو نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ روک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالی نے آیۂ تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیر رض
نے کہا کہ اے آل ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالی آپ پر رحمت کاملہ فرما دے کہ جب کبھی
آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران ہوا تو انجام کو اللہ تعالی نے اسمین مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی دیدی۔ اصل
حدیث صحاح میں ہے۔ پھر حق یہ کہ تیمم شرعی نام ہے چہرہ و دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرط نیت خاص کے۔ الفتح
اور اسی تعریف کو بحر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو بالاتفاق لیکن نماز کے تیمم میں بقول
امام اعظم و محمد رح کے نیت ایسے تقرب مقصود کی ہو جو بدون طہارت درست نہیں ہوتی اور بقول ابو یوسف رح صرف تقرب مقصود
ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا۔ اور حاصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت
کے تیمم ہوگا حتی کہ دوسرے کو تیمم سکھلانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو لیکن اس تیمم سے نماز
نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہو نہ آنکہ وہ کسی عبادت میں شرط ہو

اور طحطاوی رحمہ - نیز ایک یہ بھی ریاں ہر کہ اگر مقصد بھی ایسا ہو کہ بدون طہارت صحیح نہیں ہوتا ہی - م - پھر واضح ہو کہ بعضے نے ہون یعنی
یہ کہ یون کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مارکر چہرہ و دونون ہاتھون کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے - اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ قصد کو
بھی رکن قرار دیا جاوے اور در مختار مین کہا کہ یہی اصح و احوط ہی ولیکن تحقیق اسکے خلاف ہی چنانچہ عنقریب آویگا - م - پاکیزہ زمین کہنے مین
دو فائدہ ہین - فائدہ ۱ اول یہ کہ نجس زمین خارج ہوگئی اور چونکہ آیت مین صعید طیب کی قید ہی تو اچھی پاکیزگی ضرور ہی یعنی ہر وجہ سے
وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نجس پانے یا پیشاب کے نجس ہوگئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہوگئی تو بعض وجہ سے وہ پاک
ہوگئی حتی کہ اسپر نماز جائز ہی ولیکن ہر طرح پاک نہین ہی لہذا اسپر تیمم نہین جائز ہی در مختار مین ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہی - فائدہ
دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نہو حتی کہ چکنے پتھر پر جائز ہی چنانچہ آویگا - وفی الدر وغیرہ - واضح ہو کہ تیمم کے دو رکن
مین ایک تو دونون ضرب ولیکن مترجم کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہی چنانچہ قولہ التیمم ضربتان کے تحت مین آویگا - م - اور دوم
استیعاب چہرہ و ہر دو دست تا مرافق - اور چھ شرطین ہین ایک نیت - ۲ - مسح کرنا - ۳ - تین انگلیون یا زیادہ سے ہونا - ۴ - صعید
۵ - اسکا پاک کنندہ ہونا - ۶ - پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ درحقیقت پانی موجود نہین اور خواہ اسطرح کہ پانی ہی ولیکن بوجہ ممانعت بیماری
وخوف مرض کے اسکو نصیب نہین ہوا - اور مین کہتا ہون کہ چونکہ مختار یہ کہ شہر و باہر یکسان ہی لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہین ہی - م
اور ابن وہبان رحمہ نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہی - ف - اور حیض و نفاس منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھون پر چربی وغیرہ کے
مانند کوئی چیز مانع مسح نہونا بھی شرط ہی - ط - یہ شروط صحت تیمم ہین - م - اور تیمم مین آٹھ باتین سنت ہین - اول دونون ہتھیلیون کو اندر
کی طرف سے مارنا - ۲ - ہتھیلیون کو مٹی پر رکھکر آگے کیطرف کھینچنا - ۳ - انکو رکھے ہوے پیچھے کی طرف ہٹانا - النہر - ۴ - انکو جھاڑنا
۵ - انگلیون کو کشادہ رکھکر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیون کے بیچ مین آجاوے - ۶ - اول مین بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو
مین ہی - ۷ - ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر داہنے ہاتھ پھر بائین ہاتھ پر مسح کرنا - ۸ - پے در پے مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجاے خاک کے پانی ہوتا
تو اتنی دیر مین پہلا عضو خشک نہو جاتا - ف - اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہون - المسئلہ - اس بنا پر کہ درحقیقت
پانی نہ پاوے - ومن لم یجد الماء - اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا - ف - یعنی آب مطلق نہین جس سے وضو جائز ہو ایسے
نماز کے لیے کہ قضا مین اسکا خلیفہ موجود ہی برخلاف نماز عید و نماز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جسنے نہ پایا ایسا پانی جس سے وضو
جائز ہوتا ہی اسقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضا موجود ہی - وہو
مسافر او خارج المصر - حالانکہ یہ شخص مسافر ہی یا شہر سے باہر ہی اگرچہ مسافر نہین - بینہ وبین المصر میل او اکثر - اسکے اور شہر
کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہی - تیمم بالصعید - تو ایسے شخص کو جائز ہی کہ صعید سے تیمم کرلے - لقولہ تعالی فلم تجدوا ماء
فتیمموا صعیدا طیبا - اسکے واسطے دو دلیلین ہین اول قولہ تعالی یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو تیمم کرو صعید طیب کو - وقولہ
علیہ السلام التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج ما لم یجد الماء - اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین
مسلمان کا طہور ہی اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے - ف - حضرت ابوذر غفاری رضہ سے روایت ہی کہ وہ سفر کرکے
اپنے اہل کے یہان جاتے اور انکو جنابت پہونچتی تو انھون نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ الصعید
الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد فلیمسہ بشرتہ - یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہی اگرچہ وہ دس سال تک
پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پہونچاوے - اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا
اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہی - مف - ورواہ الحاکم وابن حبان والبزار والطبرانی - حدیث مین دلیل ہی کہ تیمم خلیفہ مطلق ہی جبتک
پانی نہو برابر باقی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہین کہ صرف نماز کے وقت مین اسکے ادا کرنے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر
مذہب مالک رحمہ ہی - م - پھر آیت و حدیث مین یہ ہی کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ مین ایک میل دور ہونا اس معنی مین لیا کہ اسنے پانی

اور حرج عرفاً دفع ہو تو مدار اسکا عام لحاظ سے حرج دور ہونے پر ہو اور اسکی تقدیر مین اختلاف واقع ہوا بعض نے دو میل اختیار
کیے اور بعض نے کہا کہ پانی پیچھے ہو یا کسی اور جانب ہو سوا سامنے کے تو ایک میل اور اگر سامنے ہو تو دو میل معتبر ہین اور بعض نے
کہا کہ اسقدر دور ہو کہ آنیکے چلانے پر پانی والے آواز نہ سنین غرضکہ اقوال ہین - والمیل ہو المختار فی المقدار لانہ یلحقہ
الحرج بدخول المصر - اور امام مصنف رح نے کہا کہ ایک میل دور ہونا ہی قول مقدار کے حق مین مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل
دور ہونے مین اسکو شہر جانے مین حرج لاحق ہوگا - ف - اور تیمم کا مشروع ہونا اسی جہت سے ہے کہ تکلف و حرج دور ہو خصوص
دور ہو جاڑون پر زیادہ حرج ہے - مف - والماء معدوم حقیقۃ - اور پانی تو درحقیقت معدوم ہے - ف - یعنی جہان یہ شخص ہے
وہان تو درحقیقت پانی موجود نہین ہے اگرچہ ایک میل سے کم پر موجود ہو ولیکن ایک میل سے کم مین بوجہ عدم الحرج کے گویا موجود
قرار دیا گیا کہ تیمم نہین جائز ہے م - اور احتمال ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے - اعتراض یہ کہ آیت مین تو اطلاق ہے کوئی مسافت مقرر
نہین ہے اور تم نے ایک میل کی قید لگائی اور یہ آیت کو رائے سے مقید کرنا ٹھہرا - جواب کی تقریر یہ ہے کہ آیت مین یہ منصوص ہے کہ پانی
درحقیقت معدوم ہو تو تیمم جائز ہے لیکن بالاجماع ہم یہ جانتے ہین کہ دروازے پر آدمی کے پاس پانی ہو اور گھر مین ہو تو اس سے
تیمم جائز نہین ہے حتی کہ سو بچاس قدم تک ہونے سے تیمم نہین جائز ہو سکتا بلکہ اسقدر دور ہو کہ وہان جانے مین حرج لاحق ہو تو
اس سے جواز تیمم ہے اور اب درحقیقت پانی معدوم ہے اور اسکا اندازہ مختار یہ کہ ایک میل ہو پس اس حرج کی قدر دوری مین
درحقیقت معدوم ہوا - مع - اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر پانی اسقدر دور ہو کہ وہان جا کر وضو کرے تو قافلہ
چلا جاوے اور نظر سے غائب ہو جاوے تو یہ مسافت دور ہے اور اسکے حق مین تیمم جائز ہے اور یہ بہت خوب قول ہے کذا فی الذخیرۃ
ف ع - اور زفر رح کے نزدیک اگر نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہے اگرچہ پانی ایک میل سے کم دوری پر ہو - امام مصنف رح
نے اسکو رد کر دیا بقولہ - والمعتبر المسافۃ دون خوف الفوت لان التفریط یاتی من قبلہ - اور معتبر اس بارہ مین مسافت ہے
نہ خوف نماز جاتے رہنے کا بوجہ تنگی وقت کے اسواسطے کہ اسقدر وقت تنگ کرنے کی تقصیر اسی شخص کی جانب سے پیدا ہوئی
ہے - ف - کیون اسنے طہارت کرنے مین اتنی دیر کر دی کہ یہ وقت آ گیا لہذا معذور نہوگا - ع - تو جب پانی اس سے قریب
ہو تو تیمم کرنے مین معذور نہوگا چنانچہ شرح مبسوط مین مصرح ہے - ن - اگر کہا جاوے کہ اصول الفقہ مین مقرر ہو چکا کہ ہمارے
نزدیک اداے نماز کے واسطے ضروری واجبی خطاب اسوقت متوجہ ہوتا ہے کہ جب آخر وقت پہونچے تو پھر وہ کیون معذور نہوا
جواب یہ کہ آخر وقت سے مراد اسقدر وقت ہے کہ طہارت کے ساتھ اطمینان سے باقی وقت مین نماز تمام و کمال ادا کر لے کیونکہ
نماز بغیر طہارت کے شروع نہین ہو سکتی ہے پس جب اسنے طہارت کرنے مین اسقدر دیر کی کہ طہارت کے ساتھ نماز نہین ادا
کر سکتا تو اسی کی طرف سے قصور ہے تو معذور نہوگا - ح - یہ تو درحقیقت پانی نہ پانے کی صورت تھی اور پھر حکماً پانی نہ پانے کا مسئلہ
بیان فرمایا بقولہ - ولو کان یجد الماء الا انہ مریض فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضہ تیمم - اور اگر اسنے پانی تو پایا ولیکن وہ
بیمار ہے پس اسنے خوف کیا کہ اگر پانی استعمال کرے تو اسکا مرض اشتداد کر جائیگا تو وہ تیمم کر لے - ف - اور نسخہ فتح القدیر مین ہے
کہ اسکا مرض اشتداد کر جائیگا یا اسکے اچھے ہونے مین دیر ہوگی تو وہ تیمم کرے - م - کیونکہ یہ پانی نہ پانے کے مثل ہے - لما تلونا - بدلیل
اسکے جو ہم نے تلاوت کر دیا - ف - یعنی قولہ تعالی وان کنتم مرضی الآیہ جسکے آخر مین فتیمموا صعیدا طیبا ہے پس آیت مین بیمار کے
واسطے صریح اجازت ہے پھر مرض کی شدت خواہ بوجہ حرکت کرنے کے ہو جیسے عرق المدنی یعنی نہروا کے بیمار یا مبطون کو ہوتی
ہے اور خواہ پانی کے استعمال سے ہو جیسے چیچک وغیرہ والے کو ہر دونون مین کچھ فرق نہین ہے - ت ع د ہ - ولان الضرر فی
زیادۃ المرض فوق الضرر فی زیادۃ ثمن الماء - اور بدلیل قیاس جلی کہ جسکی تقریر یہ ہے کہ مرض زیادہ ہو جانے کا ضرر بڑھکر

دام کی زیادتی سے ضرر ہے - و ذلک صحیح [illegible]

تو مرض کی زیادتی کی صورت مین بدرجہ اولی تیمم مباح ہو - ف - اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہو اور مرض کا خوف ہو تو قیاس کیونکر ہوگا جواب یہ کہ خوف بمعنی یقین قرار دیا گیا ہو اور شرع مین اسکے نظائر بکثرت ہین م - اور یہ خوف اسی طرح پہچانا جاتا ہو یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہوجاوے یا اسکا تجربہ ہو یا مسلمان طبیب حاذق جسکا فسق ظاہر نہو وہ آگاہ کرے کہ تیرے مرض سے ضرر پہونچیگا - شرح المنیۃ للحلبی - واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معتبر ہو ایک تہائی فرسخ جسکے چار ہزار گز ہوتے ہر گز (۲۴) انگشت کا اور ہر انگشت چھ جو پیٹھ بپیٹ ملے ہوے - ف ح - یہی احوط ہو م - پھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح کے واسطے مختار ہو وہ ہر ایک کے واسطے عام ہو خواہ مسافر ہو یا نہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صحیح ہو - کما فی التبیین کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر ہو اور اسمین سب یکسان ہین - ف ط - اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے صرف وضو کرے اور چاہے صرف کپڑے یا بدن کی حقیقی نجاست دھوڈالے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی زائل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اسنے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی و لیکن گنہگار رہا - البحر عن الخانیہ - لیکن سراج مین ذکر کیا کہ نہین جائز ہو تیمم کرنا وجود پانی نہونے کے شہرون مین اور ایسے گانون مین جنکو اسکے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے نہین دن مین - اور حلبی رح سے جواز تیمم منقول ہو مگر صحیح عدم جواز ہو - پھر یہ اختلاف اسوقت کہ ڈھونڈھا ہو اور ڈھونڈھنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہین جائز ہو - ع - اصح وہی ہو کہ شہر مین بھی پانی نہونے پر جائز ہو واللہ اعلم - م - اور اگر مریض کو ایسا ضرر تو نہین مگر اسکو خود قدرت نہین اور ایسا شخص نہ پایا جو اسکو وضو کرادے تو تیمم جائز ہو اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہو یا اسقدر دسترس ہو کہ اجر المثل پر مزدور کرلے یا کوئی اور ایسا شخص ہو کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دیدے - تو ظاہر المذہب کے موافق اسکو تیمم روا نہین کیونکہ اسکو قدرت حاصل ہو - الدر مین البحر [illegible] و فتح القدیر وغیرہ مین بھی ذکر کیا اور یہ بقول صاحبین رح ہو اور امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہو اور یہی اصح ہو چنانچہ آویگا - م - اور شوہر و جورو منکوحہ مین کسی پر دوسرے کا وضو کرانا و تعہد واجب نہین اور مملوک یعنی غلام و باندی مین واجب ہے - الدر من البحر - مین کہتا ہون کہ یہ خدمت جورو پر از راہ حکم واجب نہین مگر براہ دیانت وجوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہا نے تصریح کی کہ عورت پر کھانا پکانا و امور خانہ داری براہ دیانت واجب ہین فتامل م - امام مصنف رح نے فرمایا - ولا فرق بین ان یشتد بالتحرک او بالاستعمال - اور کچھ فرق نہین کہ مریض کو وضو کرنے مین اشتداد مرض کا خوف خواہ اسطرح ہو کہ جنبش سے مرض مین اشتداد ہوگا یا اسطرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہوگا - ف - بہر حال تیمم جائز ہو - واعتبر الشافعی خوف التلف وہو مردود بظاہر النص - اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم مین خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہوجاوے تب جائز ہو اور یہ ظاہر نص سے رد ہو - ف - کیونکہ قولہ ان کنتم مرضی الآیہ - مین صرف بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہین کہا کہ بیماری ہو کہ وضو سے جان یا عضو کا خوف ہو - ن - اگر کہا جاوے کہ پھر تم کہان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہو جواب یہ کہ اول آیت مین فرمایا - ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج الخ - یعنی اللہ تعالی تم پر حرج ڈالنا نہین چاہتا ہو - تو معلوم ہوا کہ جس صورت مین حرج و مشقت نہین ہو حتی کہ اشتداد مرض کا خوف نہین ہو تو اس صورت کے سواے باقی صورتون مین جواز تیمم منصوص ہو - اور جس عالم نے یہ ادراک نہین کیا اسنے ہر مرض مین جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داؤد ظاہری نے ایسی صورتہا مین بھی کہ استعمال سے ضرر نہو جواز تیمم کہا ہو جیسے درد سر وغیرہ - اور حق یہ ہو کہ مدار حرج پر ہو پس اگر کوئی کمزور آدمی وضو سے درد سر مین شدت جانے یا مدد [illegible] بوجہ سردی کے ہو یا وضو سے اسکا زوال دیر مین جانے تو اسکو تیمم جائز ہو اور نزن ظاہریہ کے ساتھ [illegible] ہوا کہ وے مریض کو بیچ جانتے ہین اور ہم مرض مع حرج کو فافہم - م - پھر امام شافعی رح کا یہ قول جو مذکور ہوا ہو حلبی رح نے لکھا کہ یہ قول جدید ہو اور غیر صحیح و غیر مشہور ہو اور قول قدیم انکا ہمارے موافق ہو اور شرح الوجیز مین ہو کہ یہی

[illegible] ہے اور یہی جمہور کا قول
ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ مین قول امام اعظم و امام [illegible] و امام شافعی واحد ہے اور امام احمد رحمہ سے البتہ روایت منع آئی ہے لیکن
صحیح اُنکے مذہب مین بھی جواز ہے- واللہ اعلم- یہ سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہے مسئلہ- ولو خاف الجنب ان اغتسل
ان یقتلہ البرد او یمرضہ تیمم بالصعید- اور اگر جنب نے بر تقدیر یکہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی
تو پاک زمین سے تیمم کر لے- ف- خصوص پہاڑستانی ملکون مین بالخصوص سردی کے موسم مین یہ خوف بہت ظاہر ہے- یہ صورت مرض
لاحق ہونے کی ہے جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھجانے و تکلیف دینے کی تھی- اور اصل سوال بیان چار صورتون مین
ہوتا ہے جیساکہ محل اور پیدا کرنا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل مین یا وضو مین پس اس مسئلہ مین جنب کی قید لگائی
اور یہ بیان نہ تھا کہ کہان ہو تو امام مصنف نے فرمایا- وہذا اذا کان خارج المصر لما بینا- اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب جنب
مذکور شہر سے باہر ہو بوجہ اُسکے جو ہمنے بیان کر دیا- ف- یعنی قولہ لانہ یلحقہ الحرج بدخول المصر یعنی اسوجہ سے تیمم مباح ہے کہ اُسکو
شہر مین جانے مین حرج لاحق ہوگا- کذا قال العینی رحمہ اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لحوق حرج ہے اور وہ زیادتی ثمن سے زیادہ
ہے جو بیچ تیمم ہے تو یہ خوف قتل و لحوق مرض بدرجہ اولی بیچ ہے- اور یہ معلوم ہو چکا کہ اسمین غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے فافہم- بالجملہ
خوف قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جنب کو اگر شہر کے باہر لاحق ہو تو بالاتفاق تیمم مباح ہے- ولو کان فی المصر فکذلک عند
ابی حنیفۃ رحمہ خلافا لہما- اور جنب کو اگر شہر مین ہونے کی صورت مین یہ خوف لاحق ہو تو بھی امام اعظم رحمہ کے نزدیک یہی حکم
یعنی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قول صاحبین کے- ہما یقولان ان تحقق ہذہ الحالۃ نادر فی المصر فلا یعتبر- صاحبین کہتے ہین
کہ شہر مین ایسی حالت کا متحقق ہونا نادر ہے تو اسکا اعتبار نہوگا- ف- گویا مقصود یہ کہ شہر مین حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی
ممکن ہے تو لحوق مرض کا خوف غیر معتبر ہے حتی کہ عوام تیمم کا جواز پاکر اسی پر اکتفا کر لینگے جیسے صحیح بخاری مین حضرت ابن مسعود رضہ سے
بمعنی مروی ہے کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام تھوڑی سردی مین اسکو حیلہ کر لینگے- ولیکن حق یہ کہ لوگون کے حالات بہت متغیر
و مختلف ہین حتی کہ بہت غریب اپاہج نادارون کو روٹی ہی میسر آنے مین مشکل ہے تو حفاظت اُنکے حق مین معدوم ہے- ولہ ان العجز
ثابت حقیقۃ فلابد من اعتبارہ- اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنب خائف کے حق مین غسل کرنے سے عاجزی
درحقیقت ثابت ہے تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے- ف- اور نادر واقعہ اگر منصوص مین داخل ہو تو خالی راے سے اسکو خارج کرنا
جائز نہین ہے- مین کہتا ہون کہ نادر الوقوع تو بعض ملکون و بعض شخصون کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان و سرد ملکون کے
خصوصاً اکثر اس واقعہ مین مبتلا ہوتے ہین اور قاضیخان نے کہا کہ اسکو بالاجماع تیمم جائز ہے کمافی العینی رحمہ- اور یہ اختلاف
اس صورت مین کہ حمام مین داخل ہونے کی قدرت نہ پائی اور اگر پائی تو اسکو بالاجماع تیمم روا نہین ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی قدرت
پائی تو بھی نہین جائز ہے- السراج- ولیکن مدار اسکا حرج پر ہے حتی کہ اگر حمام مین یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے و اسی پر
فتوی ہوگا- م- واضح ہو کہ باقی رہین دو صورتین ایک یہ کہ خارج شہر مسافر کو وضو مین خوف مرض ہوا اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
وضو مین خوف مرض ہوا- تو کافی مین ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے مین یہ خوف ہوا کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
تیمم جائز ہے اور اسی کو اسرار مین مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالاجماع نہین جائز ہے النہر- اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہین ہے-
الخلاصہ و قاضیخان- یہ حکم شاید اس بنا پر کہ وضو مین ایسا خوف معتبر نہین ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ وضو کرنے سے
ایسا نہین ہوتا ہے- الفتح- اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا اور متحقق ہو تو اسی کو لیا جائیگا جو کافی و اسرار مین ہے- م- فرع-
مریض کو یہ قدرت نہین کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اسکے بچھونے پر نجاست ہے جس سے ہٹ جانیکی قدرت
نہین اور اسنے ایسے شخص کو پایا جو اسکو قبلہ رخ کر دے یا نجاست سے ہٹا دے تو امام رحمہ کے نزدیک اسپر یہ واجب نہین ہے

[illegible] اور ان مین اشارہ [illegible] ن مختار [illegible] نزدیک [illegible] صاحبین [illegible]

سواے مملوک کے جو کوئی ہو ان مین یہ اختلاف ہونا چاہیے م - وعلی ہذا انہون نے اگر ایسے شخص کو پایا جو اسکو جمعہ مین لیجاوے
یا حج کو لیجاوے تو امام رح کے نزدیک اسپر جمعہ و حج واجب نہو جائیگا - فتح - اور اصل یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک آدمی دوسرے کی قدرت سے
قادر نہین ہوتا کیونکہ وہ جب ہی قادر ہوتا ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جب چاہے وہ فعل کر سکے اور یہ دوسرے کی قدرت سے نہین ہو سکتا
اسی واسطے ہم نے کہا کہ اگر بیٹے نے اپنا مال و طاعت اپنے باپ کے لیے مبذول کیا تو باپ پر حج کرنا واجب نہو جائیگا - یونہی جسپر کفارہ
لازم آیا اور وہ مفلس ہے اسکو کسی نے مال اپنا مبذول کیا تو اسپر وجوب نہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک دوسرے کی قدرت والے سے یہ
شخص بمنزلہ اپنے آلہ کے قادر ہوتا ہے جبکہ وہ اعانت کرے اور صدر شہید حسام الدین نے صاحبین رح کا قول اختیار کیا - الفتح - پوشیدہ
نہین کہ غیر کی اعانت والے سے صرف استعداد رہا کہ آدمی سے وہ فعل ادا ہو سکتا ہے حتی کہ اگر غیر کی اعانت سے ادا کیا تو ادا ہو جائیگا ولیکن
یہ امر کہ آدمی خود قادر ہوگیا تو یہ بالکل بعید ہے پس حق تو یہی ہے کہ جو امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے واللہ تعالی اعلم - م - اور اگر ایک شخص خود
نماز مین قیام کرنے سے عاجز ہوا اور وہان کوئی موجود ہے جو اسکو اعانت کر سکتا ہے کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو بالاتفاق وہ شخص بیٹھے نماز پڑھے
اور یونہی اپاہج پیرون سے معذور اگر ایسے شخص کو پاوے جو اسکو لادکر یا سوار کر کے پہونچا دیگا تو بالاجماع اسپر جماعت و جمعہ و حج
واجب نہین ہے اور بعض نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف ہے ع - اور پوشیدہ نہین کہ تیمم مشروع واسطے دفع الحرج کے ہے پس اگر غیر کی اعانت سے
حرج جاتا رہے تو حرج ظاہر ہے پس اصح یہان قول امام رح ہے و لہذا عینی رح نے ذکر کیا کہ اگر اسکے پاس کوئی ایسا شخص ہو جو پانی استعمال
کرنے مین اسکا معین ہو تو صاحبین کے نزدیک اسکو تیمم جائز نہین ولیکن امام رح کے قول پر اسکو تیمم جائز ہے - اور اگر معین و مددگار اسکا
مملوک ہو تو مشائخ رح نے امام رح کے قول پر اختلاف کیا ہے ع - مختار یہ کہ مملوک پر خدمت واجب ہے اور عدہ خدمت وہ کہ آخرت کے کام
مین ہو تو اسکو تیمم روا نہین ہے م - کہا گیا کہ اگر مدد کرنے والا بغیر عوض ہو تو بالاتفاق تیمم جائز نہین ہے ع - مین کہتا ہون کہ اشارہ کیا کہ یہ
قول ضعیف ہے اور صحیح یہ کہ امام رح کے نزدیک جائز ہے م - اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر ملے تو امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہے خواہ
مزدوری قلیل مانگے یا کثیر مانگے اور صاحبین نے کہا کہ جو تہائی درم تک ہو تو تیمم کرے ع - پہلے گذرا کہ درمختار مین بحر الرائق سے لیا کہ اجر المثل
تک جبکہ دے سکتا ہو تو تیمم نہ کرے - ولیکن یہ سب باختیار قول صاحبین رح ہے پس احتیاط کے واسطے اسی پر فتوی دیا جاوے ولیکن
صحیح قول امام رح ہے جیسا کہ معلوم ہوا م - مسافر خارج شہر جسکے پاس پانی نہین ہے اسکو اپنی منکوحہ و جورو باندی سے وطی جائز ہے اور
[illegible] یہ مین ہے ع - اگر کسی کے پاس مال ہو مگر پاس موجود نہو تو پانی گرم کرنے کے واسطے آدھار خریدے ورنہ نہین - د - اور
تیمم کرے جبکہ خوف درندہ یا دشمن خواہ خوف جان ہو یا مال ہو - القنایہ - دشمن مار و نار یعنی پانی لینے مین سانپ یا آگ کا خوف ہو - التبیین
یا [illegible] چور رہزن یا موذی ظالم ہو - القنیہ ع - یا عورت کو مرد فاسق سے ڈر ہو البحر والنہر - اور تحفہ مین ہے کہ خوف ودیعت و امانت
ضائع ہونے کا ہو یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا جسکو ادا کرنے کی قدرت نہین ہے الزاہدی والکفایہ - یا پیاس کا خوف اپنی جان پر یا
اپنے قافلہ مین سے کسی پر خواہ خلیط ہو یا نہو یا اپنے جانور پر اگرچہ کتا ہو خواہ فی الحال پیاس کا خوف ہو یا ثانی الحال مین ہو - السراج
[illegible] جب تیمم ہے کہ وضو کا دھوون کسی برتن مین رکھنا ممکن نہو ورنہ جانورون کو وضو کا دھوون جو پاک ہے پلانا جائز ہے -
[illegible] کمال پاشا - اور یونہی جب آٹا گوندھنے کے واسطے ضرورت ہو نہ شوربا کے لیے تو بھی تیمم جائز ہے سراج - اور یونہی
جب [illegible] نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ گذرا من البحر - پھر جس صورت مین کہ بندہ کی طرف سے خوف ہو کر تیمم سے نماز
پڑھی ہے اعادہ کرے بعد وضو کرنے کے ورنہ اعادہ نہین کیونکہ عذر سماوی ہے - د - اگر بدن پر چیچک یا زخم ہون تو جنابت سے غسل
کرنے مین اکثر مساحت بدن کا اور اکثر شمار اعضاے وضو کا اعتبار ہے یعنی جبکہ مرض کی شدت کا خوف نہو تو اکثر تندرست کو دھووے
اور [illegible] پر بشرطیکہ ممکن ہو ورنہ جبیرہ یا پٹی پر مسح کرلے اور غسل و تیمم دونون جمع نہ کرے اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو

یا وہ تیمم کرے م - الخلاصہ والمحیط اور جامع الاسلام میں ہے کہ بدون وضو پھوڑون کی شدت سے خوف کے اندر تیمم روا ہے اور سخت بارش و سخت گرمی
میں روا ہے الزاہدی والکفایہ - پانی نکالنے کا آلہ نہو تو تیمم کرے - ف - کتا جو ایسے لوگ پالتے ہیں جنکی اکثر اوقات شکار سے بسر
ہوتی ہے روا ہے اور یونہی مواشی کی حفاظت و کھیت و جورو دزدان سے حفاظت کے لیے مباح سمجھا گیا ہے اور علی ہذا ایسے کتے
کا دلت کرنا بھی روا ہے اور جو کتا شوقی وغیرہ ناجائز طور کے واسطے ہو حرام ہے اور حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ پالنے والے کی ہر روزہ
دو نیکیاں کم ہوتی ہیں - واضح ہو کہ کتے کے پیاس کے خوف سے جواز تیمم کا جو مسئلہ گذرا ہے تو سراج میں قید لگائی کہ کتا شکاری یا مواشی کا
اور درمختار میں کوئی قید ذکر نہیں کی بلکہ مطلقاً اپنے کتے کے حق میں پیاس کا خوف بیان کیا - اور یہی اوضح ہے واللہ اعلم - مع - مسافر کے
پاس کو ڈول نہیں تو تیمم کرے یونہی اگر رسی نہو - قاضیخان - حاصل یہ کہ پانی نکالنے کا پاک آلہ نہو اور اگر رومال و کپڑا یا گھاس کی
رسی وغیرہ سے تھوڑا تھوڑا کر کے نکل سکے تو تیمم نکریگا اگرچہ نکالنے سے خراب ہو جاوے اور اگر پھاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
قیمت تک نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی میں اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے - السید الطحاوی رح نے کہا کہ یہ ہمارے
یہاں منصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے یہاں منصوص ہے اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے - مترجم کہتا ہے کہ اسمیں نقصان
گوارا کرنے میں تامل ہے - اور قاضیخان میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ رسی نہونے کی صورت میں اسوقت تیمم کرے کہ اسکے ساتھ کپڑی وغیرہ
نہو اور اگر ہو تو تیمم نکرے - اور اگر اسکے رفیق کے پاس اسکا ڈول ہو اور اس نے کہا کہ میں بھرنے کے بعد تجھے بھرنے کو دیدونگا تو
مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تیمم سے نماز جائز ہے - انتہی - اگر کسی نہر میں اسکے پاس ایسا آلہ ہے کہ کاٹ کر سوراخ کر کے
پانی نکالے تو تیمم نکرے اور کہا گیا کہ تیمم جائز ہے - یہ دونوں قول بڑی نہر کی صورت میں کھیلانے کا آلہ ہو اور ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے - ایک
مسلم قیدی کو دارالحرب میں کفار نے روکا تو تیمم کر کے اشارہ سے نماز پڑھے جب نکلے تو وضو سے اعادہ کرے - کسی نے دوسرے
کو کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو تجھے قتل کر دونگا تو تیمم کر کے نماز پڑھے پھر اعادہ کرے - قاضیخان و محیط السرخسی - اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
و مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور ثمن المثل سے زائد ضرر ہے من البحر - ثمن المثل سے وہ ناظر ہے اور تھوڑے
خسارہ کا اعتبار نہیں ہے - یہی صحیح ہے - کما فی الکافی والتبیین والخلاصہ وغیرہا - م - اب تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہے - قال الامام رح - والتیمم
ضربتان - اور تیمم دو ضرب ہیں - ف - یہی قول حدیث شافعی رح کا اور قول ثوری و شعبی و حسن و ابن تابع و لیث و اوزاعی و حکم و اسمعیل
کا اور روایت مالک رح سے ہے اور امام مالک و احمد نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے پہونچوں تک ہے - اور
ابن عبدالبر رح نے کہا کہ فرض پہونچوں تک اور مختار کہنیوں تک ہے - اور ابن قدامہ نے مغنی میں کہا کہ امام احمد سے مسنون ایک ضرب
اور کافی دو ضرب ہیں اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کمال میں - مع - اور مشہور دلائل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ و ہاتھوں کے پہونچوں تک
ہے - ولیکن ظاہر ہوا کہ چاروں مشہور ائمہ کا قول منفقانہ متفق ہیں کہ دو ضرب ہیں اور کہنیوں تک - سوائے روایت امام احمد کے واللہ اعلم
اور احوط یہی ہے کہ دو ضرب میں مسح باحدہما وجہہ وبالاخری یدیہ الی المرفقین - مسح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک - ف - ولیکن ترتیب کہ اول داہنے پر بائیں سے مسح کرے پھر بائیں
پر داہنے سے مسح کرے مسنون یا مستحب ہے - یہ مسئلہ جب کہ خود تیمم کرے دو ضرب میں اور حالیکہ اگر اسکی انگلیوں کے درمیان غبار داخل
ہو تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سوائے ایک روایت امام محمد رح کے - اور اگر دوسرے کو تیمم کرا دے تو قہستانی رح نے جامع الرموز
میں لکھا کہ تین ضرب میں ایک سے چہرہ دوم سے دایاں ہاتھ اور سوم سے بایاں ہاتھ - ولیکن ظاہر معتبرات سے مخالف قول ہے کیونکہ
انہیں دو ضرب مذکور میں خواہ خود تیمم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تیمم کرا دے اور اسی پر اعتماد ہے - م - اور شرط تیمم کی درحقیقت یہ کہ تیمم کرنیوالے
کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب ہو یا مسح ہو یا کسی اور طور پر ہو - البحر - تاج الشریعہ رح نے کہا کہ امام مصنف رح نے لفظ
ضرب واسطے تبرک کے حدیث کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب آیا ہے - مع - لقولہ علیہ السلام التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ

وضربة لليدين - سبيل [illegible] هم دو ضرب ہین ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک
دونون ہاتھون کے - ف - اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے
سکوت کیا اور کہا کہ مین نہین جانتا کہ سواے علی بن ظبیان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی صدوق ہی اور یحیی بن سعید
القطان وہشیم وغیرہ نے اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہی انتہی - اور ابن عدی نے ابن ظبیان کی
تضعیف نسائی وابن معین سے نقل کی - ف - مالک رح نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صحیح
کہا - اور علی بن ظبیان کو ابوداؤد رح نے کہا کہ کچھ نہین ہی اور ایسا ہی نسائی وابوحاتم نے کہا اور ابوزرعہ نے کہا کہ واہی ہی - مین کہتا
کہ حاکم نے اسکی توثیق کی - اور اس حدیث کے دو طرق دیگر ہین جو اسکی تائید کرتے ہین - مع - اور قوی روایت حدیث جابر رض
ہی جو بروایت عثمان بن محمد الانماطی عن حرمی بن عمارہ عن عزرہ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعین الی المرفقین - یعنی تیمم دو ضرب ہین ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب
واسطے دونون ہاتھون کے کہنیون تک ہی - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہی اور دارقطنی نے کہا کہ اسکے رجال سب ثقہ ہین - ابن الجوزی
نے کہا کہ عثمان بن محمد مین کلام کیا گیا ہی - صاحب التنقیح نے رد کردیا کہ یہ کلام مقبول نہین کیونکہ یہ نہین بتلایا کہ کس نے کلام کیا ہی
حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد نے اور ابوبکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے بلا جرح اسکو ذکر کیا - ت - ع
اور ابن حجر نے تقریب مین کہا کہ راوی مقبول ہی اور بلوغ المرام مین اسکی اسناد کو حسن کہا ہی - م - اور حدیث بزار رح حضرت عائشہ
سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتابہ اسکی مؤید ہین اور آثار اسمین بہت ہین اور طحاوی نے شعبی سے مرسل اور ابن عمر
سے صحیح چار طرق سے موقوف روایت کیا ہی - مع - اور حدیث عمار بن یاسر جو صحیحین مین بطرق کثیرہ اور حدیث ابوموسی اشعری بھی صحیحین
وسنن مین ہی اسمین البتہ ایک ہی ضرب چہرہ اور دونون ہاتھون کے پہونچون تک کے لیے مذکور ہی اور شرح سفرالسعادۃ مین شیخ دہلوی رح
نے لکھا کہ تیمم مین احادیث متعارض ہین بعض مین ایک ضرب اور بعض مین دو ضرب اور بعض مین صرف ضرب مذکور ہی اور بعض مین پہونچون
اور بعض مین کہنیون تک اور بعض مین صرف ہاتھ مذکور ہین پھر دو ضرب اور کہنیون تک لینا سب کا جامع واحوط ہی ملخصاً - یہان اشکال ہی
کہ فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہان مظنون ہی اگر کہا جاوے کہ جن احادیث مین دونون ہاتھ آیا وہ مصرح ہین کہ پہونچون تک
نہین جواب یہ کہ اللہ تعالی نے چور کی سزا مین فرمایا - فاقطعوا ایدیہما - یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو دونون کے ہاتھ کاٹو - حالانکہ ہاتھ
مراد پہونچے تک معروف ومجمع علیہ ہی - اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث مین کہنیون تک مصرح ہی جیسا کہ حدیث جابر رض باسناد حسن
مذکور ہوئی - اسکا جواب یہ کہ امام مالک رح نے کہا کہ پہونچون تک مفروض ہی اور کہنیون تک معمول ہی - ہم کہتے ہین کہ ہمکو اسی قدر کافی
ہی کہ فرض عملی کہنیون تک ہی اور یہی مراد ہی - م - ہم حدیث عمار رض کو بھی اسی پر محمول کرتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے
یہ کافی تھا کہ یون کرتا پھر آپ نے دونون ہاتھ زمین پر مارکر داہنے کو بائین پر اور ظاہر ہتھیلیون پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہین
کہ مراد ہتھیلیون سے دونون ہاتھ ہین کہ کل پر جزو کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ ظاہر ہتھیلیون پر مع باقی کے مسح کیا - علاوہ ازین اکثر امت
کا عمل کہنیون تک ترجیح دیتا ہی کہ کہنیون تک کی حدیث معمول ہو - مف - اگر کہا جاوے کہ حدیث عمار تو ہتھیلیون کی تصریح کرتی ہی اور اگر
کہنیون تک ثبوت ہو تو شاید مستحب ہو کیونکہ واجب ہوتا تو ترک نہ کرتے - جواب یہ کہ شاید ہتھیلیون سے مقصود وضو یعنی کہنیون تک
مراد ہون - اعتراض ہوا کہ دارقطنی کی روایت مین صاف ہی کہ مسح کر اپنے چہرہ کو اور اپنی ہتھیلیون کو پہونچون تک - تو تاویل صحیح نہین ہی
جواب دونگا کہ اسکو سواے ابراہیم بن طہمان کے کسی نے مرفوع نہین کیا اور شعبہ وزائدہ وغیرہما نے وقف کیا ہی - مع - مین کہتا ہون
کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر بحکم مرفوع ہی تو حجت جدل ہوجاویگی فافہم - م - خطابی رح نے کہا کہ صرف پہونچون تک انحصار
کرنا از راہ روایت اصح ہی اور کہنیون تک واجب رکھنا اشبہ باصول واصح بقیاس ہی - ع - مین کہتا ہون کہ یون ہی ابن حجر رح نے

کہا کہ سلیمان ... قول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے سوا اسکے میں نہیں جانتا ہوں - سعف - علاوہ اسکے اس اسناد میں ابراہیم
بن یزید راوی ہے احمد نسائی نے کہا متروک ہے ابن معین نے کہا ثقہ نہیں ولیکن ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث
لکھی جاوے - م - اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہیں تو جواب یہ کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری میں جنب کیواسطے
اجازت صریح ہے - مع - میں کہتا ہوں بلکہ حدیث عمار بن یاسر صحاح ستہ میں اصح ہے - کلام تو حائض و نفاس والی میں ہے - بحر الفائق میں
لکھا ہے دونوں بھی جنب کے ساتھ لاحق کی گئیں - مسئلہ امام محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے جامع صغیر کرخی میں دیکھا کہ ہاتھ پاؤں کٹا ہوا
ہے اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بلا طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر اعادہ بھی نہیں ہے اور یہی اصح ہے الظہیریہ - پھر رہا یہ کہ کس چیز سے
تیمم جائز ہے تو امام مصنف نے لکھا - و یجوز التیمم عند ابی حنیفة و محمد بکل ما کان من جنس الارض کالتراب والرمل
والحجر والجص والنورة والکحل والزرنیخ - اور تیمم جائز ہے امام ابو حنیفہ و امام محمد رح کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ جو زمین
کی جنس سے ہے مانند خاک و ریگ و پتھر و گچ و چونہ و سرمہ و ہڑتال کے - ف - اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز ہو - التبیین -
جنس زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جلکر راکھ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء و پھل و گیہوں وغیرہ و گھاس و مانند اسکے
اور جو پگھل کر نرم دبنے کے قابل ہو جاوے جیسے لوہا و تانبا و پیتل و سونا و چاندی و مانند اسکے و آبگینہ تو یہ زمین کی جنس سے
نہیں ہیں اور جو اسکے خلاف ہو وہ جنس زمین سے ہے البدائع - فائدہ ہے کہ دوسری چیز سے ملا کر مٹی ہے خارج ہو گئی اور آب
بحر نکل گیا اور کانی چیزیں خارج ہوئیں لیکن اگر کان میں ہوں تو اسپر خاک [illegible] ہو تو اس سے جائز ہے نہ اس چیز سے الفتح - النہر
ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں - ایسا ہی [illegible] اور پتھر واصل [illegible] الفتح - اگر چہ اسپر غبار نہو تاتارخانیہ - اور اگرچہ پتھر
کی راکھ ہو یا باریک ساییدہ یا سودہ ہو یا مغسول ہو - و گیرو [illegible] و فیروزہ [illegible] سے جائز ہے - الفتح البحر - زمین سوختہ سے اصح
قول پر جائز ہے الظہیریہ - اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کوزہ و طباق وغیرہ اسپر تیمم جائز ہے الفتح - لیکن جب اسپر لاک اس قسم کا
ہو جو زمین کی جنس سے نہیں تو تیمم نہیں جائز ہے خزانہ و الفتح - [illegible] سے روا ہے الفتح البحر اور یہی ظاہر الروایہ ہے
التبیین - مٹی سرخ و سیاہ و سفید سے - البدائع - زرد مٹی سے - الخلاصہ - [illegible] سے تیمم روا ہے تاتارخانیہ - نمناک مٹی اور کیچڑ سے جائز
البدائع - موتی خواہ مسلم ہوں یا ساییدہ ہوں تو ان سے تیمم نہیں [illegible] التبیین وغیرہ - مشک و عنبر و کافور و راکھ سے نہیں روا ہے
الظہیریہ - نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز [illegible] اور اگر پہاڑی ہو تو [illegible] یہ ہے کہ جائز ہے - ف - البحر - زمرد و زبرجد سے روا
البحر - اور یاقوت و مرجان سے روا ہے - التبیین - لیکن فتح القدیر کے نسخہ موجودہ میں ہے کہ مرجان و یاقوت و زمرد و زبرجد
موتی سے تیمم نہیں روا ہے الفتح - یہی مرجان کے حق میں صاحب نہر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہے اور یہی شارح نے درمختار
میں لیا ولیکن محیط و غایۃ البیان و توشیح و غایۃ و معراج الدرایہ [illegible] میں جواز لکھا ہے [illegible] عدم جواز احتیاط ہے واللہ اعلم
م - خاک میں اگر ایسی چیز ملے جو اجزاے زمین سے نہیں تو غلبہ اجزا کا اعتبار ہوگا - تاتارخانیہ و الظہیریہ - مقتضی یہ کہ پکی اینٹ وغیرہ
میں مخلوط ہو ورنہ پختہ میں تو بغیر جنس الارض جل گیا - الفتح - اگر مسافر کیچڑ یا دلدل میں پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اسکے
کپڑے و زین وغیرہ پر غبار ہے تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہے الفتح - اور اگر غبار بھی نہیں تو اپنا کپڑا یا جسم کسی قدر کیچڑ سے لتھ کرے جب
وہ خشک ہو جاوے تو تیمم کرلے اور جب تک وقت جاتے [illegible] کیچڑ سے تیمم نہ کرے کہ بے ضرورت قبیح منہ ہو جاوے
جو مثلہ کے معنی میں ہے - البدائع - مثلہ کا اشارہ ہدایہ وغیرہ میں دلالت کرتا ہے کہ خاک ملنا واجب ہے کیونکہ مثلہ حرام ہے - الهداد
ولیکن یہ وہم ہے بلکہ سنت ہے - م - اور اگر کیچڑ سے تیمم کیا تو کافی ہو لیا کیونکہ وہ اجزاے زمین سے ہے اور پانی اسمیں مستہلک ہے
البدائع - اگر پانی زیادہ ہو کہ اسمیں مٹی مغلوب ہو گئی تو تیمم نہیں جائز ہے [illegible] اگر نجس ہو گئی پھر خشک ہو کر
اسکا اثر جاتا رہا تو اس سے تیمم نہیں جائز ہے [illegible] سے تیمم کیا تو نہیں جائز ہے لیکن اگر [illegible] نجس

خشک ہونے کے بعد اُسپر غبار چڑھا ہو تو اُس سے جائز ہی النہایہ۔ جائز ہی تیمم زاج سے اور دیوار کہگل و گچ گی سے اور قاضیخان نے کہا کہ اصح قول پر پہاڑی نمک سے نہیں جائز ہی۔ اور مجتبیٰ وغیرہ سے ظاہر الروایۃ میں بلا تفصیل جائز ہی اور کرخی نے شرط کی کہ وہ کوفتہ ہو۔ ثعلبی رح نے کہا کہ ابوحنیفہ رح نے جوہر سے تیمم جائز کیا اور وہ پتھر امورتی ہی۔ یہ ثعلبی کی غلطی ہی اور قرطبی رح نے اجماع امت نقل کیا کہ زمرد و یاقوت سے تیمم نہیں روا ہی۔ یہ بھی وہم ہی کیونکہ وہ زمین کے اجزاے نفیسہ میں سے ہین پس امام رح کے نزدیک انسے تیمم جائز ہی۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہی کہ تراب سے تیمم جائز ہی یعنی اسکے اسواے مین اختلاف ہی۔ مع۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہی۔ وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ تیمم جائز نہیں مگر مٹی و ریگ سے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا بالتراب المنبت۔ اور امام شافعی نے کہا کہ تیمم نہیں جائز ہی سواے ایسی مٹی کے جو اگانے والی ہی۔ وہو روایۃ عن ابی یوسف۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے ہی۔ لقولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قالہ ابن عباس۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا یعنی مٹی اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رض کا ہی۔ تو تیمم کا جواز اگانے والی مٹی سے ہوا۔ غیر ان ابا یوسف زاد علیہ الرمل بالحدیث الذی رویناہ۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر ریگ کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہی۔ ف۔ یعنی علیکم بارضکم۔ حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہی اول انکا یہ قول تھا پھر کہا کہ سواے تراب خالص کے تیمم نہیں جائز ہی جیسا معلیٰ رح نے انکا آخر قول و رجوع روایت کیا ہی جیسا کہ مبسوط مین ہی۔ مع۔ پھر امام شافعی رح کی طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہی کیونکہ وہ اگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام مین لکھا کہ اگانا اصح قول مین شرط نہیں ہی۔ ولہما ان الصعید اسم لوجہ الارض سمی بہ لصعودہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہی کہ صعید نام ہی روے زمین کا یعنی بالائی رخ اور صعید نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہی۔ ف۔ یہ معنی اصمعی و خلیل و ثعلب و ابن الاعرابی و زجاج وغیرہ سے منقول ہین اور معانی القرآن مین زجاج نے کہا کہ صعید روے زمین ہی خواہ کہین خاک کے سواے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعید کچھ خاک و مٹی نہیں بلکہ روے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو۔ زجاج نے کہا کہ مین نہیں جانتا کہ اہل لغت مین سے کسی نے اسمین خلاف کیا ہو۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا صعید کے یہ معنی ہوے ولیکن آیت مین صعیدا طیبا ہی تو جواب یہ کہ ہان۔ والطیب یحتمل الطاہر۔ اور طیب احتمال ہی کہ بمعنی پاک ہو۔ ف۔ اور احتمال ہی کہ بمعنی ستھری و بمعنی حلال و بمعنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات مین قرآن مین لیے گئے ہین۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابو اسحق طاہر یعنی پاک مراد ہی۔ فحمل علیہ لانہ الیق بموضع الطہارۃ۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہی۔ ف۔ کیونکہ تیمم سے مقصود طہارت ہی اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح یہان بحسب مقام اسی معنی طہارت کو ہی تو معنی یہ ہوے کہ روے زمین پاک سے تیمم کرو۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر مین فرمایا۔ ولکن یرید لیطہرکم۔ یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہی کہ تمکو پاک کرے۔ اور رہا اگانے والی کے معنی لینا تو یہان کچھ مناسب نہین تم نہین دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو اُس سے وضو نہین جائز ہی تو کچھ معنی نہوے کہ اگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہو۔ اور یہی مراد بالاجماع۔ یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد طاہر تو بالاجماع ہی تو صعید طیب بمعنی روے زمین پاکیزہ ہوئی۔ ف۔ پھر اصول فقہ مین یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہمارے نزدیک مشترک کا عموم نہین یعنی ایک ہی استعمال مین جب مشترک سے اُسکے ایک معنی حقیقی مراد لے تو پھر دوسرے معنی بھی نہین مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے نزدیک عموم مشترک روا ہی تو اُنھون نے تراب منبت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور ہم بھی یہی معنی لیتے ہین تو بالاتفاق یہ معنی مراد ہو گئے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہین جائز ہی کیونکہ مشترک

کے واسطے عموم نہین ہی- اور جب صعید طیب کے یہی معنی ہوے تو ابن عباس رضہ کی تفسیر اس مطلق کی قید نہین ہوسکتی کیونکہ
قید زیادت کی حدیث واحد سے روا نہین تو یہ تو ابن عباس کا اثر ہی- علاوہ برین اگر اسی اثر سے استدلال ہی تو لازم ہوگا کہ شورہ
زمین سے تیمم روا نہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اس سے تیمم جائز ہی- ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہی منجملہ دلائل حجت کی حدیث
ابی جہیم انصاری ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیر جمل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب
نہ دیا حتی کہ دیوار کی طرف متوجہ ہوکر تیمم کرکے جواب دیا کما رواہ البخاری وعلقہ مسلم- طحاوی رح نے کہا کہ مدینہ کی دیوارین سیاہ
پتھرون سے بدون مٹی کے بنی تھین- ابن القصار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رح پر حجت ہی کہ تراب منبت کی شرط لگاتے ہین نووی رح
نے کہا کہ ابی جہیم بالتصغیر ٹھیک ہی- انہ منجملہ حدیث جعلت لی الارض مسجدا وطہورا- میرے لیے زمین مسجد وطہور کردی گئی الارض
جنس زمین بتعیین معنی ہین پس جنس زمین طہور ہی اور تمام روایات صحاح مین یون ہی مروی ہی- ابن القطان رح نے کہا کہ حدیث
مین ہی ایما رجل ادرکتہ الصلوٰۃ فلیصل- یعنی جس آدمی کو جہان نماز کا وقت آوے نماز پڑھ لے اور یہ در باب تیمم ہی جیسا کہ پوری
حدیث سے صحیح ہی تو یہ دلیل ہی کہ الارض سے تمام روے زمین کی جنس مراد ہی کیونکہ کبھی ریگ مین کبھی شورہ زمین اور کبھی
پہاڑ مین ہر طرح سے مقام پر نماز کا وقت ہوئیگا اور دوسری روایت مین ہی کہ فعندہ طہورہ ومسجدہ- یعنی وہ وہان نماز پڑھے
کہ اسکی طہارت کی چیز ومسجدہ گاہ اسکے پاس موجود ہی- ع- مین کہتا ہون کہ احادیث تو اس بارہ مین بکثرت ہین کہ خاص تراب
شرط نہین ہی اور صحیح یہی کہ روے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہی- ثم لایشترط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفۃ- پھر
امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ شرط نہین کہ اس زمین پر غبار ہو- ف- اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی
آئی ہی کما فی العنایۃ- لاطلاق ما تلونا- بدلیل اطلاق آیت کے جو ہمنے تلاوت کردی- ف- کیونکہ صعید روی زمین مطلق
ہی خواہ غبار ہو یا نہو- وکذا یجوز بالغبار مع القدرۃ علی الصعید عند ابی حنیفۃ ومحمد لانہ تراب رقیق- اور
یون تیمم روا ہی غبار کے ساتھ باوجودیکہ اسکو صعید پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے قول پر ہی- اسواسطے
کہ غبار تراب رقیق ہی- ف- یہی صحیح ہی المحیط وقتایہ وت- صورت یہ کہ کپڑا ونمدہ وبچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب
ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا مین غبار اڑاکر دامن سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کما فی المحیط- اور اگر غبار خود اسکے
چہرہ وہاتھون پر پڑا اسنے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہین الظہیریہ- اور اگر گیہون یا جو وغیرہ مین ہاتھ ڈالا جسمین
غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہی السراج اور اگر ظاہر نہوا تو نہین البحر- اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹھ پر تیمم
کیا غبار سے جسکے بال خشک ہین تو امام رح کے نزدیک جائز ہی ت- اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اسپر غبار ہی کہ ظاہر
ہوا تو جائز ہی- اگر صعید تراب پر قدرت ہو تو اسوقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہی- حجت امام ابوحنیفہ و
محمد رح کی حدیث عمر رضہ ہی کہ اپنے یارون کے ساتھ سفر مین تھے پانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے نمدے
وزین جھاڑ کر غبار سے تیمم کرین کما فی المبسوط ع- واضح ہو کہ تیمم مین نیت فرض ہی- لہذا امام مصنف رح نے لکھا-
والنیۃ فرض فی التیمم- اور نیت تیمم مین فرض ہی- ف- یہی عامہ علماء کا قول ہی ع- اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے
جو خود مقصود ہی اور وہ بدون طہارت کے صحیح نہین ہوتی ہی اور خالی طہارت کی نیت یا نماز مباح ہوجانے کی نیت قائم مقام ارادہ نماز
کے ہی التبیین- اگر مریض کو دوسرا تیمم کراتا ہو تو نیت کرنا مریض پر ہی نہ دوسرے پر القنیہ- وقال زفر رح لیست بفرض لانہ خلف
عن الوضوء فلا یخالفہ فی وصفہ- اور زفر رح نے کہا کہ تیمم مین نیت کچھ فرض نہین ہی کیونکہ تیمم خلیفہ وضوء ہی تو وصف وضوء مین اسکے
مخالف نہوگا- ف- اور وضوء کا وصف یہ کہ بدون نیت صحیح ہی تو تیمم بھی اصل کے موافق بدون نیت صحیح ہی ورنہ لازم آوے
کہ خلیفہ مخالف اصل ہی وصف وشرط مین حالانکہ اصول مین ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف وشرط مین اصل سے مخالف نہین ہوتا- ع-

ولنا انہ ینبئ عن القصد فلا یتحقق دونہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق نہوگا - ف - کہا
کہ معنی یہ ہین کہ قصد تیمم کی ماہیت مین داخل ہے تو بدون اسکے وہ متحقق نہوگا - کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہوئی تو ذات نہوگی پس تیمم قصد ہے
اور یہی نیت ہے اور یہ ہم کو تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایۃ البیان کی دلیل ہے اور اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال
تراب ہے اور نیت جو تیمم مین فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحت نماز یا رفع حدث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سواے اس قصد کے ہے
تو ایک سے دوسرے کا وجوب نہوگا - عینی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتون مذکورہ مین سے
کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہان دو قصد ہین ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتون مین سے
ایک کا قصد اور کسی نے نہین کہا کہ تیمم مین دو نیتون کی حاجت ہے - م - مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کچھ نہین کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل
ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو پھر اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان
چار باتون مین سے کوئی بات ہے اور ابن الہمام رح نے اعتراض اکمل رح کو تقویت دی ہے توضیح جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ و ہاتھون پر
مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہین اور شمنی کا مقصود یہ ہے کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول مین ٹھہرا ہے کہ اسماء
شرعیہ مین وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دیتے ہین - امام مصنف رح نے اپنی تجنیس مین کہا کہ نیت جو تیمم مین مشروط ہے
وہ نیت تطہیر ہے یہی صحیح ہے انتہی کلامہ اور دوسرون نے جو نیت رفع حدث یا استباحت نماز بڑھائی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے
اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قراءۃ القرآن یا اسکے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا اسلام یا جواب
سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز نہین جائز ہے - اقول اسی پر قاضیخان نے تنصیص کی ہے اور تنہا سجدہ
شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک اور ایک روایت مین نفل نہین بخلاف محمد رح - کذا فی الذخیرہ - اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلثہ کے نزدیک جواز
نہین الخلاصہ یہی ظاہر الروایہ ہے - قاضیخان - پھر کہ در مختار مین اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے ادا کرنے فریضہ جائز
نہو اور مترجم کہتا ہے کہ ظاہر ہے [illegible] تیمم بھی خالی اس نیت سے نہین جائز ہے چنانچہ قول امام مصنف و محقق کمال رح کے بیان سے ظاہر
ہوگا فانتظرہ - م - بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینون سے تیمم نہین جائز ہے تو پہلے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل
صادر ہو معتبر نہین ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت - ہان نوادر کے بعض روایات مین صرف تیمم کی نیت
کافی قرار دی و لیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبر و نیت کے سواے ہے تو یہ
قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب ہوا ورنہ آیت وضو اذا قمتم الی الصلوۃ اسے اذا قصدتم القیام الی الصلوۃ یعنی قصد نیت کو
واجب ہو جاویگا - اور وضو مین نیت فرض نہین ہے - اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رد سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہین
ہے حالانکہ مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث ابو جہیم سے کہ آپ نے ہوسے دیوار سے تیمم کرکے جواب سلام دینے
کی ابھی لکھ چکا ہے تو جواب یہ ہے کہ ہان جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہین کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو
بلکہ نیت طہارت کرکے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا - الفتح ملخصا - پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہین
ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہین بلکہ قراءت قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تخصیص
بغرض اعتراض ہے پھر انتہا سے تحریر اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جملہ افعال اختیاری بدون قصد کے ادا نہین ہو سکتے کیونکہ صدور فعل
اختیاری کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم و غیر تیمم اس قصد مین یکسان ہین پھر انمین سے خاصکر تیمم کا نام تیمم یعنی قصد سے خبر دینے والا صرف
اسی جہت سے رکھا گیا کہ اسمین دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہوگیا کہ تیمم مین ایک نیت خاص
معتبر ہے بدون اسکے تیمم نہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو غنیمت جاننا چاہیے
واللہ تعالی اعلم - او جعل طہورا فی حالۃ مخصوصۃ - یا تیمم قرار دیا گیا طہور بحالت مخصوصہ - ف - یعنی شرع نے زمین کو طہور قرار دیا

اس غرض سے کہ پانی نہ پاوے اور اس شرط سے کہ تیمم واسطے نماز کے ہو بس جیسے پانی ہوتے ہوئے تیمم مفید طہارت نہیں یوں ہی بدون
نیت کے مفید طہارت نہیں ہے اور یہ معنے اسواسطے کہ فتیمموا صعیداً طیباً اور مناسب قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوٰۃ آیا ہے - اور وضو میں
مراد یہ کہ نماز کے واسطے دھوؤ تو یہی تیمم میں مراد کہ نماز کے واسطے طہارت کرو - ایسا ہی شیخ الاسلام نے مبسوط میں لکھا ہے نہایہ - اگر کہا جاوے
کہ پھر کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہے - جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل ایجاب نیت کی نہیں ہے - والماء طهور بنفسه علی ما مر - اور
پانی بذات خود یعنی بالطبع طہور واقع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا - ف - اسپر اعتراض کیا گیا کہ پانی طہور تو نجاسات محسوسہ کے لیے ہے
تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بدون نیت زائل کرے کما فی الفتح - اور جواب مترجم یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا وینزل من السماء
ماء لیطہرکم بہ الآیہ - سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اسواسطے کہ بندوں کو اس سے پاک کرے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہو یا نجاست
حکمیہ بخصوص تائید اسکی مورد نزول سے کہ جنگ بدر کے اول میں لوگوں کو جنابت ہوئی تھی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرمایا گیا
تو معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہے اور کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہے بس پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت
نہیں ہے فافہم - م ا ج - ب اسکا کہ تیمم خلف وضو ہے تو مخالفت اصل ہوا چاہیے - میں کہتا ہوں کہ کچھ خلاف نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے
فتامل فیہ - م - واضح ہو کہ علماء میں سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دیتا نماز کو اور حدث رفع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دور کرتا ہے
اسوقت تک کہ پانی پاوے اور شیخ ابو بکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل میں سے ہے کہ عمرو بن العاص نے کہا کہ غزوہ ذات السلاسل
میں سخت جاڑے میں مجھے جنابت ہوئی تو میں ڈرا کہ اگر نہاؤں تو اپنی جان ہلاک کروں پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کو ساتھ
نماز پڑھی پھر میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھے کچھ نہیں کہا رواہ ابو داؤد و الحاکم علی شرطہما مع - پھر کیا تیمم
صحیح ہونے میں حدث یا جنابت کی تفصیلی نیت ضرور ہے جواب یہ کہ نہیں کما قال المصنف رح ثم اذا نوی الطهارة او استباحة الصلوٰۃ
اجزاه ولا تشترط نیۃ التیمم للحدث او للجنابۃ - پھر جب تیمم کرنے والے نے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا نماز
مباح ہونے کی تو اسکو کافی ہے اور شرط نہیں کہ حدث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی تفصیل نیت ہے - ہو الصحیح من المذہب -
یہی مذہب صحیح ہے - ف - برخلاف قول شیخ ابو بکر الرازی رح کے کہ وہ قیاساً کے لیے نیت میں تفصیل شرط کرتے ہیں جیسے نماز فرض
و نفل ہے اور یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سماعہ رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو جنابت کو
کافی ہے - مفع ع ینبین - اور نصاب میں ہے کہ یہی قول پر فتویٰ ہے تاتارخانیہ - اور اگر نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف
اس تیمم سے فرائض نماز ادا کرنا مباح ہے المحیط - اور تیمم وقت نماز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے - وہ
اور سنت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے نہ بدل ضروری - ح - واضح ہو کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک
قربت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے لہذا امام مصنف رح
نے تفریع بیان کی بقولہ - فان تیمم نصرانی یرید به الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما عند ابی حنیفة و محمد و قال ابو یوسف هو متیمم
پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا ارادہ اس سے اسلام کا ہے یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے پھر اسلام لایا تو امام
ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک وہ متیمم ہوا ہی نہیں - اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ متیمم ہے - لانه نوی قربة - کیونکہ اسنے قربت والی نیت
کی - ف - وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام تو سب سے بڑھکر قربت ہے مقصودة - اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے - ف - کیونکہ مقصودہ
سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے ضمن میں نہ ہو مانند شروط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہے تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسکا تیمم صحیح
اور وہ متیمم ہو گیا بات بعد اسلام لانے کے اب یہی متیمم ہے اب چاہے اسی تیمم سے نماز پڑھے - بخلاف التیمم لدخول المسجد
ومس المصحف لانه لیس بقربة مقصودة - بخلاف اس تیمم کے جو بہ نیت دخول مسجد یا مس مصحف ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ
یہ کوئی فعل تقرب مقصود نہیں ہے - اگر کہا جاوے کہ نیت کی حاجت کہاں ہے جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ **ولہما ان التراب ما جعل طہورا الا فی حال ارادۃ قربۃ مقصودۃ لا تصح بدون الطہارۃ۔** اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں طہور کی گئی مگر بحالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ کے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ **ف۔** حاصل یہ کہ اِن اسلام قربت مقصودہ ہے مگر تیمم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ **والاسلام قربۃ مقصودۃ تصح بدونہا۔** اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح ہو جاتی ہے۔ **ف۔** تو اسکی نیت سے تیمم کرنے والا متیمم نہیں ہوا۔ **بخلاف سجدۃ التلاوۃ لانہا قربۃ مقصودۃ لا تصح بدون الطہارۃ۔** برخلاف سجدۂ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تیمم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی۔

ف۔ یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے نماز کی نیت سے تیمم کیا پھر اسلام لایا تو بمقتضائے دلیل مذکور ٹھیک ہوجا حالانکہ شیخ الاسلام نے مبسوط میں تنصیص کی کہ اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی لیاقت نہیں ہے ملخص النہایہ۔ اور حق یہ کہ یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر لائق نہیں مطلقاً اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے صحیح ہے دوم یہ کہ تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت صحیح نہ ہو وہ چاہیئے۔ صدر الشریعہ رح نے کہا کہ سیاق اسکے معنی یہ ہیں کہ کافر کے تیمم اسلام سے ادائے نماز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے کہ انکے نزدیک صحیح ہے کیونکہ طرفین کے نزدیک صحت تیمم کے لیے جواز نماز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح ہو یا نہ۔ پس جب نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کا تیمم کیا تو بالاتفاق اس سے ادائے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر نے اسوجہ سے صحیح نہیں کہ وہ لائق نیت نہیں ہے اور اگر مس مصحف یا دخول مسجد کے واسطے تیمم کیا تو بالاتفاق اس سے فرائض ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت مقصودہ نہیں ہے لیکن اسکو مصحف کا چھونا و مسجد میں داخل ہونا ایسے تیمم سے حلال ہو گیا۔ انتہی ملخصا۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام مفید ہے کہ تیمم صحیح ہو گیا ولیکن ادائے نماز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تیمم صحیح ہے جسمیں طہارت شرط نہیں ہے اور در مختار میں مصرح کیا کہ خواب کرنے اور سلام کرنے و جواب سلام کے واسطے تیمم صحیح اگرچہ اس سے نماز فریضہ جائز نہ ہو ولیکن تنبیہ داسکی شرح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس مصحف کے لیے تیمم کرنا کچھ نہیں ہے۔ ملخصا۔ میں کہتا ہوں کہ اصل تردد بوجہ اسکے واقع ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا اور اوپر جواب شیخ ابن الہمام گذرا کہ آپ نے جواب سلام کی نیت سے تیمم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اقول یہ صحیح ہے اور نحو بعض روایات میں مصرح ہے کہ بغیر طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دوں۔ اور امام مصنف رح کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا کہ۔ لم تکن متیمما یعنی اسکو تیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علمائے محققین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور وفاق یہ ہے کہ فریضہ نماز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر اسقدر تاخیر کیجاوے کہ پانی سے وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا بالفعل تیمم سے طہارت کر لینا روا ہے ولیکن تیمم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدۂ تلاوت میں بھی اگر تاخیر کر دہ پیش آوے تو تیمم روا ہے اور سفر میں یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو سفر میں مطلق رکھا ہے اور حضر میں جواز و عدم اسی اصل پر اور یہ متفرع ہے فافہم۔ پس حق یہ ہوا کہ تیمم کے واسطے نیت طہارت قربت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے جاتے رہنے کا خوف ہو بالحاق عید و نماز جنازہ فافہم۔ **وان توضأ لا یرید بہ الاسلام ثم اسلم فہو متوضئ۔** اور اگر کافر نے وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام لانے کا نہیں ہے تو بھی وہ متوضی ہے۔ **ف۔** اور اگر نیت کی تو بطریق اولے متوضی ہے اگرچہ اسکی نیت لغو ہے۔ **خلافا للشافعی رح بناء علی اشتراط النیۃ۔** اسمیں امام شافعی رح کا خلاف ہے بنا بریں کہ انکے نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ **ف۔** اور کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے فافہم۔ **فان تیمم مسلم ثم ارتد والعیاذ باللہ ثم اسلم فہو علی تیممہ۔** پھر اگر مسلمان نے تیمم کیا حتی کہ نیت صالحہ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

پھر گیا اعاذ اللہ منہ پھر حدث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہوگیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اسکو طہارت کی صفت حاصل ہوگئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ **وقال زفر رح یبطل تیممہ لان الکفر ینافیہ فیستوی فیہ الابتداء والانتہاء کالمحرمیۃ فی النکاح۔** اور زفر رح نے کہا کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہوجائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو ابتداء میں جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہاء بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ ف۔ یعنی کہ اگر عورت و مرد میں محرمیت معلوم ہو تو نکاح نہیں صحیح ہے اسی طرح نکاح ہوجانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو اپنے اوپر قابو دیدیا تو خاوند پر حرام ہوگئی یا مثلاً مرد نے جورو کی ماں سے وطی کر لی تو جورو حرام ہوگئی تو ابتداء میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات پائی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہاء میں نکاح باطل ہوگیا یوں ہی تیمم ابتداء میں صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل ہوگیا۔ **ولنا ان الباقی بعد التیمم صفۃ کونہ طاہرا فاعتراض الکفر علیہ لا ینافیہ کما لو اعترض علی الوضوء۔** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاک ہے تو اسپر کفر طاری ہونا کچھ اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضو کرکے طہارت کا پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ **وانما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم النیۃ منہ۔** اور ابتداء میں کافر سے تیمم فقط اسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہوسکتی ہے۔ ف۔ اور یہاں تو نیت کے وقت مسلمان تھا پس تیمم بہ نیت صحیح ہوچکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدث سے باطل ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ ارتداد سے اعمال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ان تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا ولیکن طہارت باقی ہے۔ نواقض تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ **وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء۔** اور توڑ دیتی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ **لانہ خلفہ فاخذ حکمہ** کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو اسنے وضو کا حکم لیا۔ **وینقضہ ایضا رؤیۃ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔** اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے جبکہ اسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ ف۔ اسمیں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استعمال کے نہیں ٹوٹیگا بلکہ جس حالت میں کہ قادر ہے تو کافی پانی دیکھتے ہی تیمم ٹوٹ جائیگا حتی کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھووے۔ **لان القدرۃ ہی المراد بالوجود الذی ہو غایۃ لطہوریۃ التراب۔** کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ غایت قرار دی گئی ہے مٹی کے طہور ہونے میں۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے فرمایا فلم تجدوا ماء۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو تو مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتی کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے باوجود اسکے تیمم روا ہے ولیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو لم تجدوا میں وجود آب سے مراد یہی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طہور ہونیکی ہے یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طہور ہے جو حدیث میں مصرح ہے کہ التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی تراب پاک کرنے والی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اسی وقت تک طہور ہے کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانا ہی انتہاء ہوگئی تراب کے طہور ہونے کی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر پانی پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہرحال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ ثلثہ رح کے کہ انکے نزدیک نماز کے اندر ہو اسوقت قادر ہونے سے نہیں ٹوٹیگا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رح و مختار قول احمد ہے اور یہی مزنی رح و ابن شریح نے لیا و بغوی رح نے کہا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ بالجملہ قادر نہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقتہ ہو یا حکما مبیح تیمم تھا۔ **وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما۔** اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرکے تالاب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی استعمال نہیں کرسکتا تو یہ حکم میں عاجز کے ہے۔ ف۔ پانی پر قادر نہیں ہے پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا رہا تو تیمم بھی ٹوٹا یوں ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ تھی وہ اچھا ہوگیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم باطل ہوا۔ و حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہوگا۔ دیکھ مثلاً اگر پانی ایک میل دور ہونے سے تیمم

گیا تھا پھر اسی کی طرف روانہ ہوا حتی کہ ایک میل سے پانی کم رہگیا تو تیمم ٹوٹ گیا - و - والنائم عند ابی حنیفۃ رح قادر تقدیرا
حتی لو مر النائم المتیمم علی الماء بطل تیممہ عندہ - اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جو شخص خواب میں ہے وہ تقدیراً پانی پر قادر ہے
حتی کہ اگر کوئی شخص تیمم کرکے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار چلا کہ ایسے سونے سے تیمم وطہارت نہیں جاتی ہے یا جنابت کے
تیمم سے پانی پر گذرا چلا گیا تو امام رح کے نزدیک اسکا تیمم ٹوٹ گیا - ف - کیونکہ وہ بمنزلہ جاگنے کے ہے اسلیے کہ یہ عذر فعل عباد سے ہے
تو معتبر نہیں اور نیز نیند سبب خفی ہے اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہے اور پانی پر گذرنا ظاہر ہے - اور صاحبین کے نزدیک وہ معذور وعاجز ہے
تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رح سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتوی ہے - م - ابن الہمام نے
لکھا کہ جس شخص نے بخوف درندہ یا دشمن یا پیاس کے تیمم کیا اور یوں ہی جب آٹا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا نہ شوربا کرنے کو
تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کریگا یا نہیں - نہایہ میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہے صرف
اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ عذر بندوں کی طرف سے ہے - یہی درایہ میں موافق نہایہ کے ذکر کیا مراد یہ کہ
فقہاء نے خوف عباد اور خوف سماوی میں فرق کیا ہے کہ خوف عباد میں اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نائم میں لکھا کہ فتاوی قاضیخان
میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب یہ کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اسے نہ جانتا اور تیمم کیا تو بالاتفاق
صحیح ہے یوں ہی یہ ہے - الفتح - تیمم کیے ہوئے سوتے کا پانی پر گذرنا بالاتفاق تیمم نہیں توڑتا کذا فی فتاوی قاضیخان - اور مجتبی میں ہے کہ
اصح یہ کہ کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹیگا - فتاوی میں مختار یہ کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹیگا - مع - اور تجنیس میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی
اور اسکے پہلو میں کنواں تھا جس سے وہ آگاہ نہ ہوا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہوا اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے
ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت
بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے انتہی - تو جب ابوحنیفہ رح حقیقت میں جاگتے ہوئے کنارے نہر کے
نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قائل ہونگے - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ فرق دونوں صورتوں
میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ ہیں اور انمیں جاگنا تک اسپر لازم تھا کوئی تقصیر واقع نہوئی پھر اسکا آگاہ نہونا بمنزلہ عذر سماوی
کے ہے بخلاف سو جانے کے کہ اسکو اگر شرع اعتبار کرے تو عذر ہے ورنہ نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ انمیں سونا بمنزلہ جاگنے کے قرار
دیا گیا چنانچہ حلبی رح نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۱۲ مسائل ہیں ایک یہی مسئلہ - دوم روزہ سے چت سویا اسکے منھ میں بارش کے قطرات
اتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا - سوم سوتی عورت روزہ سے اسکے خاوند نے جماع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا - چہارم احرام میں ہو تو احرام
ٹوٹ گیا پنجم سوتے محرم کا سر کسی نے مونڈ دیا تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا ششم سوتا محرم کروٹ لیکر کسی شکار پر گرا کہ وہ مرا تو اسپر جرمانہ
لازم ہے - ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہوگیا - ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اسکی جورو رہی تو
خلوت صحیحہ ہوگئی - نہم سوتے نے گر کر مال تلف کیا - دہم صورت پر گر کر قتل کیا - تو ضمان ومحرومی ہے - یازدہم سوتے میں نماز میں کلام کیا
نماز جاتی رہی - دوازدہم سوتے میں اس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول پر حانث ہوا آخر تک
پس ان مسائل میں سوتا ہوا مانند جاگتے ہوئے کے قرار پایا ہے اور جو قیاس ذکر کیا اسکا فرق ہمنے بیان کر دیا ولیکن مدار یہاں
تصحیح روایت پر ہے پس اگر یہ روایت امام رح سے صحیح ہوئی کہ انھوں نے سونا معذور رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے بہرحال فتوے
اس قول پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے - والمراد ما یکفی للوضوء لانہ لا معتبر بما دونہ
ابتداء فکذا انتہاء - اور مراد پانی پر قادر ہونے سے اسقدر کہ جو وضو کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو ابتداء
میں نہ تھا پس یوں ہی انتہا میں اسکا اعتبار نہیں ہے - ف - حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہوا استعمال کرنے پانی پر
جو اسکو کافی و اسکی حاجت سے فاضل ہے تو اسکا تیمم ٹوٹ گیا - البحر وغیرہ - واضح ہو کہ امام مصنف رح نے ظاہر کلام کو تیمم وضو

کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا۔ ولیکن تیمم کبھی وضو کا ہوتا ہے اور کبھی جنابت کا ہوتا ہے اور کبھی حیض ونفاس کا ہوتا ہے لہٰذا تنویر مین کہا کہ
ناقضہ ناقض الاصل یعنی جس اصل کی خلافت تیمم کو ہے جس چیز سے اصل ٹوٹتا تھا اُس سے خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضو
کا تیمم تھا اور فرض کرو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل
جنابت کا تھا تو اسقدر پانی سے نہ ٹوٹیگا کیونکہ کافی نہین ہے اور ریح سے وضو ٹوٹتا ہے اُسکا تیمم بھی ٹوٹا ولیکن تیمم جنابت ریح سے
نہ ٹوٹیگا مگر احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائیگا۔ م۔ مسافر کو حدث ہے اور اُسکا کپڑا بھی نجس ہے اور پانی اسقدر ملا کہ ایک کو کافی ہے
تو نجاست حقیقیہ پہلے دھووے پھر حدث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کرکے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور اگر
پانی سے وضو کرکے نجس کپڑے مین نماز پڑھی تو جائز ہے لیکن گنہگار ہوگا قاضیخان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض زائل ہوگیا تو
تیمم ٹوٹ گیا۔ الفصول۔ ہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پائی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز
ایسی نہین تھی اُسکے پائے جانے سے نہ ٹوٹیگا البدائع۔ اگر پانی نہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر ایسا مرض ہوا جو تیمم مباح کرتا ہے پس اگر تیمم
ہو تو پہلے تیمم سے اسکو نماز روا نہین کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے رخصت کا تیمم دوسری اجازت مین حساب کرنا منع ہے الفصول
اگر تیمم ایسے پانی پر گذرا کہ دشمن یا درندہ کے خوف سے نہین اتر سکتا تو تیمم نہین ٹوٹا السراج۔ اور اگر کنوین پر پہونچا مگر ڈول رسی وغیرہ آلہ
نہین یا پانی ملا مگر پیاس کا خوف ہے تو تیمم نہین ٹوٹا۔ البدائع۔ اگر پانی پر گذرا اور اُسکو یاد نہین کہ متیمم ہون تو بھی ٹوٹ گیا خزانۃ المفتین
مسافر راہ مین گذرا ایک مٹکے مین پانی رکھا تھا تو اسکا تیمم نہین ٹوٹا اور اسکو اختیار نہین کہ اس پانی سے وضو کرے لیکن جب پانی بہت
ہو تو اُسکی کثرت دیکھکر استدلال ہوگا کہ یہ پینے اور وضو دونون کے لیے ہے قاضیخان۔ اسقدر پانی ملا کہ اعضاے وضو کو ایک ایک بار
بطور فرض دھو سکتا ہے اور اگر بطور سنت وضو کرے تو کافی نہین ہے تو مختار یہ کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا الخلاصۃ متیمم نماز مین ہے اسکو ایک
شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیگا یا شک ہوا تو نماز پوری کرے
پھر اگر اُسنے دیدیا اگرچہ ثمن المثل یا اُسکے مانند کے عوض دیا تو اعادہ کرے ورنہ نماز پوری ہوگئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو نماز پوری
ہوگئی ولیکن دوسری نماز کے واسطے وضو کرلے الفتح۔ (فرع) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے لاتا ہے اور قمقمہ کا منہ رانگ وغیرہ سے بند
کرتا ہے تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہو اُسکو تیمم روا نہین ہے الخلاصہ۔ امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ اسمین حیلہ یہ ہے کہ غیر کو ہبہ کرکے
اُس سے اپنے پاس ودیعت رکھ لے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہ حیلہ صحیح نہین کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہے اور وہ ثمن المثل یا کچھ خسارہ سے
فروخت کرے تو تیمم روا نہین اور یہان تو ہبہ سے رجوع ممکن ہے پھر کیونکر روا ہوگا۔ مین کہتا ہون کہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ
ہے تو اس لحاظ سے پانی اُسکے حق مین معدوم ہے اگرچہ حقیقۃً پانی طیار ہے جیسے سبیل کا پانی مٹکے وغیرہ مین ہو برخلاف بیع کے کہ اس مین
کراہیت نہین ہے الفتح۔ درمختار مین کہا کہ ایسے طور پر ہبہ کرے کہ رجوع ممکن نہو یا ایسی چیز سے خلط کردے جو پانی پر غالب ہو جاوے
انتہی مین کہتا ہون کہ یہان یہ تردد ہے کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اُس سے مانگنا چاہیے اور پانی مغلوب کردینے مین نفع آب زمزم کا نہ رہا۔ م
ولا تیمم الا بصعید طاہر۔ اور نہین تیمم کرے مگر پاک روے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلیے کہ طیب سے
مراد پاک لی گئی۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی فتیمموا صعیدا طیبا۔ مین صعید روے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آلۃ التطہیر فلا بد من طہارتہ
فی نفسہ کالماء۔ اور اسلیے کہ صعید تو پاک کرنے والی چیز ہے تو ضرور ہوا کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی مین یہی بات ضروری ہے۔
ف۔ طہارت تراب چارون اماموں کے نزدیک شرط ہے ع۔ اسی پر مبنی ہے کہ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روا نہین ہے لیکن
جبکہ یہ غبار بعد خشک ہونے کے اُس پر پڑا ہو تو روا ہے النہایہ ف۔ اور تراب وہی مستعمل ہوتی ہے جو منھ و ہاتھ مین لگے نہ وہ جہان ہاتھ
مارے ہین کما فی الخلاصہ م۔ اگر جنب یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھکر تیمم کیا تو کافی ہے۔ کما
فی الخلاصہ ف۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز محیط السرخسی کئی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز تاتارخانیہ۔ زمین نجس ہو کر خشک

ہو کی واثر جاتا رہا تو اسپر نماز جائز ولیکن تیمم نہیں جائز ہو تا فیخان والصدر - اور اگر زمین بار بار پانی پڑکر ہر بار خشک ہوئی تو تطہیر ہو
دیاتی من الفتح وغیرہ - ویستحب لعادم الماء وہو یرجوہ - اور مستحب ہو پانی نہ پانے والے کو درحالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو
ف - یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاوُنگا - ایضاح ع - غرضکہ جسکو پانی نہیں ملا گر گمان غالب ہو کہ نماز کے آخر وقت تک ملجائیگا
تو اسکو مستحب ہو کہ - ان یوخر الصلوٰۃ الی آخر الوقت - تاخیر کردے نماز کو آخر وقت تک - ف - یہی صحیح ہو اور وقت مستحب
سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہو تو مکروہ وقت تک تاخیر روا نہیں ہو - البدائع - یہی صحیح ہو مالابدمنہ ک
فان وجد الماء توضا - پھر اگر اسنے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے وضو کرکے پڑھے - والا تیمم وصلی - اور اگر نہ پایا تو تیمم
کرکے نماز پڑھے - ف - اور وقت مکروہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اسواسطے - لیقع الاداء باکمل الطہارتین فصار
کالطامع فی الجماعۃ - تاکہ ادائے نماز دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طمع
کرنے والا انتظار کرتا ہو - اور یہ مستحب ہو - وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان التاخیر حتم لان غالب
الرائے کالمتحقق - اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف سے اصول کتب کے سوائے یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہو کہ تاخیر کرنا واجب ہو
اسواسطے کہ غالب رائے مانند متحقق کے ہو - ف - نووی نے کہا کہ تاخیر مستحب ہی واجب نہیں ہو - اور یہ اختلاف اسوقت ہو کہ
پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تیمم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو - فقیہ ابوجعفر رح نے کہا کہ اسپر ہمارے
اصحاب ثلثہ رح متفق ہیں - واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر میں اصح ہو - ع - فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت میں اگر تاخیر
نہ کی اور تیمم سے پڑھ لی تو روا ہو بخلاف وجوب تاخیر کے - و - وجہ الظاہر ان العجز ثابت حقیقۃ فلا یزول حکمہ الا بیقین مثلہ
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہو کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقۃً ثابت ہو اور اسکا حکم جواز تیمم ہو تو یہ حکم زائل نہوگا مگر اسی کے مثل یقین کے
ساتھ - ف - اور ایسا یقین یہاں نہیں بلکہ غالب گمان ہو حتی کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تیمم کرکے پڑھے - م - اسپر اعتراض کیا گیا
کہ آبادی یا جنگل میں جسنے تیمم کرنا چاہا جب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہو یا اسکے گمان میں یہ بات غالب ہوئی تو طلب سے پہلے
اسکو تیمم روا نہیں ہو کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور یہ مقتضی ہو کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہوا تو ظاہر الروایۃ پر
تاخیر واجب ہونا چاہیے ولیکن تصریح اسکے خلاف ہو - معنا - ویصلی بتیممہ ماشاء من الفرائض والنوافل - اور پڑھے اپنے
تیمم سے (جب تک حدث نہو - ع -) جو نماز چاہے فرائض و نوافل سے - ف - خواہ ایک وقت میں خواہ اوقات متعددہ میں ع
حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہو اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کرسکتا ہو
کما فی المتون - م - یہی قول ابن عباس وسعید بن المسیب ونخعی وحسن بصری کا ہو جیساکہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
ظاہری و شاگردان شافعی رح میں سے مزنی رح کا اور مختار رویانی رح کا ہو - وعند الشافعی رح یتیمم لکل فرض لانہ طہارۃ ضروریۃ
اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہو - ف - یعنی جب پانی نہ ملا یا استعمال نہو سکا
تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بقدر ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی نماز ہو اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے - م - یہ قول حضرت علی وابن عمر وشعبی وقتادہ وربیعہ واسحق کا ہو - اور دلیل شافعی رح حدیث ابن
عباس رض ہو کہ سنت سے ہو کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے - رواہ الدارقطنی والطبرانی - اسمیں دو طرح سے کلام ہو اول
یہ کہ اسکی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ وسفیان واحمد ونسائی ودارقطنی وابن معین وعلی بن المدینی وساجی وجوزجانی وغیرہ
نے ضعیف ومتروک کہا تو حجت نہیں ہوسکتی - دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اسمیں اسی قدر بیان ہو کہ سنت سے یہ بات ہو تو شاید
مسنون یہ ہوا ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی نماز پڑھی ہو بوجہ عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا - دلیل دوم بیہقی نے ابن عمر رض
سے موقوف روایت کی کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے - ہمنے اوپر بیان کیا کہ یہ ابن عمر رض کا مذہب ہو - ولنا انہ طہور حال عدم الماء

اور ہماری دلیل یہ کہ تراب طہور ہے درحالیکہ پانی پر قدرت نہو۔ ف۔ بحدیث صحیح کہ الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین
جیسا کہ صحاح وسنن میں ثابت ہو کر بیان گذرا۔ م۔ پس جب وہ طہور ٹھہرا یا گیا۔ فیعمل عملہ ما بقی شرطہ۔ تو وہ اپنا کام کرتی رہیگی
جبتک اسکی شرط باقی رہے۔ ف۔ یعنی پانی پر قدرت نہو اگرچہ مدت دراز ہوجاوے لہذا جبکہ کہا کہ تراب ہمارے نزدیک
حدث دور کرتی ہے اور یہی نہیں کہ صرف نماز مباح کرتی ہو۔ وتیمم الصحیح فی المصر اذا حضرت جنازة والولی غیرہ فخاف
ان اشتغل بالطہارة ان تفوتہ الصلوة۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جنب یا حائضہ جسکا خون بند ہوگئی ہو۔ م) شہر کے اندر
جبکہ جنازہ حاضر ہوا اور ولی اسکے سوا دوسرا ہو پس خوف ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہوتا ہے تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ ف۔
یعنی کل تکبیریں جاتی رہینگی۔ د۔ لانہا لاتقضی فیتحقق العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہے کہ اسکی قضا نہیں ہوتی ہے تو عجز
متحقق ہوگیا۔ ف۔ اور یہ تیمم کا بھی خوف جاتے رہنے کا بدون اسکے بدل کے ہے پس روا ہے تیمم واسطے نماز کسوف یعنی چاند گہن
وسورج گہن کے اور سنن رواتبہ کے اور واسطے نفل سنت فجر کے جبکہ جاتے رہنے کا خوف ہو۔ د یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خوف
ہوا کہ آنے تک صرف فرض مل سکتے ہیں سنت نہ ملیگی تو تیمم سے سنت پڑھ لے اور اگر ایسے وقت ہے کہ دونوں جاتے ہیں یعنی فرض
نہ ملیگی تو دونوں کو قضا کرے۔ کما صرح بہ الطحاوی م۔ وکذا من حضر العید فخاف ان اشتغل بالطہارة ان یفوتہ العید
یتیمم۔ اور یونہی جو عید میں حاضر ہوا یعنی خواہ امیر یا نائب تھی یا نہیں وہ حاضر ہوا پھر اسکو خوف ہوا کہ اگر طہارت وضو میں
مشغول ہوتا ہے تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ ف۔ مثلاً وہ ایسے وقت ہوشیار کہ یہ خوف پیدا ہوا یا اسنے تیمم سے نماز شروع
کی پھر بے اختیار حدث ہوگیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان تمام ہوا۔ م۔ لانہا لاتعاد۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہیں کیجاتی ہے۔ قولہ والولی
غیرہ اشارة الی انہ لایجوز للولی وہو روایة الحسن عن ابی حنیفة وہو الصحیح لان للولی حق الاعادة فلا فوات
فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ میں کہا کہ ولی اسکے سوا دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ ولی کے واسطے تیمم نہیں جائز ہے اور یہ
حسن نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی اور یہی صحیح ہے کیونکہ ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ نماز کا اعادہ کرے تو اسکے حق میں نماز
جانے رہنے کا خوف نہیں ہے۔ ف۔ یہی حکم سلطان کا ہے محیط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ المجتبیٰ ع۔ وان احدث
الامام او المقتدی فی صلوة العید تیمم وبنی عند ابی حنیفة وقالا لایتیمم۔ اور نماز عید میں اگر امام کو یا مقتدی کو حدث
ہوگیا تو امام ومقتدی میں کچھ فرق نہیں ہے وہ تیمم کرکے جتنی نماز پڑھ چکا ہے اس پر بنا کرے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے اور
صاحبین رح نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یخاف الفوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہے اور
لاحق اپنی نماز کو بعد فارغ ہونے امام کے بھی پوری کرسکتا ہے تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ ولہ ان الخوف باق لانہ یوم زحمة
فیعتریہ عارض یفسد علیہ صلوتہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہے اسواسطے کہ یہ دن اژدحام کا ہے شاید کوئی ایسا
امر عارض ہو کہ اسکی نماز فاسد ہوجاوے۔ ف۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ سہو نماز جمعہ
یا عیدین ہے کہ اگر سہو ہو تو سجدہ سہو بوجہ اس عذر کے ساقط ہے کہ اژدحام میں سہو خیال نہ کرکے لوگ فراغت کردیں تو نماز فاسد کردینگے
والخلاف فیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم وبنی بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء یکون واجداً للماء فی صلوتہ
فیفسد۔ اور یہ خلاف امام وصاحبین کا ایسی صورت میں ہے کہ اسنے وضو سے نماز شروع کی ہو اور اگر اسنے تیمم سے شروع کی تو بالاتفاق
تیمم کرکے بنا کرے کیونکہ اگر ہم اسپر وضو واجب کرتے ہیں تو اسنے نماز میں پانی پایا پس نماز ہی فاسد ہوجائیگی۔ ف۔ ابن عباس رض
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور تو بے وضو ہو اور تجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کرکے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رض سے یہی
نقل عید میں مروی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی
نظر سے اوجھل ہوجائیگا پس یہ اصل قرار پائی کہ جو چیز بغیر بدل فوت ہوتی ہو اسکے ادا کرنے کے لیئے تیمم روا ہے اور دیکھو ابی ہو کما فی المبسوط

نہایہ (فروع) جیسے ولی کو تیمم روا نہیں اسی طرح جسکو ولی نے نماز کا حکم کیا ہو اُسکو بھی تیمم روا نہیں ہے - الخلاصہ - اگر ولی سے اونچا مقدار حاضر ہو تو ولی کو بھی تیمم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے - اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو اجازت نماز پڑھانے کی دیدی پھر اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اُسکو بھی تیمم روا ہے البحر - ایک جنازہ پر تیمم سے نماز پڑھی پھر دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے درمیان اگر اسقدر دیر ہوئی ہے کہ جاکر وضو کرکے پھر آتا اور نماز پاتا تو تیمم کا اعادہ کرے اور اگر اسقدر دیر نہوئی ہو تو اُسی پہلے تیمم سے نماز پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے المضمرات - نماز عید مین شروع کرنے سے پہلے امام کو تیمم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہو ورنہ روا ہے البحر - اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہو تو تیمم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے - اگر امام یا مقتدی نے نماز تیمم سے شروع کی پھر حدث ہوا تو بالاتفاق تیمم کرکے بنا کرے اسی طرح اگر وضو سے شروع کرکے حدث ہوا لیکن وضو کرنے مین وقت نکل جانے کا خوف ہے تو بالاتفاق تیمم روا ہے - اور اگر وقت جانے کا خوف نہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضو سے فراغت کرکے امام کو نماز مین پا دیگا تو بالاجماع تیمم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہو تو امام رح کے نزدیک تیمم کرکے بنا کرے اور صاحبین نے خلاف کیا النہایہ - یہ حاصل مسائل ہے جنب کو نماز عید وجنازہ کے لیے تیمم روا ہے الظہیریہ - حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے - د - اصل یہ ہے کہ جس صورت مین فوت بدون بدل ہوتا ہو تو تیمم روا ہے اور جس چیز کا فوت ہونا اسکے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو تیمم روا نہیں ہے کما ہو ہ ولا یتیمم للجمعۃ وان خاف الفوت لو توضأ - اور نہین تیمم ہے واسطے نماز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر وضو مین مشغول ہوگا - ف - کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے - فان ادرک الجمعۃ صلاہا والا صلی الظہر اربعا - پس اگر وضو کرکے اسنے جمعہ پا لیا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے - اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو ظہر کی نماز پڑھے - ف - یہان جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم مین اگر کہا کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ مین پایا تو اسنے جمعہ کی فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ تصریح آویگی - م - بالجملہ فوت جمعہ کے خوف سے تیمم روا نہیں ہے - لانہا تفوت الی خلف وہو الظہر بخلاف العید - کیونکہ جمعہ فوت ہوتا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر اور وہ ظہر ہے بخلاف نماز عید کے - ف - کہ وہ بلا خلیفہ ہے - وکذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ لم یتیمم ویتوضأ ویقضی ما فاتہ - اور یونہی جب اسکو فرائض ادائیہ مین وقت جاتے رہنے کا خوف ہو اگر وضو مین مشغول ہوگا تو بھی تیمم نہ کرے اور وضو کرے اور جو نماز جاتی رہے اسکو قضا کرے - ف - سنتون کی قضا نہیں الا سنت فجر بتبعیت فرض بالاتفاق وتنہا باختلاف چنانچہ اپنے باب مین آویگا - م - لان الفوات الی خلف وہو القضاء - کیونکہ وقتیہ فرض کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضا نماز ہے - ف - اور اصل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی - اب یہ بیان کہ پانی بھول جاوے تو عجز متحقق ہوگا حتی کہ تیمم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رح نے بیان فرمایا - والمسافر اذا نسی الماء فی رحلہ فتیمم وصلی ثم ذکر الماء لم یعدہا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف یعیدہا - اور مسافر جب بھول گیا پانی اپنے کجاوہ مین یا سامان مین (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اُسکے حکم سے رکھا گیا تھا ف) پس اُسنے تیمم کرکے نماز پڑھی پھر اُسکو وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نماز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز اعادہ کریگا - ف - اور یہی شافعی رح کا قول ہے - والخلاف فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ - اور یہ اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ پانی خود اُسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے اُسکے حکم سے رکھا تھا - ف - معنی یہ کہ اُسکے علم ودانست مین رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہو - ف - اور مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر غالب گمان کیا کہ میرے رحل مین پانی نہیں حالانکہ تھا تو بالاجماع تیمم نہیں جائز واعادہ لازم ہے نہایہ - اور جامع صغیر مین قید مسافر کی نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل مین پانی ہے اُسکو بھول گیا اور تیمم سے نماز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اُسکی نماز پوری ہوگئی - اس سے فخر الاسلام نے شرح مین استدلال کیا کہ مسافر ہو یا آبادی سے باہر ہو دونون برابر ہین - ع - مین کہتا ہون کہ اصل مسئلہ مسافر مین ہے اور غیر مسافر اُسکے ساتھ لاحق ہے فافہم - م - اور اوپر معلوم ہوا کہ جامع صغیر مین وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے ولیکن

ر اتفاقی ہو لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وذکرہ فی الوقت وبعدہ سواء۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یاد کرنا اور
بعد وقت کے یاد کرنا برابر ہی۔ ف یعنی دونون صورتون مین اختلاف مذکور جاری ہی۔ لہ انہ واجد للماء فصار کما اذا کان
فی رحلہ ثوب فنسیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ وہ شخص مسافر بحقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہی تو ایسا ہوا کہ اُسکے رحل مین
کپڑا تھا اُسکو بھول گیا۔ ف اور ننگے یا نجس کپڑے مین نماز پڑھی۔ ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ فیفترض الطلب
اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہی براہ عادت تو اُسپر رحل مین تلاش کرنا فرض تھا۔ ف جب اُسنے تلاش نہ کیا تو
معذور نہوگا اور اسپر اعادہ واجب ہوا۔ بالجملہ یہ دو وجہین قول ابو یوسف کی موئید ہین۔ ولھما انہ لاقدرۃ بدون العلم وہی المراد
بالوجود۔ اور ان دونون اماموں کی دلیل یہ ہی کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہین ہوسکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہی
کہ پانی پر اُسکو قدرت ہو۔ ف تو جب اسکو معلوم ہی نہین تو قدرت نہ ہوئی پھر اسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو نماز صحیح ہوئی۔
رہا یہ جو کہا کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہی تو جواب دیا بقولہ۔ وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے
پینے کے مہیا ہوتا ہی نہ واسطے استعمال کے۔ ف اور کلام یہان ایسے پانی مین ہی جو اُسنے استعمال کے لیے رکھا تھا اُسکو بھول گیا
رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ۔ ومسئلۃ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف
پر ہی۔ ف یعنی امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک جب پاک کپڑا بھول گیا تو نماز ننگے یا نجس کپڑے مین صحیح ہوگئی چنانچہ کرخی رحمہ نے
اسکو ذکر کیا اور یہی اصح ہی ع۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہی چنانچہ فرمایا۔ ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت
لا الی خلف والطھارۃ بالماء تفوت الی خلف وھو التیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی فرق یہ ہی کہ فرض تن چھپانیکا
جسکا چھپانا واجب ہی فوت ہوتا ہی بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہوتا ایک خلیفہ کی طرف ہی وہ تیمم ہی۔ ف یعنی
فرض الستر فوت ہوا اسطرح کہ کوئی خلیفہ نہین چھوڑا جو بجاے اُسکے قائم ہوتا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اُسنے بجاے
اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہوگیا۔ واضح ہو کہ شروح اس مقام کی توضیح سے خالی ہین اور معنی کی توضیح مین دو وجہ ہین اول
یہ کہ مقصود بیان فرق ہی جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف یعنی رحمہ نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رحمہ کی یہ ہی
کہ نماز کی شرطون مین سے ستر عورت پاک کپڑے سے ہی اور طہارت وضو ہی تو جس صورت مین کہ وہ پاک کپڑا بھول گیا اور ننگے نماز
پڑھی یا مانند اسکے تو گویا اُس سے ایک شرط فوت ہوئی اور نماز مین بجاے اس شرط کے بدل بھی اُسکا قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل آئی
نہین ہی پس اداے نماز بدون اس ستر کے ہوئی اور جس صورت مین کہ طہارت وضو فوت ہوئی تو نماز مین بجاے اسکے اس طہارت
کا بدل یعنی تیمم قائم نہوا تو نماز اس شرط سے خالی نہوئی کیونکہ اصل نہین تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت مین اعادہ کا حکم ہو
تو اس جہت سے کہ بالکل اصل وبدل دونون سے خالی ہی برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہین تو بدل
موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ مین آئی اور یہی بہتر ہی واللہ تعالی اعلم۔ نظیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنون مین ایک پاک وایک نجس ہی
مگر معلوم نہین تو دونون ہمارے نزدیک خلف تیمم موجود ہی اور یہ کہ دو کپڑے نجس وپاک ہین تو تحری کرکے ایک سے پڑھے کیونکہ بلا خلیفہ
ترک لازم آویگا اگر دونون ترک کرے ع۔ پھر مذکور ہوا کہ اصح یہ ہی کہ کپڑے کی صورت مین بھی اختلاف ہی اصح یہ کہ طرفین کے نزدیک
اعادہ واجب نہین ہی فاحفظہ۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہین ہی یعنی خواہ مسافر ہی یا شہر سے باہر ہی اُسنے تیمم سے نماز پڑھی
اور پانی اپنی رحل مین بھول گیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عادۃ اُسکو بھول سکتے ہین تو اُسپر تیمم سے نماز پڑھنے کے بعد اعادہ واجب
نہین برخلاف قول ابو یوسف کے مبسوط السرخسی۔ اور اگر اسکو رحل مین پانی رکھے جانے کا علم نہین ہوا تو بالاتفاق اعادہ واجب
نہین ہی التبیین۔ ولیکن مبسوط سرخسی مین اس صورت مین بھی ابو یوسف کا خلاف کرنا لکھا ہی اور یہی صحیح ہی م۔ اگر اپنا ڈیرہ ایسے
کنوئین پر ڈالا جسکا منہ ڈھکا ہوا تھا حالانکہ اسمین پانی تھا اور اُسکو کنوان معلوم نہوا یا کنارہ نہر پر تھا اور اسکو علم نہوا پس تیمم سے

نماز پڑھی تو امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رح کے المحیط۔ اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا کہ اُسکا پانی ہو چکا ہے اور تیمم سے نماز پڑھی پھر پایا تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اُسکی پیٹھ پر لدا یا گردن مین ٹنگا یا سامنے رکھا تھا اور بھول کر تیمم سے نماز پڑھی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج۔ اور اگر پالان یا زین سے ٹنگا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے ٹنگا یا پیچھے سے ہانکتا ہو اور پانی آگے ٹنگا تھا یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے ٹنگا تھا تیمم جائز ہے اور اگر سواری مین آگے یا ہانکنے مین پیچھے ٹنگا ہو تو نہین جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر طہارت کرنیوالی چیز بھول کر نجاست کے ساتھ پانی وضو پڑھی یا نجس پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہے البحر۔ ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء اور تیمم پر واجب نہین پانی کی جستجو کرنا جبکہ اُسکے گمان پر غالب نہو کہ اُسکے قریب پانی ہے۔ ف۔ ہان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب ہے۔ ورنہ نہین۔ سراج۔ لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا۔ کیونکہ میدانون مین غالب یہی کہ پانی نہو اور ہونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہوا۔ ف۔ یہ میدانونکا حکم ہے اور آبادی مین طلب بالاجماع واجب ہے کما فی المجتبی ع۔ وان غلب علی ظنہ ان ہناک ماء۔ اور اگر اُسکے گمان پر غالب ہوا کہ وہان پانی ہے۔ ف۔ یا کسی عادل نے اسکو خبر دیدی۔ لم یجز لہ ان یتیمم حتی یطلبہ۔ تو اسکو تیمم کرنا روا نہین ہے یہانتک کہ پانی کو تلاش کرے۔ ف۔ یعنی اس صورت مین طلب کرنا واجب ہے۔ ت۔ لانہ واجد للماء نظرا الی الدلیل۔ کیونکہ بنظر دلیل ورہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا۔ ثم یطلب مقدار الغلوۃ ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقتہ۔ پھر تلاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہونچے تاکہ ایسا نہو کہ اپنے رفیقون سے منقطع ہو جاوے۔ ف۔ غلوہ بقدر چار سو گز ہے الظہیریہ ع۔ اور حلبی رح نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع مین کہا کہ اصح یہ کہ اتنی دور تک طلب کرے کہ اُسکو خود ضرر نہو اور ساتھیون کو انتظار کی مشقت نہو۔ د۔ پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہین بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو اُسکے واسطے تلاش کرے تو اُسکو کافی ہے السراج۔ اگر پانی کے قریب پہونچا مگر نجانا اور کوئی نہین جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہو گیا اور اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے نماز پڑھی پھر اُسنے تبلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اُسکے نہ تبلانے پر تیمم سے پڑھ چکا پھر تبلایا تو اعادہ نہین ہے محیط السرخسی۔ وان کان مع رفیقہ ماء طلب منہ قبل ان یتیمم۔ اور اگر اُسکے رفیق یعنی سفر مین راہ کے ساتھی پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اُس سے طلب کرے۔ لعدم المنع غالبا فان منعہ منہ تیمم لتحقق العجز۔ کیونکہ غالبا وہ پانی کا انکار نہ کریگا پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہو گیا۔ ولو تیمم قبل الطلب اجزاہ عند ابی حنیفۃ اور اگر اسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اُسکو کافی ہے۔ لانہ لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر کیونکہ اُسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہین ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ امام رح کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا اس صورت مین کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو۔ اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے کہ ہبہ مانگنا واجب نہین ہے کیونکہ اہل مروت پر مانگنا دشوار ہوتا ہے اور یہی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہے۔ وقالا لا یجزیہ لان الماء مبذول عادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگے تیمم کرنا اُسکو روا نہین ہے کیونکہ پانی از راہ عادت مبذول ہے۔ ف۔ بذل کر دیا و دیدیا جاتا ہے اور عینی رح نے ذکر کیا کہ تجرید مین ہے کہ رفیق سے مانگنا طرفین کے نزدیک واجب نہین خلافا لابی یوسف اور ایضاح وتقریب و شرح الاقطع مین امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح اختلاف ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ مین جصاص رح سے نقل کیا کہ مراد امام رح کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہین اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہین ہے۔ اور مبسوط مین ہے کہ اگر رفیق کے ساتھ پانی ہو تو اُس سے مانگنا واجب ہے سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال مین ذلت ہے۔ اور نہایہ مین ہے کہ عامہ نسخ مین یہان قول ابی حنیفہ رح نہین مذکور ہے بلکہ کہا گیا کہ قبل طلب کے تیمم نہین جائز ہے جبکہ اُسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علمائے ثلثہ مین نہین مگر قول حسن رح کہ وہ سوال کو ضرر و ذلت کہتے ہین۔ عینی رح نے لکھا کہ اظہر یہ کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہین ہے۔

لکھ ہین اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا بنا برآنکہ جو مبسوط کی روایت اوپر گذری ہی - اور کافی و شرح زیادات مقابل مین ہی کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیدیگا
تو بلا سوال کے تیمم روا نہین اور اگر ظن ہو کہ نہ دیگا تو تیمم روا ہی اور اگر شک ہو پھر تیمم سے پڑھی پھر اُس نے دے دیا تو اعادہ کرے
اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہین ہی انتہی - ولیکن تیمم ٹوٹ گیا - ف - ابن الہمام رح نے
جصاص رح کی توفیق پر متفرع کیا کہ امام رح کے نزدیک پانی مین اباحت سے قدرت حاصل ہو جاتی ہی جیسے صاحبین کے نزدیک
پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر رہو مین فارغ ہو کر تمکو پانی دونگا تو انتظار واجب ہی اگرچہ نماز فوت ہو جانے کا خوف ہو اور رہا
سوائے پانی کے اور چیز مین بھی صاحبین کے نزدیک مباح کرنے سے قدرت حاصل ہو جاتی ہی ولیکن امام رح کے نزدیک نہین ہوتی
چنانچہ اگر رفیق کے پاس ڈول رسی ہو تو امام رح کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کر لے تو روا ہی اور اگر سوال کیا اُسنے کہا کہ
منتظر رہو مین پانی بھر لون تو امام رح کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بہتر ہی اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکلجاوے وعلی ہذا
اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسنے کہا کہ انتظار کر دمین پڑھکر تمکو دیدونگا تو اُسی اختلاف پر حکم ہی از عینی ل اماموں نے اجماع کیا کہ اگر کسی
دوسرے سے کہا کہ مین نے اپنا مال تجھے مباح کیا تاکہ تو حج کرے تو اسپر حج کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ حج واجب ہونے مین ملکیت معتبر ہی اور بیان
تیمم کے مسئلہ مین قدرت کافی ہی از الفتح - محصل کلام اس مقام پر چند فوائد ہین اول یہ کہ فتوی اس امر پر ہی کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ
اسکے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہی جبکہ دینے کا گمان ہو - دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیگا تو واجب نہین - سوم
اگر حالت ظاہر ہو تو بھی واجب نہونا اصح ہی - چہارم سوائے پانی کے اور چیزون مین وجوب نہین ہی یہی قول الامام اور اسی پر فتوی
دیا جاوے واللہ تعالی اعلم - وان ابی ان یعطیہ الا بثمن المثل - اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعوض ثمن المثل
کے ف - یعنی بعوض ایسے داموں کے جو اس قرب و جوار مین پانی کی قیمت ہی یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دو چند قیمت سے کم ہی
وعندہ ثمنہ - اور اسکے پاس یہ دام موجود بھی ہین - ف - یعنی اسکے حوائج ضروریہ سے فاضل ہین - لایجزیہ التیمم - تو اسکو تیمم
روا نہوگا - ف - بلکہ خرید کر وضو کرے - اور اگر اسکے پاس دام نہون یا فاضل از حاجت نہون تو بالاجماع تیمم روا ہی - نہایہ -
لتحقق القدرۃ - عدم جواز تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہی - ف - یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہین
تو تیمم نہین جائز ہی - م - اور تنویر مین ہی کہ اگر ثمن المثل سے زائد کے عوض دیتا ہی کم نہین کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہی تو تیمم روا ہی
ولایلزمہ تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط واللہ اعلم - اور اسپر غبن فاحش یعنی کھلے ہوے خسارہ کا برداشت کرنا
لازم نہین ہی کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کر دیا ہی واللہ اعلم - ف - اور اصل یہ ہی کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدون ضرر لاحق
ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہی اور جسقدر مال کہ ثمن المثل سے زائد ہو وہ ضرر ہی پس اُسکا
برداشت کرنا لازم نہین بخلاف ثمن المثل کے البحر - اور غبن فاحش سے مراد اس مقام کی دو چند قیمت ہی الکافی - اس سے
معلوم ہوا کہ دو چند قیمت سے کم منزلہ ثمن المثل کے ہی - اور واضح ہو کہ ثمن المثل درحقیقت وہ دام جو وہان اندازہ کرنے والے
اندازہ کرین اور جو کسی اندازہ والے کے اندازہ مین نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوے ہون تو غبن مین یعنی خسارہ ہی پھر اگر
یہ خسارہ دو چند ہو پہنچے تو اس مقام پر غبن فاحش ہو گیا اور اکثر عقود مین ایک درم بھی غبن فاحش ہو جاتا ہی جو دس درم پر زائد ہو
جیسا کہ اپنے مواقع مین آویگا - م - پھر یہ سب تیمم و وضو کے حق مین ہی اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اسپر دو چند
قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہی - د - واضح ہو کہ شافعیہ مین سے بغوی رح و اُنکے ساتھیون نے مثل
ہمارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رح نے ثمن المثل سے زائد خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی
صحیح اور شافعی رح نے ام مین اسی پر تنصیص کی ہی - مع - تیمم سے نماز پڑھتا ہی اس حالت مین اُسنے رفیق کے پاس یا کسی کے
پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہوا کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑ کر اُس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال

کرنے پر دیا تو دھر رہے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو تمام ہو گئی اور اگر انکار کر کے پھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہو گئی محیط
السرخسی - آیندہ کے لیے وضو کر لے - ت - رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان ہے م (فرع) ایضاح مین ہے کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت
کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہے اور اگر تیمم کرے تو نہین تو اسکو تیمم روا ہے السراج - جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو اور حدث مین شک
ہو تو وہ تیمم پر ہے یہانتک کہ اسکو حدث کا یقین ہوا اور جسکو حدث کا تیقن ہو وہ حدث پر ہے یہانتک کہ تیمم کا تیقن ہو الخلاصہ
مراد تیقن سے غالب گمان ہے م - تیمم پر تیمم کرنا کچھ تقرب نہین القنیہ - بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہے اور یہ کچھ اسوجہ سے نہین
کہ ثواب طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہین ہے م - مسافر کو روا ہے کہ اپنی جورو سے وطی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے
پانی نہ ملیگا الخلاصہ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع - متیمم مصلی سے اگر نصرانی نے کہا کہ یہ پانی ہے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب
فارغ ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہین قاضیخان - تیمم مین سات سنتین ہین زمین پر رکھکر آگے لانا
پیچھے ہٹانا اور جھاڑنا اور انگلیان کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پے در پے مسح کرنا - البحر الرائق
ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائین ہاتھ کی چار انگلیون سے ظاہری داہنے ہاتھ پر انگلیون کے سرون سے کہنیون تک مسح کرے پھر
بائین ہتھیلی سے داہنے کے اندرونی رخ کو پہنچے تک مسح کرے اور بائین انگوٹھے کے اندرونی رخ کو داہنے انگوٹھے کے ظاہری
رخ پر پھیرے پھر بائین ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہے محیط السرخسی والبدائع - منفرقین تین جمع ہوے ایک جنب
دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی سوم میت - وہان استقدر پانی ہے کہ ایک کو کافی ہے پس اگر انمین سے کسی کی ملک ہو تو وہی
اولی ہے - اور اگر پانی سب کا ہو تو انمین سے کسی کے کام مین صرف نہین ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہے اور اگر پانی مباح ہو تو جنب
اولی ہے قاضیخان - اور یہی اصح ہے الظہیریہ - یونہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جنب اولی ہے الخلاصہ - اور اگر پانی باپ بیٹے
کے درمیان ہو تو باپ اولی ہے قاضیخان - اگر جنب کو استقدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے تو تیمم کرے اور وضو واجب نہین ہے اور اگر
جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جو وضو کو موجب ہے تو اب وضو کرے یونہی اگر محدث کے ساتھ صرف استقدر پانی ہو کہ وضو
بعض اعضاء دھو سکتے ہین تو تیمم کرے بدون دھوئے شرح الوقایہ - ذخیرہ - اور امام شافعی کے نزدیک جسقدر کافی ہو دھولے
باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم و دھونا جمع نہ کیا جائیگا - م - مریض کو وضو و تیمم کی قدرت نہین اور نہ اسکے پاس کوئی ہے کہ
اسکو وضو یا تیمم کرا دے تو وہ دونون اماموں کے نزدیک نماز نہین پڑھیگا اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ مین نے شرح فقہ
کرخی مین دیکھا کہ جسکے دونون ہاتھ و دونون پاؤن کٹے ہین اگر اسکے چہرہ پر زخم ہون تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور
اعادہ بھی نہین ہے - اور یہی اصح ہے الظہیریہ تو مسئلہ مریض مین بھی یہی اصح ہے م - اور اگر قیدی نے پانی نہین پایا اور نہ خاک پاک پائی تو امام اعظم
کے نزدیک نماز نہ پڑھے قاضیخان - اور یہ اسوقت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھرچ کر نکال نہین سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے اتحاد شوار
مین یون لکھا کہ محبوس جو کہ زمین و پانی مین سے کوئی طہور نہین ملا تو وہ امام رح کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نمازیون کی طرح تیمم کرنا
کرے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے ت - اور شارح نے درمختار مین کہا کہ یہ مشابہت اسپر واجب ہے م - اور لکھا کہ یہ رفیق سے
حکم ہے جو دونون طہارتون سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نمازیون سے مشابہ کرے یعنی واجب ہے کہ رکوع و سجدہ کرے بطریق اختلاف
اور نہ کھڑے ہوے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے تبیین - وذرہ مین ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا اور
فیض مین مصحح ہے - م - مین کہتا ہون کہ یہ روایت خلاف ظہیریہ ہے کیونکہ اسمین مصرح واقع ہوا کہ تشبہ نہین بلکہ نماز پڑھے اور فیض کے ساتھ
اور کہا کہ یہی اصح ہے تو اسی پر فتوی دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونون ہاتھ و دونون پاؤن کٹے شخص مین یہان
ان دونون کے حق مین تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا اصح ہے کیونکہ دونون کا عذر سماوی ہے برخلاف خلاف کا ذکر علماء
اور جانب مخلوق پیدا ہوا ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے پس شارح درمختار نے سہو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مانند کیا یہ کچھ بڑی چیز نہین ہے

ہو جو اس پانی ہو کہ نادر بعذر سماوی کا تیمم روا اعادہ لازم نہیں اور بعذر از جانب مخلوق کا عذر تیمم روا ولیکن اعادہ لازم ہے
جیسے کسی شخص نے پانی اس وجہ سے نہ پایا کہ وہان اسکو دشمن کا خوف تھا یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو
تیمم روا ہے ولیکن اسپر وضو سے اعادہ واجب ہے جیسا کہ مع اصل کے فتح القدیر وغیرہ مین مصرح ہے لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو
کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو تجھے قید یا قتل کرونگا تو وہ تیمم سے نماز پڑھے پھر اعادہ کرے قاضیخان - اور جو قیدخانہ مین محبوس ہو وہ تیمم سے
نماز پڑھے اور وضو سے اعادہ کرے کیونکہ عجز کا تحقق بفعل العباد ہوا اور بندون کی طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الٰہی عزوجل ساقط
نہین کر سکتی ہے مبسوط السرخسی - پانی و مٹی دونون طہارتون مین ہمارے نزدیک تعلیق نہین برخلاف قول شافعی رح کے وعلی ہذا ایک
جنب کا اکثر بدن مجروح ہے تو فقط تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھووے اور جراحت
پر مسح کرے اگر مضرت نہو ورنہ پٹی پر مسح کرے اور اگر نصف مجروح و نصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہین اور مشائخ نے اختلاف کیا
اور تنویر مین اختیار کیا کہ صحیح کو دھووے اور مجروح پر مسح کرے اور درمختار مین کہا کہ یہی اصح ہے - اور فتح القدیر مین کہا کہ اشبہ بالفقہ وہ مذکور
فی النوادر یہ کہ تیمم کرے - فیض وغیرہ مین کہا کہ یہی صحیح ہے - مین کہتا ہون کہ خلاصہ و محیط مین کہا کہ اصح یہ کہ تیمم کرے و پانی استعمال نہ کرے
پس اسی پر فتوی دیا جاوے اور درمختار کا اصح کہنا ضعیف و خلاف قاعدہ ہے کیونکہ بحر الرائق مین تصریح کی کہ جب روایت اصول مین نہو اور نوادر
مین مذکور ہو تو وہی مرجح متعین ہوگا اور یہان ایسا ہی ہے علاوہ برین خلاصہ و محیط مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی اگر چیچک یا جراحات ہون اور
اسکو حدث یا جنابت ہو سب کا حکم اسی تفصیل سے مذکور ہے پس جنابت مین اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدث مین اکثر اعضاء وضو کا شمار
ہوگا جیسا کہ مصرح ہے کما فی الخلاصہ - جسکے دونون ہاتھون مین زخم ہو اسکو تیمم روا ہے اگرچہ وضو کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک
نہین - اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی پہنچکر مضر ہوتا ہے تو بالاتفاق تیمم روا ہے - ط - جسکے سر مین درد ہے ایسا کہ وضو مین مسح نہین
کر سکتا اور غسل مین دھو نہین سکتا تو فیض مین غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایہ رح نے فتوی دیا کہ اس سے فرض مسح
ساقط ہے اور اگر سر پر کھپاچون کی پٹی بندھی ہو تو اسپر مسح کرنے مین دو قول ہین - د - اور اظہر یہ کہ مسح واجب ہے اگر مضر نہو - ط - اور اگر
مضر ہو تو مانند غسل کے مسح اصل و مسح جبیرہ بھی ساقط ہے گویا یہ عضو معدوم ہے - د - واللہ تعالی اعلم

باب المسح علی الخفین

پاؤن کے دونون موزون پر مسح کرنے کا بیان - جیسے تیمم بدل وضو ہے ویسے مسح خفین بھی پاؤن دھونے کا بدل ہے ولیکن تیمم کا ثبوت بنص
قرآن ہے اور مسح خفین کا ثبوت بحدیث متواتر یا مشہور ہے - اور مسح بھی اجازت شرعی ہے کہ باصل دھونا اور تیمم و مسح عارض ہین یا مسح ایک
صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہے یا تیمم و مسح دونون مین بعض جز پر اکتفا ہوتا ہے - تاج الشریعہ و نہایہ و عنایہ و کفایہ - مع - اور
لغت مین مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع مین تری پہونچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص مین - اور واضح ہو کہ شرع مین موزہ وہ کہ ٹخنون یا زیادہ
کو چھپاوے خواہ کھال کا ہو یا اسکے مانند ہو - د - واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت مین روافض و خوارج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت
والاسلام کے نزدیک ثبوت ہے حتی کہ اخبار بہت وارد ہین اور طبقہ صحابہ و تابعین مین برابر اسپر عملدرآمد جاری رہا پھر جب یہ فرقے
روافض و خوارج پیدا ہوئے تو پھوٹ کر الگ ہو گئے - مبسوط مین ہے کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ مین نے کچھ مسح کا قول یون نہین کہا
بلکہ میرے پاس دوپہر کے مانند روشن دلائل آ گئے اسی کے مانند امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا - اور محیط مین ہے کہ امام رح نے کہا کہ جو کوئی
مسح سے منکر ہو اسپر کفر کا خوف ہے - مفید مین نوادر سے اسی طرح قول کرخی رح منقول ہے - منتقدیات مین ہے کہ صاحبین کے
نزدیک تکفیر نہوگی - مع - یعنی ضعیف قول ہے - اور درمختار مین کہا کہ منکر بدعتی وبراے ابویوسف کافر ہے اور تحفہ مین کہا کہ اسکا ثبوت
بالتواتر ہے - انتہی اور اظہر یہ کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کافر ہے کیونکہ ثبوت قطعی ہے - م - ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

کہا کہ صحابی [illegible] اور غیرہ سے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود
امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ موزون پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہے۔ اور عینی رح نے لکھا کہ امام مالک
و شافعی رح کے نزدیک بھی دھونا افضل ہے اور یہی ابن المنذر نے حضرت عمر و ابن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابو ایوب انصاری
سے روایت کیا شعبی و حماد بن ابی سلیمان و حکم و ہمارے مشائخ مین سے رستغفنی رح نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہے اور یہی امام احمد سے
اصح روایت ہے۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونون برابر ہین اور جنھون نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہے کہ حدیث مغیرہ رض
مین ہے کہ بہذا امرنی ربی۔ میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہے۔ یہ حدیث ابو داؤد مین ہے اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب
نہو تو مستحب ہوگا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان مین ہے
کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اتارین آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہے اور رخصت سے عزیمت اولی ہے۔ اعتراض
کیا گیا کہ رخصت جو بندون کے عذرات پر ہوتی ہے دو قسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ عزیمت بھی مشروع ہو جیسے سفر مین روزہ
رکھنا دوم رخصت جو عزیمت کو ساقط کر دے جیسے سفر مین چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسقاط ہے حتی کہ جو کوئی دو کی جگہ چار
پڑھے ہمارے نزدیک اسکو ثواب نہوگا کما فی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہے چنانچہ اصول الفقہ مین مصرح ہے کہ مسح الخفین
رخصت اسقاط ہے جیسے سفر مین نماز دو رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہوگا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہے کہ موزہ
پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار مین ہے جیسے سفر ترک کر دینا یا مقیم ہو جانا اسکے اختیار مین ہے پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے
تو اسکو دھونے مین زیادہ اجر ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے مین مسح سے مشقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ
مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہین۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع مین معتبر ہے یعنی تین باتین ہون ایک
یہ کہ اس سے سفر طے کرنا ممکن اور پے در پے رفتار ممکن ہو۔ المحیط۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ د۔ پس جو
کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہین ہوگا۔ الجوہرہ۔ دوسرے یہ کہ دونون ٹخنون کو چھپا دے اور ٹخنے
اوپر چھپانا شرط نہین ہے المحیط۔ سوم یہ کہ پانون کے ساتھ مشغول ہو یعنی پانون اسمین بھرا ہو اور زائد خالی نہو تاکہ وہ حدث کے
سرایت کرنے سے مانع رہے۔ د۔ ساق کی طرف سے جھانکنے مین پانون نظر آنا مضر نہین ہے۔ الصدر۔ بلکہ پانون سے زائد ہو
پھر اگر اسنے زاید پر مسح کیا اور پانون وہان نہین لے گیا تو نہین جائز ہے اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز
ہوا لیکن پھر اگر وہان سے پانون ہٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر حلبی نے اپنے استاد رح سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہین ہے
ولیکن اول اظہر ہے واللہ اعلم۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بقدر تین انگشت ممسوح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیون
یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چہارم۔ وقت حدث کی طہارت کاملہ پر پہنے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت
کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ مین شگاف بہت نہو۔ امام مصنف رح نے لکھا۔ و یجوز من کل حدث موجب للوضوء اذا
لبسہما علی طہارۃ کاملۃ ثم احدث۔ اور جائز ہے ہر حدث سے جو وضوء کا موجب ہے جبکہ دونون کو پوری طہارت پر پہنا ہو
پھر اسکو حدث ہوا ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضوء در اصل ارادہ نماز ہے جیسا کہ اول طہارت مین گذرا اور حدث شرط ہے
تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہے اور مبسوط وغیرہ مطلوب مین جو حدث کو سبب کہا وہ صحیح نہین اور موجب وضوء کہنے سے موجب
غسل خارج ہو گیا اور یہ شرط نکالی کہ طہارت کاملہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب مشکوک سے وضوء کر کے پہنا ہو۔ اور حاکم
شہید نے کہا کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہے۔ ع۔ اگر دوسرے کو
حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کر دے تو جائز ہے الخلاصہ۔ خصہ بحدث موجب للوضوء لانہ لا مسح من الجنابۃ علی ما نبینہ

انشاء اللہ تعالی۔ مسئلہ مین جواز مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جس سے فقط وضو واجب ہو کیونکہ اگر طہارت کاملہ پر موزہ پہنے
حدث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہے تو مسح خفین روا نہین ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے ۔ ف ۔ اور اگر وضو پر وضو
کیا تو مسح کرے ۔ یہان اگرچہ موجب وضو نہین مگر ثواب حاصل ہونے مین گویا موجب ہوا ہے ۔ م ۔ وبحدث متاخر لان الخف عهد مانعا
اور اپنے حدث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کاملہ پر پہننے کے بعد واقع ہوا اسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدث معلوم ہوا ہے ۔ ف ۔
یعنی حدث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدث کا رافع یعنی دور کرنے والا نہین معلوم ہوا کیونکہ حدث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہے ۔ م ۔
ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت والمتيمم اذا لبس ثم راى الماء كان رافعا ۔ اور اگر
ہم موزہ پر مسح کو حدث سابق پر تجویز کرین جیسے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنے پھر وقت نکل گیا اور متیمم جب اسنے موزہ پہنا پھر
پانی پایا تو خفین رافع ہو جاوینگے ۔ ف ۔ کیونکہ مستحاضہ جسکا خون وضو کے یا پہننے کے وقت یا دونون کے درمیان جاری ہوا اسپر
وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہے تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت نرہی پس ہمارے نزدیک وہ اب
دوسرے وقت کے وضو مین مسح نہین کر سکتی اور زفر رح کے نزدیک تندرست آدمیون کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت
نکلتے ہی اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر ہم تجویز کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہے تو موزہ گویا پیرون کے حدث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ
موزہ رافع نہین ہے اسی طرح متیمم نے اگر موزہ پہنا پھر پانی دیکھا تو اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع
حدث ٹھہرے اور یہ باطل ہے ۔ واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ وضو کے وقت یا پہنتے وقت یا دونون کے درمیان خون جاری
ہو گیا ہو اور اگر وضو سے پہننے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا ۔ مع ۔ قولہ اذا لبسهما على طهارة كاملة ۔ اور یہ جو کہا
کہ دونون موزون کو کامل طہارت پر پہنا ہو ۔ لا لفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث ۔ یہ قول مفید نہین
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کاملہ پر موزون کو پہنا ہے ۔ وهذا المذهب
عندنا ۔ اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے ۔ حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح ۔
حتی کہ اگر اسنے پہلے دونون ہاتون دھوئے پھر دونون موزے پہنے (اگرچہ دونون پاؤن بے ترتیب دھوئے و پہنے ہون ۔ م ۔) پھر
باقی طہارت پوری کی (اور ہنوز حدث نہوا) پھر حدث ہوا تو اسکو موزون پر مسح کرنا روا ہے ۔ وهذا لان الخف مانع حلول الحدث
بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا ۔ اور یہ اسوجہ سے ہے
کہ موزہ تو قدم مین حدث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدث ہو بس
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتی کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا ۔ ف ۔ اگر ہم اسوقت مسح
تجویز کرین ۔ ولیکن ہم اسوقت جواز مسح اسی وجہ سے نہین کہتے ہین ۔ پھر امام شافعی رح کے نزدیک اسمین خلاف ہونا ظاہر ہے و عینی رح نے
خلاف ذکر کیا ہے ۔ م ۔ حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدث بعد موزے پہننے کے جسوقت طاری ہو تو طہارت کاملہ پر طاری ہوا
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہو گئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو ۔ المحیط ۔ اور اگر دونون پاؤن دھو کر موزے پہنے پھر طہارت
پوری ہونے سے پہلے حدث ہو گیا تو موزون پر مسح روا نہین ہے ۔ الکافی ۔ اور اگر محدث نے موزے پہنے اور پانی مین گھس گیا حتی کہ
موزون مین پانی گھسکر پاؤن دھل گئے پھر باقی اعضاء کی طہارت کی تب اسکو حدث ہوا تو موزون پر مسح جائز ہے ۔ التبیین ۔ موزے
پہنکر جنب ہوا تو مسح نہین روا ہے لیکن اگر نہانے کا پانی نہین ملا یا ممکن نہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضو کیا پاؤن دھو کر موزے
پہنے تو مدت کے اندر جب وضو کرے مسح کریگا یہانتک کہ نہانے کا پانی پاوے یا قدرت پاوے تو گویا اب جنب ہوا ہے ۔ المضمرات
جنب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہین ٹپہ رہ گیا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے ۔ الخلاصہ ۔ یہ
ٹپہ سوائے اعضاء وضو کے ہو ۔ م ۔ اور اگر اعضاء وضو مین سے ٹپہ رہا اور دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح روا نہین ہے

ہیں۔ پھر یہ مسح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہے اسکے واسطے ایک وقت محدود ہے چنانچہ بیان فرمایا۔ ویجوز للمقیم یوما ولیلۃ وللمسافر
ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ اور یہ مسح موزوں پر جائز ہے مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و انکی راتوں تک
لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم یوما ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ مسح کرے مقیم ایک دن
و رات اور مسافر تین دن و انکی راتین۔ ف۔ یہ حدیث حضرت عمر و علی و جابر و خزیمہ و صفوان و عوف بن مالک و ابوبکرہ و نعیم
رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنایہ۔ اور اسانید صحیحہ ہیں۔ م۔ واضح ہو کہ بعضے لوگ منفرد ہوئے کہ اس مسح کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں
ہے و لیکن عامہ علماء صحابہ و تابعین و پچھلوں کے نزدیک وقت محدود ہے خطابی رح نے کہا کہ یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ شافعی رح کا ایک
قول ہے کہ توقیت نہیں ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اسپر کوئی تفریع نہیں ہے۔ اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن
ابی عمارہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روز اور اسے زیادہ پر دلالت کرنیوالی حدیث روایت کی۔ جواب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف
کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت۔ ابن القطان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مجہول ہے ابن العربی
نے کہا کہ اسمین ضعفاء و مجاہیل راوی ہیں۔ بخاری رح نے کہا کہ حدیث مجہول ہے صحیح نہیں۔ احمد رح نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے
نہیں جاتے ہیں و لیکن حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اس حدیث
کو مجہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہیں ہے۔ ابو زرعہ رح نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے
جو باسناد صحیح ابن عمر رض سے مروی ہے کہ ابن عمر مسح خفین میں کوئی وقت مقرر نہیں کرتے تھے اور مانند اسکے ایک جماعت صحابہ حضرت
عمر بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استذکار میں بیان کیا ہے اور
حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ اول تو یہ بمقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہیں دوم اکثر اسانید علت سے خالی نہیں
ہیں سوم یہ کہ انہیں صحابہ رض سے دوسری روایت مسافر کو تین دن رات اور مقیم کو ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر ثبوت بھی
مان لیا جاوے تو توفیق یہ ہے کہ انھوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر محمول کرنا خود مرجح ہے اور
حدیث جو [illegible] نے لکھی وہ صحیح ہے اور اسکے مطلب کو مفید احادیث صحیحہ ہیں ازانجملہ طبرانی رح نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے
روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح خفین میں مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات مدت فرمائی۔
حافظ [illegible] نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن ہانی سے کہ میں نے
حضرت عائشہ رض سے مسح کی توقیت پوچھی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رض کے پاس جا کر دریافت کر کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
سفر کرتے تھے پس میں نے حضرت علی رض سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے۔ ابن خزیمہ نے
حضرت علی رض سے بھی روایت کی جو ہم نے اول ذکر کی ہے۔ ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے مانند اسکے مرفوع روایت کی اور اسکو
ابن حبان و ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے حدیث عمر رض سے اور ابو بکر نیشاپوری نے
حدیث عمرو بن امیہ ضمری سے اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو ہریرہ رض سے اور دارقطنی نے حدیث ابوبکرہ رض
سے مرفوعا روایت کیں اور حدیث ابوبکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور خطابی رح نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رح نے
کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں حدیث مغیرہ رض سے روایت کی کہ آخری غزوہ کہ جو ہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
میں ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حکم دیا کہ ہم اپنے موزوں پر مسح کریں مسافر کے لیے تین دن و انکی راتیں اور مقیم کے لیے
ایک دن رات جب تک کہ نہ اتارے۔ ترمذی رح نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و
ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا۔ پس یہ صحاح احادیث صریحہ ہیں کہ مسافر کے لیے انتہائے مدت تین دن رات ہیں
اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔ یہ تو انتہائے مدت کا بیان تھا اور رہا ابتدا کہ کب سے ہوگی تو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ

وابتداؤها عقيب الحدث - اور ابتدا مسح کی حدث کے پیچھے سے ہے - **لان الخف مانع سراية الحدث فتعتبر المدة من وقت المنع** - کیونکہ موزہ تو مانع سرایت حدث ہے پس مدت اسی وقت سے اعتبار ہوگی جس وقت سے اس نے حدث سرایت کرنے کو روکا ہے
ف - اور وہ بعد حدث سے شروع ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جمہور علماء کا اور یہی دو
روایتوں میں سے اصح روایت امام احمد و داؤد رح سے ہے - اور اوزاعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتدا اسے مدت اسوقت سے کہ بعد حدث کے جب
مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار از راہ دلیل کے اقوی ہے یہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار
کیا اور صحیح قول عامہ علماء رح ہے - مع - پس مسافر کو جس وقت حدث ہوا اسوقت سے تین دن رات شمار کرے - م - سفر خواہ سفر طاعت ہو
یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے - السراجیہ - اور یونہی مقیم بھی وقت حدث سے ایک دن رات شمار کرے - م - حتی کہ اگر فجر کے وقت
وضو کرکے موزے پہنے اور اسکو وقت عصر کے حدث ہوا پس اس نے وضو کرکے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اسی ساعت تک
باقی ہے جس ساعت حدث ہوا اگر مقیم ہو - المحیط - اور چوتھے دن کی اسی ساعت تک اگر مسافر ہو - محیط السرخسی - اور واضح ہو کہ مسح و طہارت
پر ہو معتبر نہیں حتی کہ اگر صورت مذکورہ میں اس نے باوجود طہارت کے فقر کو کرر وضو کیا اور مسح کیا تو مدت اسوقت سے نہوگی - م - مقیم نے
مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے - الخلاصہ - اور اگر مدت اقامت پوری کرکے سفر کیا تو موزے اتار کر پاؤں
دھووے - المحیط - اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گذار کر مقیم ہوا تو موزے اتارے اور اگر ایسی حالت میں مقیم ہوا کہ مدت اقامت پوری
نہیں ہوئی ہے تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے - الخلاصہ - اگر کسی کو اپنے پیروں پر خوف ہے تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدون کسی
محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے - المحیط - اور مسافر کے لیے بوجہ خوف سردی کے روا ہے کہ بقدر ضرورت تین دن رات سے
زیادہ موزوں پر مسح کرے - جامع الفقہ - اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا - **والمسح على ظاهرهما خطوطا بالاصابع يبدأ من قبل الاصابع الى الساق** - اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہری رخ پر ہے درحالیکہ وہ خطوط
ہو جاویں انگلیوں کے ساتھ اس طرح کہ شروع کرے پاؤں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف کھینچ لیجاوے - **لحديث المغيرة رض ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة وكانى انظر الى اثر المسح على خف رسول الله عليه السلام خطوطا بالاصابع** - بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رض جسمیں مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایکبار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ - **ف** - یہ امام مصنف رح نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ
کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ غرض نہیں ہے کہ حدیث مروی انہیں الفاظ سے ہے - م - اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں
پر پس رکھا داہنا ہاتھ داہنے موزہ پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے اعلا کو ایکبار مسح حتی کہ گویا میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں - رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ غریب ہے - باوجود غرابت کے
اس سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے - دوم یہ کہ سنت یہ
داہنی کو داہنے پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے - سوم یہ کہ مسح ایکبار مسنون ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر
رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو محاورہ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جاویں اور یہی بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں
دیکھتا ہوں مصرح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں اس سے
مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ آنکہ درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے
معلوم ہو گیا کہ عینی رح نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رح نے حدیث کو بلفظہ نہیں بیان کیا بلکہ مفسر مفصل بیان
کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے - م - اس حدیث سے فقہاء نے لیا کہ مسح خفین میں تکرار یعنی مانند غسل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہوا اتنا کہ مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے۔ طبرانی رح نے اوسط میں حدیث جابر رضی سے مرفوع روایت کی جس میں
ہے پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزون پر مسح دکھلایا کہ موزون کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایکبار اور انگلیوں کو کشادہ کی
رکھی۔ طبرانی رح نے کہا کہ جابر رضی سے اسی اسناد سے روایت کیجاتی ہے اور کتاب الامام میں کہا کہ ابن المنذر رح نے عمر بن الخطاب سے
روایت کی کہ اپنے موزون پر مسح کیا تھا حتی کہ آثار انگلیوں کے موزون پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن سعد
کی انگلیوں کے آثار اُنکے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ م ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہوا ادا ہو جائیگا
اور طریق معقول مسنون ہونے کے واسطے اسقدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ وطبرانی دونوں کی غرابت معنوی دور ہوگئی
اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ وحدیث جابر کی غریب ہو اور خصوص آثار صحابہ رضی سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ
مستحب ہے۔ امام مصنف رح نے کہا ثم المسح علی الظاهر حتم حتی لا یجوز علی باطن الخف وعقبه وساقه لانه معدول به عن
القياس فيراعى جميع ما ورد به الشرع۔ پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر حتم ہے یعنی ضروری لازم ہے حتی کہ جائز نہوگا باطن موزہ پر اور
ایڑی پر و موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول بہ ہے تو جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرعی رکھا جاوے۔ ف
حاصل یہ کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہری موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار پیچھے کی رخ یا ایڑی یا داہنی
بائیں کسی مقام سے مسح کرنے میں جواز ہوجاوے جیسے مسح الراس میں ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول بہ ہے تو وارد
جسطرح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو ضرور مرعی رہیگا اب اسکے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد میں مضائقہ نہیں ہے
والبداية من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وهو الغسل۔ اور رہا موزہ پر انگلیوں سے شروع کرنا یہ لازمی نہیں بلکہ مستحب
ہے بر قیاس اصل یعنی دھونا۔ ف۔ تو جیسے دھونے میں انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اُسکے بدل یعنی مسح میں بھی وہاں
سے شروع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکور اصل نہیں بلکہ بیان مجمل ہے تو اوپر سے مسح تعلقی ہوا اور یہ ابتدا کرنا مرون سے
تو یہ ضروری نہیں بلکہ مسلوں بھی ثابت نہیں ہوسکتا حتی کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رح نے جو شرح
میں زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم ہے فالفہم م۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ میں منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ
کا مسح جائز نہیں ہے۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے اُنمیں سے کوئی کہتا ہو کہ موزہ میں اوپر مسح
کر لینا کافی نہیں ہے۔ ابن بطال رح نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کرلیا اور اوپر
نہ کیا تو جائز نہیں ہے کما فی العینی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف میں کہ بالاجماع یہ مقطوع ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے
عدول کرکے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کرلینا ظاہر کو چھوڑ کر روا نہیں پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور
علامہ عینی کا اعتراض سب لا طائل میں م۔ عینی رح نے کہا کہ قوله والمسح على ظاهرهما حتم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفين پر یہی ہمارے نزدیک
مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر مفروض کے ضروری لازم
ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہوسکتا حتی کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہوگا اور اس سے یہ غرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے
کچھ بحث نہیں کی۔ لہذا کچھ خلاف نہیں جو بدائع میں لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ میں ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن میں
نجاست نہو۔ اقول یعنی قدر درم سے کم۔ اور عینی رح نے لکھا کہ یہی شافعی رح کا قول ہے اور واجب اُنکے نزدیک اوپر سے اقل جزو ہے
میں کہتا ہوں کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اوپر سے قدر واجب ضرور ہے کیونکہ یہ اجماعی مقطوع ہے۔ امام سرخسی نے مبسوط میں
کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدون ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور جو بدائع میں مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے
حکایت کیا اور ثوری و اوزاعی واحمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی وابن المنذر رح نے ذکر کیا کہ اسفل الخفين کا مسح کرنا سلف
کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی ومالک کا قول ہے۔ پھر حجت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین رائے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اسکے ظاہر سے اولیٰ ہوتا اور مین نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزون کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد واحمد والترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہو اور ابوداؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ صریح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزون پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام منتظم نہوگا۔ اور اسمین یہ بھی فائدہ صریح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حسب عادت اکثری صرف ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت مین مسح کیا ہو اور یہ اسقدر قوت نہین رکھتی کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو مواظبت ہو بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کرے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہونچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہو کہ جو ابوداؤد وترمذی وابن ماجہ نے ثور بن یزید عن رجاء بن حیوۃ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ مین نے غزوۂ تبوک مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرایا تو آپ نے موزہ کے اعلیٰ و اسفل کو مسح کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوۃ سے نہین سنا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ روایت معلول ہو اور مین نے محمد بن اسمٰعیل بخاری و ابو زرعہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونون نے کہا کہ صحیح نہین ہو۔ دارقطنی رح نے علل مین کہا کہ یہ حدیث ثابت نہین ہوتی ہو۔ یونہی احمد رح نے بھی اسکو ضعیف کیا ہو۔ عینی رح نے اعتراضات کے جوابات نقل کیے اور کہا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع مین کہا کہ اعلیٰ و اسفل کا مسح مستحب ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہو حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہو اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہین کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور مسح خف تھا یا نظافت کر دے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ اصح وہی ہو کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہو اور کبھی بنظر نظافت وغیرہ باطن کو بھی شامل کرے جبکہ اسمین کچھ بھی نجاست نہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **وفرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید**۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیون کے ہو ہاتھ کی انگلیون سے۔ **وقال الکرخی من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا آلۃ المسح**۔ اور کرخی رح نے کہا کہ پیرون کی انگلیون سے تین انگلیون کی قدر ہو ولیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیون سے اندازہ تین انگلیون کے قدر ہونا یہی اصح ہو بجہت اعتبار آلۂ مسح کے۔ ف۔ وہ ہاتھ ہو نہ اعتبار ممسوح کا جو کہ پاؤن ہو کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو محیط سرخسی نے لیکر اصح کہا ہو۔ ۴۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی انگلیون کا اندازہ ہو۔ قاضیخان۔ اگر دونون مین سے ایک پاؤن پر زخم ہو کہ جس سے دھونے و مسح کرنے پر قدرت نہو تو دوسرے پاؤن پر مسح روا نہین ہو۔ اسی طرح اگر ایک پاؤن ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو یہی حکم ہو اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہو اور مقام مسح سے بقدر تین انگلیون کے ہو تو دونون پر مسح جائز ہو ورنہ نہین۔ المحیط۔ اصابع پانچ ہین اور نص مین اصابع مذکور ہو تو اونیٰ متعین تین سے کم نہین پس یہی واجب ہو جیسا کہ اصول مین مقرر ہو۔ اس تین سے زائد رکھنا بہتر ہو۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ اور مالک رح کے نزدیک سب سواے مواضع ابین کے اور شافعی رح کے نزدیک ادنیٰ جزو ظاہر کا کافی ہو اور باطن سے اگر کچھ چھوٹا تو کافی نہین کالقصد البویطی والمزنی فی المختصر۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ دلیل ہو کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہو ولیکن یہ خلاف مختار ہو ورنہ خلاف اجماع ہو وقول ابن المنذر وابن البطال جو اوپر گذرا اسکی تردید کرتا ہو۔ م۔ اگر بعض موزہ خالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو روا اور اگر خالی پر مسح کیا تو نہین۔ المحیط۔ ع۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہین جائز ہو۔ جوامع الفقہ ع ف۔ امام محمد رح نے تنصیص کردی کہ آلہ مسح مین سے اکثر ہونا معتبر ہو۔ المحیط والزیادات۔ مسح تین انگلیون سے ہونا بھی صحیح ہو الکافی حتیٰ کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیا پانی لیکر مسح کیا تو جائز ہو۔ التبیین۔ اور اگر انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے درحالیکہ درمیانی جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہو۔ قاضیخان۔ اور اگر تین انگلیان رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو جائز مگر خلاف سنت ہو۔ المنیہ۔ اگر موزہ پر انگلیون کے سرون سے مسح کیا پس اگر پانی ٹپکتا ہو تو جائز ورنہ نہین۔ الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا مینھ پہونچا بقدر تین انگشت کے یا پانو سے بھیگی گھاس مین چلا تو کافی ہو اور اصح قول مین اوس اگر ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ التبیین۔ اگر اوس سے تر ہو تو کافی ہو مرغینانی رح نے

کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور محلودہ کا ظاہر کرنا ظاہر الروایۃ میں شرط نہیں یشیع الظاہری رالنہی۔ ولیکن مستحب ہے البنیہ۔ عضو کو دھویا اُسکی باقی تری
سے مسح روا ہے خواہ ٹپکتی ہو یا نہیں اور مسح کے بعد تری رہی ہو تو اُس سے موزہ پر مسح روا نہیں المحیط۔ اگر ساق سے شروع کر کے اصابع کو لیگیا
یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کیا تو جائز مگر خلاف سنت ہے الجوہرہ۔ اگر ہتھیلی رکھکر کھینچی یا انگلیاں رکھکر کھینچیں دونوں خوب ہیں اور
بہتر یہ ہے کہ ہاتھ اور اگر ہاتھ سے پیٹھ کی طرف سے مسح کیا روا ہے ولیکن مستحب اندرونی رخ سے ہے الخلاصہ۔ اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی جڑیں
الگ رکھیں تو جائز نہیں ہے۔ اور مسح موزہ میں تکرار مسنون نہیں قاضیخان۔ اور مسح موزہ میں نیت شرط نہیں یہی صحیح ہے الفتح۔ پس اگر موزوں پر مسح کیا
نیت سے کہ دوسرے کو تعلیم کرے طہارت مقصود نہیں ہے تو طہارت صحیح ہو گئی الخلاصہ۔ اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پھٹا ہو تو امام مصنف رح نے
بیان فرمایا۔ ولا یجوز المسح علی خف فیہ خرق کثیر۔ اور مسح نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جسمین شگاف کثیر ہو۔ ف۔ قلیل شگاف سے
تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا ہے اور کثیر کی تفسیر یہ کہ یتبین منہ قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل۔ کھل جاوے اس شگاف سے
بقدر تین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے۔ ف۔ مراد چھوٹی انگلیاں پانوں کی۔ ت۔ وان کان اقل من ذلک جاز۔ اور
کھلنا اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے۔ وقال زفر والشافعی لا یجوز وان قل لانہ لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی
اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ مسح جائز نہیں اگرچہ شگاف قلیل ہو کیونکہ جب کھلے کا دھونا واجب ہوا تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا
ف۔ یہ سرسری قیاس ہے۔ ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادۃ فیلحقہم الحرج فی النزع وتخلو عن الکثیر فلا حرج
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہوتے تھوڑے خرق سے از راہ عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حرج لاحق ہوگا اور کثیر شگاف سے
خالی ہو سکتے ہیں تو اُسمین اتارنے میں حرج نہیں ہوگا۔ ف۔ اور حرج شرعا دفع ہے تو قلیل خرق میں بوجہ دفع الحرج کے مسح جائز ہوا اور
کثیر خرق میں جائز نہوا۔ والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرہا ہو الصحیح۔ اور کثیر کی مقدار یہ کہ کھل جاوے
پانوں بقدر تین انگلیوں پانوں کے چھوٹی انگلیوں سے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور غیر صحیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر تین انگلیوں
ہاتھ کے اور غیر صحیح قول شمس الائمہ حلوائی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدار تین بڑی انگلیوں سے اور اگر چھوٹی پر ہو تو چھوٹی
انگلیوں سے ہے نہایہ۔ پھر صحیح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے۔ لان الاصل فی القدم ہو الاصابع۔ کیونکہ قدم میں اصل یہی
انگلیاں ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہو گی کفایہ۔ جب
انگلیاں اصل ٹھہریں۔ والثلث اکثرہا۔ اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں۔ ف۔ کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں
نصف سے زائد ہوئیں اور کسی چیز کا اکثر بمنزلہ کل کے ہوتا ہے۔ فیقام مقام الکل۔ تو تین بجائے کل کے قائم ہونگی۔ ف۔ پس تین
انگلیوں کے کھلنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اسکا غسل واجب ہوا۔ رہا یہ کہ تین بڑی یا چھوٹی دونوں کو محتمل ہے۔ واعتبار الاصغر
للاحتیاط۔ اور اعتبار چھوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے۔ ف۔ اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چھوٹیوں سے
اعتبار یہی صحیح ہے۔ اگر خرق اسقدر رہا کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا۔ ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی
اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگاف ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کھل نہ جاتا ہو۔ ف۔ کیونکہ معتبر تو کھلجانا
اور رفتار مشکل ہو جانا قرار پایا ہے یہی اصح ہے نہایہ۔ پھر اگر شگاف کھلتا ہو لیکن ایک میں بقدر تین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ملاکر ہو
تو فرمایا۔ ویعتبر ہذا المقدار فی کل خف علی حدتہ۔ اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ میں علیحدہ ہے۔ فیجمع الخرق فی خف واحد۔ پس جمع
کیے جاوینگے شگافات ایک موزہ میں۔ ف۔ اگرچہ ایک ہی جگہ نہوں مگر ٹخنہ کے چھپانے تک کا اعتبار ہے کیونکہ اگر شگاف موزہ کے ساق
میں ہو تو جواز مسح سے مانع نہیں کمافی الخلاصہ۔ اور خرق بھی ایسے ہوں کہ جسمین سوجا سما جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں
کیونکہ وہ سیون کے سوراخ میں شامل کیے گئے ہیں۔ کمافی التبیین۔ ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا یمنع قطع السفر
بالآخر۔ اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جاوین کیونکہ ایک میں خرق ہونا دوسرے کے ساتھ سفر طے کرنے سے مانع نہیں ایسا

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاسات میں تو تم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتی کہ ایک میں قدر درم سے کم مگر ملا کر زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور خرق
میں بھی ایسا ہی ہو جواب یہ کہ دونوں یکسان نہیں کیونکہ موزہ ہر ایک سے علیحدہ رفتار متعلق ہو۔ بخلاف النجاسۃ المتفرقۃ لانہ حامل
الکل۔ برخلاف نجاست جسکی ہوئی متفرق کے ہر ایک درم سے کم مگر ملا کر زائد ہو تو وہ جمع کیجاوے ہر جگہ سے کیونکہ یہ شخص تو سب
نجاست کا اٹھانے والا ہو۔ ف۔ اور جو کوئی درم سے زائد نجاست کا مجتمع یا متفرق کسی طرح اٹھانے والا ہو اسپر اختیاری قدرت
سے طہارت واجب ہو اگر کہا جاوے کہ نجاست کے سوا سے ستر عورت کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیادات میں ہو کہ اگر عورت کی
فرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران دکچھ پنڈلی دکچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جاوے تو اسکی چوتھائی فرج یا پنڈلی یا بال کی چوتھائی
تو اسکی نماز نہیں روا ہو۔ جواب یہ کہ ہان۔ وانکشاف العورۃ نظیر النجاسۃ۔ اور عورت یعنی وہ شرمناک جگہ جسکا چھپانا فرض ہو
نماز میں اسکا کھلنا نظیر نجاست کی ہو۔ ف۔ جیسے احرام والے کا متفرق خوشبو لگانا جمع کیا جاوے اگر ایک عضو کی قدر ہو پہنچے تو جزا
کی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر ریشم کی بوٹیاں جمع کیجاوین اگر چار انگشت سے زائد ہوں تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانوں
میں شگاف ہوں تو احوط یہ کہ جمع کیے جاوین اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو پہنچیں تو اسکی قربانی روا نہیں ہو۔ ط۔ پھر واضح ہو کہ تین
انگلیوں کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیوں کی قدر ظاہر ہو جاوے اور یہی اصح ہو خواہ شگاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا
ایڑی کے جوانب میں ہو المحیط۔ اور تحفہ میں تین انگلیوں کی قدر مانع ہو … سے کم ہو ع۔ اور تحفہ سے … مانع نہیں اگرچہ کثیر ہو …
اور چھوٹی انگلیوں سے حساب کا اعتبار اسوقت ہو کہ سوا سے انگلیوں کی جگہ کے ہو … اگر خود انگلیاں کھلیں تو جہاں کھلیں وہیں کی
تین انگلیاں معتبر ہیں خواہ بڑی ہوں یا چھوٹی ہوں چنانچہ اگر انگوٹھا … انگلی … کھلیں تو … تین انگلیوں
برابر ہو مگر مسح جائز ہو اور اگر انگوٹھا اور پاس والی ایک انگلی … سب کھلیں تو اب مسح نہیں جائز ہو
جسکی انگلیاں کٹی ہوں تو اسکے مانند غیر کی انگلیوں سے … اگر شگاف موزہ میں قدر ایک انگلی کے
اور ایڑی میں اسی قدر و پہلو میں اسی قدر کھلا تو مسح نہیں جائز ہو المحیط۔ … کہ اسکی ماتحت کھلا ہو
یا چلنے میں کھل جاتا ہو اور اگر شگاف ایسا ہو کہ اسکے ماتحت چلنے … نہیں کھلتا تو مانع مسح نہیں اگرچہ شگاف طویل ہو التبیین
المحیط البدائع الاسبیجابی ع۔ اور اگر موزہ دوہری تہ کا ہو اسکا ابرہ کھل گیا اور استر جڑے کا یا گندہ کپڑا سلا ہوا ہو تو مانع مسح نہیں
التبیین الذخیرہ ع۔ موزہ یا جورب یا جارق جو پشت قدم پر سے شق کرکے اسمیں گھنڈیاں یا تسمہ لگے ہیں جنسے باندھ دیا جاتا ہو
کہ اسکو ڈھانک لیتا ہو تو وہ مانند غیر شق کے ہو اور اگر پشت قدم میں سے کچھ ظاہر ہو تو اسمیں موزہ کے شگاف کا اعتبار ہوگا الزاہدی
پس مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہنے جانے کے بعد حدث موجب وضو ہو تو باحکام مذکورہ بالا موزہ پر مسح کرنا روا ہو اور
اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مصنف رحمہ نے اول تشریح کی اور اب حسب دستور توضیح کی بقولہ۔ ولا یجوز المسح لمن وجب علیہ
الغسل۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہیں جائز اس شخص کو جسپر غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہیں ہوتا
اور یہی موزہ کی انتہا سے مدت مسافر ہو اور نفاس … بدلیل … صرف جنب کو روا نہیں ہو۔ لحدیث صفوان بن عسال رض
انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیہا الا عن جنابۃ
ولکن عن بول او غائط او نوم۔ بدلیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو حکم فرمایا
کرتے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزوں کو نہ اتارین یعنی پاؤں دھونے کے لیے تین دن و انکی راتین مگر جنابت سے لیکن
پیشاب یا پیخانہ یا نیند سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جنسے وضو ٹوٹ جاتا ہو لیکن جنابت میں اتارین۔ … اول دو کون
الفاظ جمع مسافر ہیں ع۔ رواہ ابن ماجۃ والنسائی وابن حبان وابن خزیمۃ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور
صورت مسئلہ کی یہ ہو کہ ایک شخص نے وضو کرکے موزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہو نہ غسل کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضو کرنے میں پانون بھی دھووے اور مسح اب روا نہیں ہے یون ہی منتقی میں مذکور ہے ع - پھر اب مدت کے اندر جب تک وضو کرے مسح کریگا لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کریگی گویا اب جنب ہوا ہے المضمرات - پھر اگر نہیں نہایا حتی کہ پانی جاتا رہا تو اب وضو کرے اور پانون نکال کر دھووے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے مدت کے اندر مسح کرتا رہے مگر جب پانی دیکھیگا جنابت عود کریگی - ت - اور اگر جنب نے غسل کیا اور سوائے اعضائے وضو رہے کہیں ٹیپہ خشک رہا پھر اسنے موزہ پہنے پھر وہ ٹیپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الخلاصہ - اور اگر اعضائے وضو میں سے کوئی ٹیپہ خشک رہا اسکو دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے التبیین - بالجملہ جنب میں اگر تو مخالفت منصوص ہے دوم قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے - لان الجنابۃ لاتتکرر عادۃ فلا حرج فی النزع بخلاف الحدث فانہ یتکرر - کیونکہ جنابت بار بار نہیں ہوتی جیسا کہ مراد عادت معلوم ہے تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے میں حرج نہیں ہے بخلاف حدث کے کہ وہ متکرر ہوتا ہے - ف - تو حدث میں بوجہ حرج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت میں موجود نہیں ہے - اب بیان اسکا کہ موزون پر مسح کن وجوہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو فرمایا وینقض المسح کل شئ ینقض الوضوء - اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے - ف - کیونکہ وضو کے ناقض سے تمام وضو لازم آویگا تو مسح بھی لازم آویگا - لانہ بعض الوضوء - کیونکہ موزہ کا مسح وضو میں سے بعض ہے - ف - صرف غسل قدم کی جگہ ہو گیا ہے مگر بہر حال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسنے اسکو بھی توڑا - پھر بعض وجوہ میں باوجود وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا - وینقضہ ایضا نزع الخف - اور موزہ کی مسح کو موزہ اتارنا بھی توڑتا ہے ف - یعنی ایک ہی موزہ اتارنا - کیونکہ جب ایک اتارا تو اسکا دھونا واجب ہوا - لسرایۃ الحدث الی القدم حیث زال المانع کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جاتا رہا - ف - اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا - پس جب ایک کا دھونا واجب ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح و دوسرے کا غسل دونون کو جمع کرنا مشروع نہیں - واضح ہو کہ ناقض درحقیقت حدث سابق ہے اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہا کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا - نزع آتارنا اور اگر موزہ خود اتر گیا تو بھی یہی حکم ہے کما فی الکفایۃ اور واجب اس صورت میں صرف دونون پانون دھونا حتی کہ اگر وضو ہو تو صرف دونون پانون دھو کر موزے پہن لے - پھر اگر حدث ہو تو اسی وقت سے مقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی م - پھر تصریح کردی - وکذا نزع احدہما - اور یون ہی دونون موزون میں سے ایک کا نزع ناقض ہے - ف - شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکالے ناقض ہے - لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدۃ - کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ میں متعذر ہے - ف - یعنی جسمین غسل ہے یا مسح ہے تو اسمین ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک میں دونون کا جمع ہونا مشروع نہیں کما فی الکافی ۶ - تو یہان جمع کا حکم متعذر رہا تو لامحالہ دونون کا دھونا لازم ہوا - اگر کہا جاوے کہ وظیفہ میں دونون پانون متعدد ہیں تو کیون دونون کے مختلف حکم نہیں کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اسکا اس سے دیا جاوے جو الایضاح میں ہے کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہے حتی کہ ایک کی نزع سے دونون کا مسح ٹوٹ جاتا ہے ولیکن غسل کے حق میں یہ دونون دو عضو ہیں م - وکذا مضی المدۃ - اور یون ہی مسح الخف کا ناقض ہے مدت گذرنا - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے مقیم کے اور تین دن رات تک واسطے مسافر کے - اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح روا نہیں تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا اور باقی وضو قائم ہے تو صرف پانون دھولے م - یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پانون دھونے کا پانی پایا ہو اور اگر اسنے پانی نہ پایا تو مسح نہیں ٹوٹیگا بلکہ اسکو نماز جائز ہے حتی کہ اگر نماز کے اندر اسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اسنے پانی نہیں پایا تو اپنی نماز پوری کرے یہی اصح ہے المحیط قاضیخان الزاہدی الجوہرہ - صورت یہ کہ اول وقت وضو کر کے موزے پہنے اور ظہر کے وقت حدث ہوا اسنے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا تھا نماز میں داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہوجانے مسح کا ہے ولیکن جانتا ہے کہ اس جنگل میں پانی نہیں ہے تو اس اصح قول پر نماز پوری کرے م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی نماز فاسد ہوجائیگی اور یہی اشبہ بفقہ ہے۔ الفتح التبیین۔ و۔ واذا تمت المدۃ نزع خفیہ وغسل رجلیہ وصلی۔ اور جب مدت مسح کی تمام ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پانوں دھو کر نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی جبکہ باقی وضو موجود ہے۔ ولیس علیہ اعادۃ بقیۃ الوضوء۔ اور اسپر باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ وکذا اذا نزع قبل المدۃ۔ اور یونہی جب خود اپنے مدت گذرنے سے پہلے موزہ نکال دیا۔ ف۔ تو بھی اسپر باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پانوں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع یسری الحدث السابق الی القدمین کانہ لم یغسلہما۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جدا کرنے و اتارنے کے وقت ساری ہوجائیگا حدث پہلا قدموں تک گویا اسنے دونوں کو دھویا نہ تھا۔ ف۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اسوقت کہ پانوں دھونے سے کوئی مانع ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر ہمیشہ اسپر مسح کرنا روا ہے اگرچہ مدت دراز ہوجاوے جیسے مسح جبیرہ کا حکم ہے التبیین والبحر والمحیط وجوامع الفقہ۔ یعنی مانند جبیرہ کے اوپر نیچے سب مسح کرے ورنہ موزہ کی طرح تامل ہے کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت میں نہیں تو غایت یہ ہے کہ نہ اتارے لیکن مسح میں بلکہ بخوف سردی کے تیمم کرے ہاں مسح جبیرہ پر اسکا مسح علیل مشائخ ہوگا ولیکن اس صورت میں تمام ظاہر و باطن سب کو مسح کرے نہ فقط موزہ کے۔ الفتح ملخصا۔ وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہوجاتا ہے۔ ف۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع الخف کا حکم ہوجاتا ہے۔ لانہ لا معتبر بہ فی حق المسح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پہنا تو اسپر مسح جائز ہے جبکہ ٹخنہ ڈھکتا ہو۔ اور جس کا مسح میں اعتبار نہیں وہاں پانوں آجانے سے مسح کا نقض ہوجائیگا ع۔ وہذا شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا کہ اگر وضو کر کے موزے پہنے پھر اسکی راے میں آیا کہ انکو نکالے پس اپنے پانوں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ راے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکے موزوں پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پانوں دھو دے نہایہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہے الفتح۔ وکذا باکثر القدم ہو الصحیح۔ اور یونہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکال لینے سے بھی نزع الخف کا حکم ثابت ہوجاتا ہے یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے ط۔ اور موزہ سے مراد شرعی موزہ محدود ہے۔ و۔ یہ روایت ابو یوسف و حسن ہے۔ اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر ایڑی موزہ سے نکل آئی تو مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا بقدر حصہ رہا کہ اسپر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اسوقت کہ اسنے اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی راے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو مسح نہ ٹوٹیگا اور کافی میں لکھا کہ امام محمد رح کے قول پر اکثر مشائخ ہیں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک وہ رہ جاوے مسح نہ ٹوٹیگا مع۔ اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھاتا ہے تو ایڑی نکل آتی ہے اور جب قدم رکھتا ہے اپنی جگہ چلی جاتی ہے تو اسپر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا یا پانوں ٹیڑھا ہے کہ جو پنجوں کے بل چلتا ہے اور ایڑی موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہے تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ کی ساق تک نہ نکلے قاضیخان و الذخیرہ ع۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہے الفتح۔ ایڑی کے نکلنے و بیٹھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور ایڑی کی اپنی جگہ سے زائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی صورت میں ہے کہ اسنے موزہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا ہو اور اگر یہ بات نہو بلکہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے ہو تو بالاجماع مسح نہ ٹوٹیگا جیسا کہ برجندی کی نقل نہایہ سے معلوم ہوتا ہے ت د۔ اور اگر اپنے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہے۔ یونہی اگر بالدار موزے پر مسح کیا پھر اسکے بال دور کر دیے تو اعادہ نہیں ہے المحیط۔ اور یونہی اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھال کے چھلکے اتارے تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محیط السرخسی۔ پھر ان وجوہ کے سوا سے ناقض مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی بھر جانا ہے۔ اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر ٹخنہ تک پہنچ گیا حتی کہ تمام پانوں دھل گیا تو اسپر دوسرے پانوں کا دھونا بھی واجب

ہو الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو یہی حکم ہے یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ بعضوں نے اسکی تصحیح کی اور تنویر میں اسکو لیا ہے
موافق نقل عینی رح کے کہا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹیگا اگرچہ پانی گھٹنے تک پہونچ جاوے اور کہا کہ یہی اظہر ہے اور در مختار
مین کہا کہ یہی بحر الرائق نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلنا اگر چہ
معتبر ہوا تو بطلان مسح کا موجب ہوا کما فی النہر۔ مین کہتا ہون دلالت کرتا ہے اسپر جو مروی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری مین
گھسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر الخف بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہو گا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہو گا
اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا ہو گا م۔ یہ مسئلہ قولہ من ابتدا المسح وہو مقیم آہ کی شرح مین عینی مین مذکور ہے۔ باقی رہا تو بعض مین ہے
معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر معذور نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا نکسیر جاری
رہنے یا ناصور جاری رہنے کا مریض اگر اسنے وضو کرکے موزہ پہنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ عذر بھی جاری ہوا تو وہ اسوقت
کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کریگا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہین کر سکتا۔
اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اسکو عذر سے طہارت رہی تو پھر اسکو مثل تندرست کے مدت معہودتک مسح کرنے کا اختیار ہے اگر چہ
وضو ہر وقت کے لیے کریگا م۔ اگر فصد کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونون پانون دھوکر موزے پہنے پھر حدث ہوا تو
وضو کرکے اور جبیرہ و موزون پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جسپر موزہ پہنا ہے اسکے ٹوٹنے سے پہلے جراحت اچھی ہوگئی تو وہ جگہ دھوکر
موزون پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراحت اچھی ہوئی ہو تو موزے اتارنا واجب ہوگا۔ الظہیریہ السراج۔ یہ مسئلہ طہارت
کاملہ پر موزہ پہننے کی شرط پر متفرع ہے فافہم م۔ ایک شخص کے ایک پانون مین جراحت اور اسپر جبیرہ ہے اسنے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور
دوسرا پانون دھوکر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہین جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کرکے دونون موزے پہنے ہون تو موزون پر مسح جائز ہے
محیط السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پانون مین پھنسی تھی اسنے پانون دھوکر دونون موزے پہنے پھر حدث ہوا اور وضو مین موزون پر
مسح کیا اور نمازین پڑھین پھر جب موزہ اتارا تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اسکو نہین معلوم کب پھوٹی ہے تو
امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اگر سر زخم خشک ہو اور آدمی نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے اتارا تو نماز فجر کا اعادہ
نہ کرے اور اسکے بعد کی نمازون کا اعادہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہین ہے المحیط۔ قال المصنف۔ ومن ابتداء المسح وہو مقیم
فسافر قبل تمام یوم ولیلۃ مسح ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو درحالیکہ وہ مقیم تھا پھر ایک دن رات تمام ہونے
سے پہلے اسنے سفر اختیار کیا تو تین دن و انکی راتین مسح کرے۔ ف۔ یعنی ابتداء سے وقت حدث سے اب تین دن رات کا حساب
کرے۔ یہ روا ہے۔ عملا باطلاق الحدیث۔ دو وجہ سے ایک بدلیل عمل باطلاق حدیث۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین ہر مسافر کے لیے
تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضر مین موزے پہنے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو
امام شافعی رح نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی رح کا درصورتیکہ حضر مین حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر مین
حدث ہونے کے بعد مقیم ہوا اور حجت اپنر ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیہ آخرہ۔ اور دوم یہ وجہ کہ
مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار اسمین آخر وقت کا ہے۔ بخلاف ما اذا استکمل المدۃ للاقامۃ ثم سافر لان الحدث
قد سری الی القدم والخف لیس برافع۔ برخلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت ایک دن رات پوری کرلی پھر سفر کیا
تو اب تین دن رات پوری نہین کر سکتا کیونکہ حدث تو قدم تک سرایت کر چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ
وہ حدث کا رافع تو نہین ہے۔ ف۔ پس لامحالہ رفع حدث کے لیے دھونا لازم ہے۔ ولو اقام وہو مسافر ان استکمل مدۃ الاقامۃ
نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا (تو اقامت کی مدت ہوئی) پس دو صورتین ہین اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ
زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہے تو اب اتارے۔ لان رخصۃ السفر لا تبقی بدون السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت

یعنی تین دن رات تو پورے دن سفر موجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ **وان لم یستکمل اتمہا**۔ اور اگر اس نے ایک دن رات ابھی پورا
نہیں کیا ہے تو اسی کو پورا کرے۔ **ف**۔ جو کچھ باقی ہو۔ **لان ہذہ مدۃ الاقامۃ وہو مقیم**۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے۔
(بیان جرموق) اس مسئلہ میں امام شافعی رح کا خلاف ہے اور بیان مسئلہ سے پہلے ہم جرموق کی تحقیق و بحث حدیث کو تلخیص کے ساتھ
ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموق وہ موزے جو موزوں پر پہنے جاتے تاکہ کیچڑ و نجاست سے بچاویں العدد۔ جرموق کی ساق بہ نسبت
موزہ کے چھوٹی ہوتی ہے ع۔ اور اسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بلال رض سے وضوء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی قضاء حاجت کو جاتے پھر میں پانی لاتا تو آپ وضوء کرتے پھر عمامہ و موقین پر مسح
کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم خفین و خمار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزیمہ والطبرانی اور ابو ادریس خولانی نے بلال رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور انس رض کی روایت ہے کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے رواہ البیہقی۔ اور
ابوذر رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط
امام نووی رح نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموق معرب ہے اور علاوہ اسکے
حجاز میں جرموق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سروجی رح نے شرح ہدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا کہ
جرموق و موق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابو البقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی
نے کہا کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہ ہونا کہاں سے معلوم ہوا اور صاغانی رح نے عباب میں حرف جیم
میں کہا کہ جرموق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میم میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ معرب موکہ فارسی ہے مع۔ لہذا امام
مصنف رح نے لکھا کہ۔ **ومن لبس الجرموقین فوق الخف مسح علیہ**۔ اور جو شخص کہ موزوں پر جرموقین پہنے تو جرموقین
پر مسح کرے۔ **ف**۔ اسپر مسح روا ہے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور مزنی رح نے کہا کہ میں
جواز میں علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا ع۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا **خلافا للشافعی**
فانہ یقول البدل لایکون لہ بدل۔ اسمیں امام شافعی رح نے خلاف کیا کہ یوں فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے۔ **ف**۔
یعنی پاؤں دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموق نہ ہوگا۔ **ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی الجرموقین**
اور ہماری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح کیا۔ **ف**۔ یہ حدیث تو صحیح اوپر گذری ہے۔
ولانہ تبع للخف استعمالا وغرضا فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموق تابع خف ہے از راہ
استعمال و غرض کے۔ تو خف پر جرموق ایسا ہوگیا جیسے دو طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ **ف**۔ حالانکہ دو طاقہ موزہ کے بالائی طاق پر
مسح بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ **وہو بدل عن الرجل لاعن الخف**۔ بلکہ جرموق تو بدل
پاؤں کا ہے نہ موزہ کا۔ **ف**۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کرکے یہ استدلال ہے تو مقصود
یہی کہ بجائے پاؤں دھونے کے مسح کر لیا جاوے۔ واضح ہو استدلال بحدیث فرماتے ہیں۔ اور عینی رح نے اعتراض کیا کہ اگر موق جرموق
واحد ہو اور خف کے سوائے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری وہروی و قزاز رح سے نووی رح نے نقل کیا
تو استدلال ٹھیک نہ ہوگا وعلی ہذا جواب سروجی ٹھیک نہ ہوگا۔ مع۔ حاصل اعتراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری
الخ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف میں اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعتراض ساقط
ہے اس طرح کہ اہل لغت میں باہم خلاف نہیں اس واسطے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموق و موق ایک قسم موزہ کا ہے
اور جوہری وغیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزوں پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

جرموق کے یہی ہیں اور ممکن ہے کہ مجازاً کبھی بمعنی خف استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جوہری و مطرزی نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی معرب ہے انتہی - پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا روا نہیں ہے جب تک
کوئی قرینہ صارفہ موجود نہیں خصوصاً جبکہ سروجی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دو جرموق صوف
کے تھے - اور اثبات مقدم ہے نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسح
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اعتراض دور ہوا اور یہی ترجمہ کرنا ظاہر ہوا فاحفظہ فانہ عزیز واللہ تعالی اعلم - یہ سب اسوقت
ہے کہ جرموق کو موزوں پر قبل حدث کے پہنا ہو - بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث - بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسح نہیں جائز ہے - لان الحدث حل بالخف فلا یتحول الی غیرہ - کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحویل ہو کر جرموق پر نہ آویگا - ولو کان الجرموق من کرباس لا یجوز المسح علیہ -
اور اگر جرموق کرباس یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو انپر مسح نہیں جائز ہے - لانہ لا یصلح بدلا عن الرجل - کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہیں کہ پانوں کا بدل ٹھہرے - ف - تو اسپر مسح کرنا روا نہوا - الا ان تنفذ البلۃ الی الخف - لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہونچ جاوے تو مسح کرنا روا ہوگا - ف - لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسح ہے بلکہ اسوجہ سے
کہ مسح موزہ پر ہوا اور یہ جرموق بوجہ رقیق ہونے کے موزہ پر تری پہونچنے سے مانع نہیں ہے - م - اور اگر دونوں جرموق چمڑے کے
یا اسکے مانند ہوں تو انپر مسح جائز ہے خواہ موزوں پر پہنے یا تنہا پہنے - الصدر الاصغر - اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے
پس اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند چیز کے ہیں تو انپر مسح نہیں جائز اور اگر چمڑے و اسکی مشابہ
چیز کے ہیں تو انپر مسح جائز ہے اور اگر انکو موزوں کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے و اسکے مانند کے ہیں تو انکے اوپر
سے مسح روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری انکے نیچے پہونچ جاوے اور اگر چمڑے و اسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد انکو پہنا خواہ موزوں پر مسح کر چکا یا نہیں کیا ہے بہرحال ان جرموقین پر مسح نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموقین کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک انپر مسح جائز ہے المحیط - اور اگر موزے پہنے اور فقط ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
روا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے خالی موزہ پر مسح کرے - قاضیخان - یہ جبکہ جرموق چمڑے و اسکے مشابہ چیز سے ہو - م - موزوں پر موزے
جیسے موزوں پر جرموق - الخلاصہ یعنی چمڑے کے جرموق حتی کہ بالائی موزوں پر مسح اسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو تفصیل
مذکور - المحیط - م - اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسح جائز ہے الکافی - اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی لبود سے جو موزے بنائے
جاتے ہیں انپر مسح روا ہے کیونکہ انکو پہنکر سفر میں مواظبت کے ساتھ رفتار ممکن ہے - شرح المبسوط للامام السرخسی - اور صحیح امام سرخسی
کے نزدیک جواز ہے جبکہ انکے نیچے چمڑا ہو کما فی البحر - ع - میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہے دلیل ہذا ہر ایکی نمدہ کی یا ٹھوس اون کے
جنکی بناوٹ میں سوراخ نہیں کھلتے ہیں جائز ہونا چاہیے واللہ اعلم - م - جاروق اگر قدم کو چھپا دے اور ٹخنہ و پشت قدم سے اسقدر
یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آوے تو اسپر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہو لیکن چمڑے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چمڑا جاروق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو اسپر مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہیں جائز ہے الخلاصہ - جاروق میں اوپر سے شق ہوتا ہے اور تسمہ یا گھنڈیوں
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے ایک پرت چمڑا انچی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپاتا ہے - م - اگر کعب پہنا اور
ایسا ہے کہ کعب یعنی ٹخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا سوائے ایک دو انگلیوں کے بقدر اسکے تو اسپر مسح جائز ہے اور وہ بمنزلہ ایسے
موزے کے ہے جسمیں ساق نہیں ہے قاضیخان - اگر جرموق کشادہ ہو اور ہاتھ ڈالکر مسح کرے تو نہیں جائز ہے القنیہ - ع - ایک قسم جورب ہے
فارسی معرب ہے اور میں کہتا ہوں کہ جورب وہ ہے جو شامی لوگ سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور شب ہوئے سوت سے بنتا ہے قدم سے ٹخنہ کے اوپر تک
ہوتا ہے اور منعل جورب میں نعل ٹخنہ تک ہوتی ہے - م - ولا یجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفۃ الا ان یکونا مجلدین او منعلین

اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مسح کرنا جوربین پر نہیں جائز مگر اسکہ جوربین مجلد ہوں یا منعل ہوں۔ ف مجلد وہ کہ اسکے اوپر و نیچے چمڑا لگایا گیا ہو۔ الکافی۔ اور منعل وہ کہ چمڑا اسکے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوتی ہے۔ السراج یعنی تلوے پر ایک تلا لگا ہو۔ بالجملہ جوربین مجلد و منعل پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور خالی جورب میں اختلاف ہے امام رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **وقالا یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان**۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خالی جوربین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ دونوں گندے یعنی گاڑھے ہوں زنیق چھنے نہوں۔ ف یہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہے اور مذہب ثوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد ہے اور حلیہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر امام شافعی رح نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جورب جو کہ مرغزی یا باریک سوت یا بال سے بنائے ہیں بلاخلاف اسپر مسح نہیں روا ہے۔ اور اگر اسقدر گاڑھا ہو کہ اس سے ایک فرسخ یا زیادہ چلنا ممکن ہو تو اختلاف ہے اور اگر زنیق کھال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نصی دلیل۔ **لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جوربیہ**۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جوربین پر مسح کیا۔ ف اس حدیث کو مغیرہ بن شعبہ و ابو موسی و بلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث مغیرہ رض بطریق ابو قیس عن ہزیل بن شرحبیل عن المغیرہ بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جوربین و نعلین پر۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ ابو قیس کا کوئی متابع نہیں اور صحیح مغیرہ رض سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان ثوری و عبدالرحمن بن مہدی و احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی و مسلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث منکر ہے۔ نووی رح نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول حسن صحیح ہے قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام میں کہا کہ ابو قیس کا نام عبد الرحمن بن مروان ہے بخاری نے صحیح میں اس سے احتجاج کیا اور یحیی ابن معین نے توثیق کی اور عجلی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور ہزیل کی عجلی نے توثیق کی اور دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسرے لوگوں کی مخالفت روایت نہیں کی بلکہ ایک امر زائد بطریق مستقل روایت کیا پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابو داؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رح کا قول امام ترمذی کی تصحیح کیوں قبول نہ ہوگا۔ اور جوربین پر مسح کرنا حدیث ابی موسی سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رض سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث حجت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہے مگر محتمل تاویل ہے کہ جورب منعل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جورب منعل میں جورب مع نعل پر مسح کیا اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہے پس مراد نعل سے جورب منعل کی نعل ہے و علی ہذا یہ حدیث امام ابو حنیفہ و شافعی کے واسطے حجت ہے کہ جورب منعل پر جائز ہے فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ **ولانہ یمکنہ المشی فیہ اذا کان ثخینا وھو ان یستمسک علی الساق من غیر ان یربط بشیئ فاشبہ الخف**۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسے جورب پہنکر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑھے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاویں ساق پر بدون اسکے کہ کسی چیز سے باندھے جاویں تو مشابہ خف کے ہوگئے۔ ف پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے انگریزی بھی بغیر بندش کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ثخین نہیں ہوتے ہیں دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بذات خود اپنے ٹھوس و سخت ہوں اور انگریزی موزہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرتا ہو ورنہ نہیں پس اسپر مسح نہیں جائز ہے۔ **ولہ انہ لیس فی معنی الخف لانہ لا یمکنہ مواظبۃ المشی فیہ الا اذا کان منعلا**۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ جورب در معنی خف نہیں کیونکہ اسکو پہنکر مواظبت رفتار نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ ف اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے یہ معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ **وھو محمل الحدیث**۔ اور یہی معنی محمل حدیث ہیں۔ ف حدیث اسی پر محمول ہے کہ جورب منعل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محمل حدیث مولانا بن نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہی ہیں پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اللہ احوط اور قول صاحبین

آسان تر و موافق اکثر ہو۔ وعنہ انہ رجع الی قولہما وعلیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہو کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف
رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہو۔ ف۔ مبسوط مین ہو کہ مرض الموت مین جورابین پر مسح کیا اور کہا کہ جس سے مین منع کرتا تھا اُسکو کیا
تو اصحاب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہو اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور فتاوی کرخی مین تین روز پہلے آپ نے
رجوع کیا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ع۔ منعلین وہ جورب کہ مجلد نہو اور منعل نہو اسپر اس شرط سے مسح روا ہو کہ بدون بندش کے ساق پر
ٹھہرے اور اُسکے ماتحت نظر نہ آوے اور اسی پر فتوی ہو النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والقلنسوۃ والبرقع والقفازین
اور نہین جائز ہو مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور قفازین پر۔ ف۔ برقع جو عورتین چہرہ پر پہنتی ہین اور قفازین عورتون
کے دستانہ ہین ان مین سے کسی پر مسح روا نہین ہو۔ لانہ لاحرج فی نزع ہذہ الاشیاء والرخصۃ لدفع الحرج۔ کیونکہ ان چیزون
کے اُتار دینے مین حرج نہین اور مسح کی اجازت اسی حرج دور کرنے کو ہو۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسح عمامہ حدیث بلال و ثوبان
مین وارد ہوا اور یہ بخاری و ابو داؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہین تو جواب یہ کہ بعض سر کا مسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ پھیر لیا
بتفسیر حدیث مغیرہ رض کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہو اور خالی عمامہ پر اقتصار نہین جائز ہو یہی قول ابوحنیفہ
و مالک و شافعی ہو۔ کما فی الحلیہ۔ اور خطابی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہو اور باقی چیزون مین جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہین
اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور عینی رح نے لکھا کہ محیط مین ہو کہ اگر جبائر پر مسح چھوڑ دیا اور مسح مضر کرتا ہو تو جائز ہو اور اگر
ضرر نہین کرتا تو نہین جائز ہو اور صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مبسوط مین قول ابوحنیفہ نہین پایا اور کہا
گیا کہ امام رح کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہو اور صحیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہو فرض نہین ہو حتی کہ بدون مسح کے نماز ہو جاتی
اور ابو علی رح نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہو کہ قرحہ پر مسح مضر ہو ورنہ نہین اور یہی حکم نصد یعنی رگ کی پٹی کا ہو اور مستصفی مین ہو
کہ اختلاف مجروح مین ہو اور جسکی ہڈی ٹوٹ گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہو اور جوامع الفقہ مین ہو کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے
قول کی طرف کہ فرض ہو صحیح ہوا اور تجرید القدوری مین ہو کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہین ہو۔ مع۔ اور امام کے
نزدیک مسح جبیرہ فرض نہین اور نہ واجب ہو اور یہی صحیح ہو محیط السرخسی والبحر۔ ولیکن جوامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول
صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی عنایہ مین ہو ابو المکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رح نے رجوع کیا ہو۔ الخلاصہ۔
اور اسی پر فتوی ہو۔ شرح المجمع۔ و۔ عیون و حقائق مین ہو کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتوی ہو ابو المکارم۔ لہذا امام مصنف رح
نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر وان شدہا علی غیر وضوء۔ اور جائز ہو مسح کرنا جبائر پر اگرچہ اُنکو بغیر حالت وضو کے باندھا
ہو۔ ف۔ اور معنی جواز کے یہ نہین کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہو جیسے مسح موزہ کو کہا کہ جائز ہو یعنی مشروع
ہو پھر اسکا عمل تو صحیح یہ کہ فرض ہو یس مسح جبیرہ بصورت ممکن ہونے کے فرض عملی ہو حتی کہ ترک سے نماز جائز نہوگی اور اوپر
معلوم ہوا کہ اسی پر فتوی ہو۔ لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیا رض بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایسا کیا
اور حضرت علی رض کو اسکا حکم کیا۔ ف۔ عینی رح وغیرہ نے اسمین طول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے مین دارقطنی نے ابن عمر رض
سے اور طبرانی نے ابو امامہ رض سے روایت کی ولیکن دونون ضعیف ہین ہان ابن عمر رض سے انکا یہ فعل صحیح ہوا کما فی الفتح والعینی
عن ابی بکر الحسین الحافظ۔ اور یہ بمنزلہ مرفوع کے ہو سکتا ہو اور حضرت علی رض کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے
روایت کی اور وہ بھی صحیح نہین ہو۔ عینی رح نے کہا کہ اصل اس باب مین حدیث جابر رض ہو جسکو ابو داؤد رح نے جابر رض سے روایت
کیا کہ ہم لوگ ایک سفر مین گئے وہان ہم مین سے ایک کے سر مین ایک پتھر لگا کہ اُسکو زخمی کر دیا پھر اُسکو جنابت ہو گئی تو اُسنے
ساتھیون سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم مین رخصت پاتے ہو تو لوگون نے کہا کہ ہم تیرے واسطے رخصت نہین پاتے کہ
تو پانی پر قدرت رکھتا ہو تب اسنے غسل کیا تو مر گیا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین آئے تو آپ کو آگاہی ہوئی

پس فرمایا کہ اُن لوگون نے اسکو مار ڈالا انھون نے کیون نہ پوچھا جبکہ نہین جانتے تھے کیونکہ نادان کی راہ دریافت ہے اور اسکو
وہی کافی تھا کہ تیمم کرتا اور پٹی باندھتا اپنے زخم پر خرقہ مضبوط کر دیتا پھر اُسپر مسح کرتا اور باقی بدن دھو ڈالتا۔ بیہقی نے کہا کہ
یہ حدیث اس باب کی روایات مین اصح ہے۔ مع۔ پھر قیاس بھی یہان قوی موجود ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ و
لان الحرج فیہ فوق الحرج فی نزع الخف فکان اولی بشرع المسح - کیونکہ حرج جبیرہ کھولنے مین موزہ اُتارنے سے
بڑھکر ہے تو مسح مشروع ہونے مین یہ اولی ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ جبیرہ کا مسح پھر پورا چاہیے برخلاف موزہ کے۔ ویکتفی بالمسح
علی اکثرہا ذکرہ الحسن۔ اور اکثر حصہ جبیرہ پر مسح ہو جانے پر اکتفا کیا جاوے اسکو حسن رح نے ذکر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتوی
دیا جاوے المضمرات ۔ اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہین ہے السراج۔ ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت۔ اور
مسح جبیرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیت کے ساتھ توقیف نہین ہے۔ ف۔ یہ نہین معلوم کہ کب اچھا
ہوجائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر واقف نہین کیا گیا تو ہم اپنی راے سے محدود نہین کر سکتے ہین علاوہ برین جواز مسح
تو ضرورت جبیرہ تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے قیام ہے الا انکہ شرعی توقیت ہوتی حالانکہ یہ نہین ہے م۔ حاصل یہ کہ یہ مسح کسی وقت
کے ساتھ محدود نہین اور فرق نہین کہ چاہے اسکو وضو کی حالت مین باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الخلاصہ۔ چاہے حدث چھوٹا ہو
یا حدث بڑا یعنی جنابت ہو اور باتفاق الروایات اس مسح مین نیت شرط نہین ہے البحر۔ اور صرف ایکبار مسح کا ہاتھ پھیرنے پر
اکتفا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے المحیط۔ اور اگر تلے اوپر دو عصابے ہون اور اوپر کا عصابہ گر گیا تو نیچے کے عصابہ پر مسح کا اعادہ واجب
نہین ہے البحر۔ جبیرہ پر یا خرقہ قرحہ پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اُسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہین ہے حتی کہ اگر ایک پاؤن کے
جبیرہ ہو تو اُسپر مسح کرے اور دوسرے پاؤن کو دھووے التبیین۔ پھر واضح ہو کہ جبیرہ کے اوپر مسح جب ہی ہے کہ اسکو جبیرہ کے
دھونے یا مسح کرنے کی قدرت نہو مثلاً پانی پہونچنا مضر ہو یا کھولنا ضرر کرتا ہو الصدر۔ اور کھولنے کے ضرر مین سے یہ بھی ہے کہ ایسی
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہین ملیگا اور نہ تنہا باندھ سکتا ہے الفتح۔ اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضر ہو
اور گرم سے دھونا مضر نہو تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ اور یہی ظاہر ہے البحر۔ اور اگر جبیرہ نفس جراحت
سے زائد ہو اگر کھولنا و مسح مضر ہو تو موضع جراحت و موضع درست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضر ہو نہ کھولنا تو اس خرقہ پر
مسح کرے جو اسکے سرے پر ہے اور اُسکی گرد کو دھووے اس حکم مین جراحت اور سوا اسکے مانند داغ و شکست وغیرہ برابر ہین
الفتح۔ اگر اوپر سے مسح بھی مضر ہو تو وہ بھی ساقط ہے۔ و۔ اور اگر فصد لینے والے نے پٹی پر مسح کیا نہ گرد پر تو بھی روا ہے اور اسی پر اعتماد ہے
قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔ اور پٹی کے دونون گرہ کے درمیان جو فرجہ ہوتا ہے اسکو مسح کافی ہے یہی اصح ہے الصدر الشہید
اور صغری مین ہے کہ یہی اصح اور اسی پر فتوی ہے تاتارخانیہ۔ وان سقطت الجبیرۃ عن غیر برء لا یبطل المسح۔ اور اگر جبیرہ
بدون اچھے ہو جانے کے گر پڑا تو مسح باطل نہوگا۔ ف۔ اور یہی محیط و کافی و متون دیگر نے بیان کیا ہے م۔ لان العذر قائم والمسح
علیہا کالغسل لما تحتہا ما دام العذر باقیا۔ کیونکہ عذر قائم ہے اور اسپر مسح کرنا جیسے اسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہے
وان سقطت عن برء بطل۔ اور اگر اچھے ہونے سے جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل ہو گیا۔ لزوال العذر۔ کیونکہ عذر زائل ہو گیا
ف۔ تو اُس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا۔ وان کان فی الصلوۃ استقبل۔ اور اگر نماز مین گرا ہو تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا۔ ف
یعنی مسح مذکور سے ہنوز نماز پوری نہوئی تھی کہ اصل پر قادر ہو گیا یعنی دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو اب بدل موثر نہین رہا لہذا لازم
کہ اصل کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے م۔ اگر اچھا ہو کر گرا تو خاصۃ اسی جگہ کا دھونا لازم ہے المحیط الکافی۔ اگر وضو کیا اور دوا پر پانی
بہا دیا پھر وہ دوا بوجہ اچھے ہو جانے کے گر پڑے تو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہین المحیط۔ اور اگر ناخن ٹوٹ گیا اسپر دوا رکھی پس اگر

(۱) اچھوڑنا مضر ہو تو اسپر مسح کرے اور اگر مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے - اعضاء مین جو شقوق پڑ جاتے ہین یعنی بیوائی تو اگر ہو سکے اُنپر
پانی بہاوے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے واسکی گرد کو دھو دے - التبیین - اگر پٹی پر مسح کیا پھر صرف پٹی گر پڑی اور اُسنے دوسری
پٹی بدلی تو بہتر یہ کہ مسح کا اعادہ کرے - الذخیرہ - ایک شخص کی انگلی مین قرحہ ہے اُسنے اُسمین مرہم ڈالا وہ موضع قرحہ سے متجاوز ہو گیا پھر
اُسنے وضو کیا اور اسپر مسح کیا تو جائز ہے جبکہ پٹی پر پھر یہ مسح کر دیا ہو اور یہی حکم فصد لینے والے مین ہے اور اسی پر فتوی ہے ایک شخص
کی بانہون پر جبائر ہین اُسنے پانی مین ڈبویا اس قصد سے کہ اسپر مسح ہو جاوے تو جائز نہین اور پانی خراب ہوا برخلاف اسکے اگر
ہاتھ کی انگلیون یا ہتیلی پر ہو تو پانی کافی ہے اگرچہ مسح کا ارادہ تھا - الخلاصہ - یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہے اور فتوی اسکی طہارت
پر ہے مگر انکہ پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہو جاوے تو پانی مطہر نہین رہیگا - م - اگر جراحت ہو اور اُسکو باندھا پس
بندان تر ہوا اگر تری باہری رخ کو پھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہین - اور اگر بندان دو طاقہ ہو پس تری بعض طاقہ مین پھوٹی
نہ بعض مین تو وضو ٹوٹ گیا - التاتارخانیہ - اگر جرموق واسع ہوا اُسمین ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کیا تو جائز نہین ہے - القنیہ ٭ تمام ہوا
باب مسح الخفین اور اسکے پیچھے لاحق ہے حیض واستحاضہ کا بیان

باب الحیض والاستحاضہ

یہ باب در بیان حیض واستحاضہ ہے - ف - نفاس شامل حیض گویا عین واحد ہے - حاکم وابن المنذر نے باسناد صحیح ابن عباس رض سے
روایت کی کہ ابتدا اسے حیض حضرت حوا پر اسوقت سے ہوا کہ جنت سے اتار دی گئین - حدیث مین ہے کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہے کہ اسکو
اللہ تعالی نے آدم کی بیٹیون پر لکھا یعنی مقرر کیا ہے - بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض بنی اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً مترجم
کہتا ہے کہ معنی یہ کہ حیض سے ممانعت احکام کا نزول اول اس قوم پر ہوا چنانچہ عبد الرزاق نے باسناد صحیح ابن مسعود رض سے روایت کی
کہ بنی اسرائیل مین عورتین و مرد سب یکجا نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی وتاک لگاتی پس اللہ تعالی
نے اُنپر حیض ڈالا اور اُنکو مساجد سے روک دیا - اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی ہے - پھر بیان دس باتون
کا ہے تفسیر لغوی و شرعی و سبب و رکن و شرط و قدر و رنگ و زمانہ عمر اور وقت ثبوت و حکم - الحیض لغت مین بمعنی سیلان ہے - مع - اور
شرع مین سیلان خون رحم سے جو بدون ولادت ہو - الفتح - پس اگر رحم سے نہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہین ہے ولیکن
اسکے منقطع ہونے کے بعد نہانا مستحب ہے - الخلاصہ - اگر رحم سے نہو بلکہ رگ سے آوے تو وہ استحاضہ ہے - شرح و - اور جو ولادت سے
ہو وہ نفاس ہے - پس مجموع اقسام حیض واستحاضہ ونفاس ہوئے اور ہر ایک کے احکام علحدہ ہین - م - یہ تعریف حیض کی اسوقت
کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہو شرع مین خون نجس کا - اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اس کیفیت کا جو اس خون آنے پر ہوتی ہے
تو تعریف مین یون کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی ہے جو بوجہ رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہے - الفتح
حتی کہ اس خون سیلان کرنے مین ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اُسکو شرع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہے عورت نماز و روزہ و مسجد مین
جانے و تلاوت قرآن و مصحف چھونے سے باز رہے غرضکہ جس کام مین طہارت شرط ہے نہ کرے اور مرد اُس سے وطی نہ کرے - م -
جو خون کہ قسم سے کہ نو برس سے کم کی لڑکی یا ۵۵ برس بعد کی بڈھی دیکھے علی المختار وہ بھی استحاضہ ہے - و - سبب اسکا امتحان
الٰہی عز و جل سے حوا رض کا درخت سے کھانا - رکن ظہور کرنا خون کا رحم سے - و شرط یہ کہ پہلے اس خون سے نصاب الطہر پندرہ دن
کامل مقدم ہو چکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم نہو - قدر مین اقل و اکثر ہوتا ہے اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہے
اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج مین ظاہر ہو - مع - اگرچہ عورت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہوا صحیح قول مین کیونکہ اصل اسمین
صحت ہے اور حیض خون صحت ہے - الشمنی - امام مصنف نے قدر و رنگ و احکام پر اقتصار فرمایا چنانچہ لکھا - اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیہا

کمتر حیض تین دن اُنکی راتین ہین - ف - یہی ظاہر الروایہ ہی ع العینی - یہ شرط نہین کہ ان ایام مین کوئی ساعت منقطع نہو کیونکہ
یہ نادر ہی ع - وما نقص من ذلک فهو استحاضة - اور جو خون کہ اِس مدت سے ناقص ہو وہ استحاضہ ہی - ف - اگرچہ ایک
ساعت کا نقصان ہو صدر الشہید نے کہا کہ یہی پر فتوی ہی کیونکہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہوں تو منتظم توالی مین تو ایک ساعت کا نقصان
بھی علم کی نفی کریگا - پس ہر دن ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن ماتین یا زیادہ ہون ع - لقوله علیه السلام اقل الحیض
للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیها واکثره عشرة ایام - یعنی کمتر حیض نوجوان کنواری لڑکی کے حق مین اور ثیبہ عورت کے
حق مین تین دن اُنکی راتین ہین اور اکثر حیض دس دن ہین - وهو حجة علی الشافعی فی التقدیر بیوم ولیلة - اور یہ نص حجت ہی
امام شافعی پر کہ انھون نے بدون نص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہی - ف - اور ابو یوسف ہمارے موافق ہین لیکن ایک
روایت خلاف تا عادہ اُنسے یہی مروی ہو جیسا کہ فرمایا - وعن ابی یوسف انه یومان والاکثر من الیوم الثالث اقامة للاکثر
مقام الکل - اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ حیض دو دن اور تیسرے دن سے اکثر دن ہی بوجہ اسکے کہ ایک مقدار کا اکثر حصہ
بجاے کل کے ہوتا ہی - قلنا هذا نقص عن تقدیر الشرع - ہم کہتے ہین کہ یہ تقدیر شرع سے کمی ہی - ف - یعنی جب شرع نے ایک عدد
پر تنصیص کر دی تو کمی نہین ہو سکتی ہی اور اگر کمی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہونے بلکہ دوسرے دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف
سے زائد اکثر ہی - واکثره عشرة ایام - اور اکثر حیض دس دن ہین - ف - یعنی مع دس راتون کے انکا صدہ - پس حاصل
یہ کہ اقل حیض تین دن رات اور اکثر حیض دس دن رات ہین - پھر حدیث یہان چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی اول حدیث ابو امامہ رض
کہ کمتر حیض لڑکی باکرہ و ثیبہ کے حق مین تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحاضہ ہی - رواہ الطبرانی والدارقطنی - دوم حدیث
واثلہ بن الاسقع مرفوع یہ دس دن ذکر زائد استحاضہ کے - رواہ الدارقطنی - سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے
سنا کہ نہین حیض کم تین دن سے اور نہین زیادہ دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہی ہر نماز کے لیے وضو کرے
سوا ے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہین اور نہین انتہا اسکی بجز چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی - چہارم حدیث
ابو سعید خدری مرفوع کہ کمتر حیض تین روز اور اکثر دس روز ہین اور دو حیض کے درمیان کمتر پندرہ دن ہین - رواہ ابن الجوزی فی العلل
المتناہیہ پنجم حدیث انس مرفوع مانند حدیث واثلہ رض کے رواہ ابن عدی ششم حدیث عائشہ رض جسکو ابن الجوزی نے تحقیق مین
ذکر کیا - عینی رح نے فتح القدیر مین اسانید مع راویوں کے جرح و تعدیل کے مذکور ہین اور شک نہین کہ اسانید ضعیف ہین لیکن بعض اسناد
صالح بھی ہین باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہین تو ایسے متعدد و مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہون ضرور قوت دیتے ہین
اور قدوری رح نے تو راویوں کے جرح کو مبہم کر کے نہین قبول کیا کہ حق یہ ہی کہ جرح و تعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضرور ہین - اِلا
نووی رح نے شرح مہذب مین کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ تنہا ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اِس سے احتجاج کیا جائیگا
پھر دیگر ائمہ کے یہان جو حکایات وغیرہ مین عورتوں سے ایک دن سے کم مدت الطہر حیض دیکھنا اور دس دن سے زائد
دیکھنا بیان کیا - عینی رح نے اسکو ذکر دیا اِنکی حکایات مجہول عورتون کی بنیاد پر ہمارے تقدیر شرعی نہین بدلتی ہی اور اگر یہ دروازہ
کھول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا - تنبیہ - ابن الہمام رح نے کہا کہ انتہا سے تمسک ان لوگون کا اِس قول سے جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کی صفت مین فرمایا کہ تمکث احداکن شطر عمرہا لا تصلی - یعنی تم عورتون کے نقصان دین سے یہ بات
ہی کہ تم مین سے ایک شخص ہی رہتی ہی اپنی شطر عمر کہ نماز نہین پڑھتی ہی - ف - کہتے ہین کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک
منتہی ہوا مع - مین کہتا ہون کہ اول تو شطر آدھے کے واسطے خاص نہین چنانچہ شطر اللیل عشا رین بالاتفاق پورا آدھا نہین ہی
علاوہ برین تعبیر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک نماز نہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی نہ اکثر اور یہ استدلال کئی
وجوہ سے فاسد ہی مین نے اشارہ کر دیا اسواسطے کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہونچے تو اِس سے کچھ حجت

حاصل نہیں لیکن بیہقی رح نے تو کہدیا کہ مین نے اسکو پایا ہی نہیں اور ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ یہ حدیث نہیں پہچانی جاتی
اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہیں ہے اور نووی رح نے کہا
کہ باطل ہے کسی طرح معروف نہیں ہے۔ اور عینی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہے اول تو خود بعضے طرق صحیح ہیں۔ دوم
ہم صحاح آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت رکھتے ہیں جو عورتون کی حکایات سے بہت صالح ہیں ازانجملہ بیہقی نے جلد بن ایوب عن معاویہ
بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتی کہ دس تک ہے۔ ایک روایت مین زیادہ کہا کہ پھر غسل کرکے
نماز پڑھے اور روزہ رکھے۔ دوسرون نے زیادہ کہا کہ پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے۔ شیخ تقی الدین شافعی نے امام میں
لکھا کہ یہ روایت مشہور ہے ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا ہے۔ انہین سے سفیان ثوری جنکے طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ
ابو احمد الزبیری نے ثوری سے جو روایت کی اسمین ہے کہ کمتر حیض تین اور انتہا اسکی دس ہے اور وکیع کی روایت ثوری سے حیض تین سے
دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ اور انہین سے حماد بن زید نے انس کی روایت مین کہا کہ حیض مین و چار و پانچ و چھ و سات و
آٹھ و نو و دس ہین۔ اور انہین سے اسمعیل بن علیہ و ہشام بن حسان وسعید ہین۔ دارقطنی نے ربیع بن صبیح عن من سمع انسا رضی اللہ عنہ
اور عبد الرزاق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رضہ روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص
رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہے غسل کرے و نماز پڑھے۔ بیہقی نے کہا کہ اسناد
لائق بدکچھ مضائقہ نہیں ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمر و علی و ابن عباس و انس و ابن مسعود و عثمان بن
ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے انکے قول کے مخالف نہیں ثابت ہے۔ پس انکی تقلید واجب ہے اور
ہم کہتے ہین کہ جو چیز قیاس سے نہین معلوم ہوتی ہے انمین صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہے پس گویا آنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کیا کیونکہ یہ ضرور سماعی ہے۔ اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ طحاوی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا مین ہے کہ ایک
عورت مہراق الدم ہو گئی یعنی مستحاضہ ہو گئی تو اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے عدد ایام
و لیالی کو جنمین اسکو مہینہ مین سے حیض آتا تھا پس اسقدر چھوڑ دے پھر غسل کرکے نماز پڑھے پس آپ نے اسکی مقدار حیض نہین پوچھی
بلکہ ایام و لیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہے تو اکثری حد اسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہے پس حاجت سوال نہ تھی
جبکہ اسی کے درمیان ہونگے جو اس لفظ سے نکلتے ہین۔ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے روایت کیا
بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہے۔ اسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی مین حجت لی ہے۔ م ع۔ مین کہتا ہون کہ اصل حجت
یہ ہے کہ جب نص مین صیغہ جمع وارد ہے تو کمتر تین اور زیادہ کے بارہ مین دیکھا جاوے کہ اگر جمع کثرت ہے تو کسی انتہا پر یقین نہین اور اگر
جمع قلت ہے تو انتہا دس تک ہے اس سے زائد نہین ہے یہ قاعدہ اصول الفقہ مین مذکور ہے اور یہان یہی صورت ہے کہ ایام و لیالی
جمع قلت ہے تو کمتر تین اور انتہا دس ہے اور اور پر مذکور ہوا کہ کمتر جمع مذکور تین ہے اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہین بلکہ
استحاضہ ہو گا کہ نماز روزہ قضا کریگی اور اسی پر فتوی ہے اور اکثر مقدار دس ہے تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہو گا لہذا
امام مصنف نے مسئلہ مین ذکر کیا۔ **والزائد استحاضۃ**۔ اور زائد دس سے استحاضہ ہے۔ **لما روینا وہو حجۃ علی الشافعی فی
التقدیر بخمسۃ عشر یوما**۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہے۔ اور وہ امام شافعی پر حجت ہے جو انھون
نے پندرہ روز کی تقدیر انتہائے حیض کی قرار دی ہے۔ **ثم الزائد والناقص استحاضۃ لان تقدیر الشرع یمنع الحاق
غیرہ بہ**۔ پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہوا اور جو تین سے کم ہو دونون استحاضہ ہوتے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہے
کہ اسکے ساتھ کوئی اور چیز لاحق کیجاوے۔ ف۔ پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا۔ واضح ہو کہ عورت
انکو ساعات سے شمار کرے حتی کہ اگر اسنے خون دیکھا اس حالت مین کہ آدھا گردا آفتاب کا نظر آیا تھا اور چوتھے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گرد نہیں چڑھا ہو ساعت کم ہو تو یہ حیض نہ تھا وضو کر کے نمازیں قضا کرے اور اگر پورا گرد طلوع ہو گیا تو حیض
تھا پس غسل کرے اور نمازیں قضا کرے - اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسنے آدھا گرد آفتاب چڑھنے پر خون
دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آتا رہا حتی کہ گیارھویں روز پورا گرد آفتاب طلوع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے
پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نمازیں قضا کرے اور اگر پورا گرد طلوع نہ ہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں
رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہو اور یہ سب اقل حیض و اقل طہر میں ہو اور یا سوا سے میں لعرض ساعات نہیں اور اسی پر فتوی ہو
ع - پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت معہود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں ضروری ہیں ازانجملہ عورت کی عمر کم سے کم نو برس
سے ایاس تک کے درمیان ہو - البدائع - نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازی کا ہو اور اسی کو اکثر مشائخ نے لیا ہو المحیط ع
یہی مختار ہو الفتح - اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہو المحیط - اور ایاس یعنی عورت کے
مایوس ہو جانے کی عمر پچپن برس ہو یہی مختار ہو الخلاصہ - اور اسکے مسائل تحقیق مستحاضہ کی شرح میں اسی فصل میں آوینگے انشاء اللہ تعالی
م - ازانجملہ کم تر طہر پندرہ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور حمل سے خالی ہو السراج - ازانجملہ حیض کا حکم اُس وقت سے شروع ہوگا کہ خون
رحم داخل سے فرج خارج تک آ جاوے - اگرچہ صحیح کرسف خون آلودہ نہ ہو تو جب تک کہ فرج خارج کے اندر خون کے بیچ میں کچھ کرسف
حائل ہو تب تک حیض کا حکم نہ ہوگا - اسی طرح ایک عورت نے کرسف رکھا تھا جب اُٹھایا تو اسپر خون دیکھا تو جب سے اُٹھایا اُسی وقت
سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اُٹھایا تو اسپر خون کا اثر نہ پایا تو جسوقت سے رکھا تھا اُسی وقت سے خون منقطع
ہونے کا حکم ہوگا شرح الوقایہ - اگر پاک سوئی اور حائضہ اُٹھی تو اُٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی اور طاہرہ اُٹھی تو سونے کے
وقت سے احتیاطاً حکم ہوتا ہے کما فی الفیض - اور خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہو الخلاصہ - ازانجملہ شرط یہ ہو کہ خون بجز سپید رنگون
میں سے کسی رنگ کا ہو جیسا کہ امام مصنف رح نے ذکر فرمایا بقولہ - وما تراہ المرأة من الحمرة والصفرة والکدرة حیض - اور
جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی اور زردی اور گدلا پانی کے رنگ سے وہ حیض ہو - ف - اور اسی طرح سیاہ و سبز و مٹیلا بھی حیض ہو نہایہ ام
ازانجملہ سیاہ و سرخ بالاجماع حیض میں یوں ہی گدلا - اور یہی صحیح قول ہو - اور مثلا زرد و گدلا و مٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض میں المصفی - اگرچہ
یہ رنگ کرسف اٹھانے کے وقت کرسف پر نظر درست لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اسی وقت ہو جب اُٹھایا اور وہ تازہ ہو - نہ اسوقت
کہ خشک ہو جاوے المحیط - اور اگر خرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تر رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہو اور
اگر تری میں سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہو نہ خشکی کا - التبیین - اگر کہا جاوے کہ امام مصنف رح
نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اسمیں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں صحیح ہو علاوہ ازین سرخ ہی بوجہ غلبہ دم کے
کے سیاہی مائل ہو جاتا ہو ولیکن غالبہ خود رستہ زردی مائل ہو جاتا ہو مگر زردی میں بعضون نے کلام کیا تھا تو اسپر تنبیہ کر دی اور جملہ
رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رح نے یوں فرما دیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہو حتی تری البیاض خالصا
یہانتک کہ خالص سپیدی کو دیکھے - ف - کہا گیا کہ وہ سپیدی زردی کے مشابہ ہوتی ہو - د - وقال ابو یوسف لا تکون الکدرة
من الحیض الا بعد الدم - اور ابو یوسف نے کہا کہ گدلا رنگ حیض میں سے ہوگا مگر بعد خون کے - ف - اسی کو ابن المنذر نے
اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہو ع - لانہ لو کان من الرحم لتأخر خروج الکدر عن الصافی - کیونکہ اگر گدلا بھی رحم میں سے
آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا - ف - حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا - وعلی ہذا جب آخر ایام میں آیا تو حیض ہو - ولہما
ان عائشة رض جعلت ما سوی البیاض الخالص حیضا - اور طرفین رح کی دلیل یہ ہو کہ عائشہ رض نے سوا سپیدی خالص
کے سب کو حیض قرار دیا - ف - چنانچہ علقمہ بن ابی علقمہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتیں ایک ڈبہ میں کرسف رکھکر حضرت ام المومنین
عائشہ رض کے پاس بھیجتیں اور پوچھتیں کہ نماز پڑھیں تو آپ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہانتک کہ قصہ بیضاء دیکھو مراد یہ کہ حیض سے پاک ہو

رواہ عبدالرزاق مسنداً والبخاری تعلیقاً - اور کرسف روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے جسکو عورت اپنی فرج میں داخل کرتی ہے کہ دیکھے
کچھ اثر حیض رہا کہ نہیں اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبودار ہو کہ خون کی بدبو زائل کر دے - وہذا لا یعرف الا سماعاً
اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضہ نے دیا بدون سماع کے نہیں معلوم ہو سکتا - ف - پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتوں کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کر دیا جب تک بیاض نہ دیکھیں ہے - واضح ہو کہ اصول الفقہ میں
قرار پایا کہ صحابی رضہ نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہیں تو متعین ہے کہ اسنے حضرتؐ سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے
امور میں بمنزلہ مرفوع کے ہے - رہا یہ کہ ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحم میں سے ہوتا تو پیچھے خون کے آتا - جواب دیا بقولہ - وفم الرحم
منکوس فیخرج الکدر اولاً کالجرۃ اذا ثقب اسفلہا - اور رحم کا منھ اوندھا ہے تو مکدر پہلے نکلیگا جیسے تھلیا میں جب اسکی زمین
سوراخ کر دیا جاوے - ف - کیونکہ اسوقت مکدر پہلے نکل جائیگا - عنایہ - واما الخضرۃ - رہا سبز رنگ - فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت
من ذوات الاقراء یکون حیضا ویحمل علی فساد الغذاء - تو صحیح یہ ہے کہ اگر عورت ایام والی ہے یعنی ایسے سن کی ہو کہ
اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے ہضم میں خرابی ہے - ف - جس سے اسکو
سبز رنگ کا خون آیا - وان کانت کبیرۃ لا ترٰی غیر الخضرۃ تحمل علی فساد المنبت فلا تکون حیضا - اور اگر عورت بوڑھی
ہو کہ سوا سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ منبت خراب ہو گیا ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے تو یہ حیض نہ ہوگا - ف -
یہ قید نہیں کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اسکو بیان کر دیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا آنکہ وہ خون خالص
دیکھے انتہی - اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو پورا طہر ہو اور روزہ کا ... بھی ہوتی ہے قول پر حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا
اگر یہ طہر پورا ... ہو اور ... آگے آویگا - م - پھر امام مصنف رح نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ میں ہے کہ حیض کے بارہ احکام
ہیں آٹھ احکام میں تو حیض ونفاس مشترک ہیں اور چار احکام مختص بحیض ہیں - آٹھوں مشترک درمیان حیض ونفاس کے یہ ہیں نماز
چھوڑ دے جسکی قضا نہیں ہے اور روزہ چھوڑ دے جسکی قضا کرے اور حیض والی ونفاس والی کو حرام ہے مسجد میں جانا - خانہ کعبہ کا طواف
کرنا - قرآن پڑھنا مصحف بدون غلاف چھونا - اس عورت سے جماع کیا جانا - آٹھواں حکم جب حیض ونفاس سے پاک ہو نہانا
واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہیں یہ ہیں کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے خالی
پاک ہونا دریافت ہوتا ہے اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے - اس سے طلاق سنی وبدعی میں فرق کیا جاتا ہے - پھر اول کے یہ ثابت کیا
تو شیخین رح کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بکارت سے تجاوز کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہوا بلکہ اصل ثمرت
ہوتے ہیں اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اپنے کرسف رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے بہن اور اگر
غروب کے بعد اپنے کرسف نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہوگیا اور امام محمد سے سوا ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ تمام ایام ولیالی
آٹھواں حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند باتبداء ہوگا اور باقی چار دن متعلق بانقضاء حیض ہیں عنایہ ہے - قال ... نہیں بلکہ
والحیض یسقط عن الحائض الصلوۃ - اور حیض ساقط کر دیتا ہے عورت حائض سے نماز کو - ف - اگرچہ سجدہ شکر ہوگا لہذا
نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہیں ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں پس ساقط کر دینے کے معنی یہ کہ نافی ہے
ویحرم علیہا الصوم - اور حرام کر دیتا ہے اسپر روزہ رکھنا - ف - یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت میں شاید جو انکو
حرام ہے - وتقضی الصوم ولا تقضی الصلوات - اور قضا کریگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہیں قضا کریگی نماز کو - قال
ف - یعنی فرائض وواجبات کو - م - اگر آخر وقت نماز شروع کی وحائضہ ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہیں ہے بخلاف ... منع کرتی ہے
نفل کی قضا واجب ہے ... اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے - مجتبیٰ میں ہے کہ قضائے صوم بعد طہارت نہ ہو کہ عورت
نہیں بلکہ اکثر مشائخ کے نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گنہگار نہ ہوگی ... روزہ منقطع ...

بیٹھے ہی نماز چھوڑ دے فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں تاتارخانیہ میں صحیح ہے التبیین۔ ابتداء میں ایک نوجوان لڑکی نے خون دیکھا
تو اکثر مشائخ بخارا کے نزدیک نماز و روزہ چھوڑ دے اور امام رح سے یہ بھی روایت ہے کہ نہ چھوڑے حتی کہ خون تین دن مستمر ہو۔ م لقول عائشة
کانت احدانا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا طهرت من حیضها تقضی الصیام ولا تقضی الصلوات۔ بدلیل
قول ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے یعنی امہات المومنین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زوجات میں سے زمانہ حیات
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزہ قضا کرتی اور نماز میں نہیں قضا کرتی تھی۔ ف
یہ حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم و باقی کتب صحاح ستہ وغیرہا میں موجود ہے۔ یہ تو نص اتباعی ہے اور یہاں دلیل قیاس بھی موجود ہے۔ ولان
فی قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها ولا حرج فی قضاء الصوم۔ اسواسطے کہ نمازوں کی قضا میں حرج ہے کیونکہ دو سے دو چند
ہو جائینگی اور قضاء صوم میں حرج نہیں ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ صوم مفروض تو سال بھر میں ایک مہینہ ہے پس اگر حائضہ نے دس روز
رمضان میں نہ رکھے تو گیارہ مہینہ باقی میں یہ دس روزے قضا کرلے۔ برخلاف نماز کے کہ ہر روز پانچ وقت مفروض ہیں پھر دس روز
میں پچاس وقت کی قضا ہوئی اور بعد دس روز کے طہارت ہوکر ہر روز پانچ وقت خود اور دس روز قضا میں سے ہر روز پانچ وقت
قضا کی پس دونی ہو گئی اور دس روز میں قضا پوری ہوئی تھی کہ بعد پانچ روز کے پھر وہ حائضہ ہوئی تو اسپر پھر وہی کیفیت پیش آئی
پس گویا اسکے حق میں نمازیں مردوں سے زیادہ دونی مفروض ہوئیں اور یہ حرج شدید ہے اور اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر سے حرج
مطلقاً دور کیا ہے بقولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیہ اور دیگر آیات بھی کثیر ہیں تو ثابت ہوا کہ اگر قضاء نماز واجب ہو تو حرج ہے
لیکن حرج مطلقاً کلیہ دور کیا گیا ہے تو قضاء نماز واجب نہیں ہے پس یہ دلیل عقلی نہیں بلکہ قیاس شرعی موافق نص ہے اور یہ راسخین فی
العلم کو حاصل ہوتا ہے ولیکن بعد نص کے قیاس کی حاجت نہیں لہذا بعض نے اسکو دلیل عقلی کہدیا ہے۔ م۔ حائضہ کے واسطے مستحب ہے کہ
وقت پر وضو کرکے اپنے گھر کی پاک جگہ بیٹھکر تسبیح و تہلیل پڑھے تاکہ عادت نہ چھوٹے۔ سراجیہ والفتح۔ ولا تدخل المسجد۔ اور حائضہ
مسجد میں داخل نہو۔ ف۔ مسجد کی چھت بحکم مسجد ہے۔ الجوہرہ۔ مصلائے جنازہ و عید گاہ۔ اصح یہ کہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔ البحر۔ پھر بھی
مکروہ ہے۔ وکذا الجنب۔ اور یہی حکم جنب کا بھی ہے۔ ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو پس اس حکم میں یہ تینوں شامل ہیں۔ اور میں کہتا
ہوں کہ استحاضہ والی یا دائمی نکسیر والا مرد ہو یا عورت ہو یا پیشاب جاری رہنے والا مرد یا عورت جو فرض ادا کرنے تک مہلت نہ پاوے
بلکہ جو اس سے متعدی ہوجاوے انکا حکم بھی آویگا۔ م۔ لقوله علیه السلام فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب۔ بدلیل
قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حلال نہیں رکھتا مسجد کو واسطے کسی حائض کے اور نہ واسطے جنب کے۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد
نے ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی اور آخر میں ہے کہ وجهوا هذه البیوت عن المسجد فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب۔ فرمایا کہ ان
گھروں کے دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنب کے واسطے حلال نہیں رکھتا۔ اسکو بخاری نے تاریخ
میں روایت کیا۔ عبد الحق نے احکام میں اسکی تضعیف کی اور ابن القطان نے رد کیا کہ بلا بیان تضعیف ہے اور میں نہیں کہتا کہ حدیث
صحیح ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ حدیث حسن ہے۔ خطابی رح نے افلت راوی کو مجہول کہا اور منذری رح نے رد کر دیا کہ وہ افلت بن
خلیفہ ہے اسکی کنیت ابو حسان ہے اس سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زیاد نے روایت کی۔ ابن القطان نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ
اسمیں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتا ہوں اور ابو حاتم نے کہا کہ وہ شیخ ہے۔ مع۔ اور بخاری نے کہا کہ اُسنے جسرہ سے سنا ہے اور دارقطنی نے کہا کہ
صالح ہے اور عجلی نے کہا کہ جسرہ تابعیہ ثقہ ہے۔ الفتح۔ اور مؤید اسکی روایت ابن ماجہ و طبرانی از حدیث ام سلمہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بآواز بلند فرمایا کہ مسجد حلال نہیں واسطے کسی جنب و نہ حائض کے۔ ترمذی نے حدیث ابو سعید خدری رض سے روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی اور کسی کو حلال نہیں کہ میرے و تیرے سوا اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے۔ قال حدیث
حسن غریب۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ بات یہ تھی کہ اصحاب کے دروازے مسجد کی طرف تھے تو سب دروازے بند کرا دیے جیسا کہ حدیث

ابوداؤد مذکور الصدر مین صحیح ہو ولیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا چنانچہ حدیث مین ہو کہ سدوا ہذہ الابواب
الا باب ابی بکر یعنی یہ دروازے بند کرو سواے باب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح اور صحاح مین مروی ہو اور دوسری حدیث مین
حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوخہ یعنی مو کھلا کھلے رہنے کا حکم دیا تھا جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جاکر عذر کیا کہ
میرا دوسرا راستہ نہین نکلتا ہو چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہو فافہم۔ م۔ وھو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی اباحۃ
الدخول علی وجہ العبور والمرور۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہو جو انھون نے مباح کیا جنب
وحائض کا مسجد مین اسطرح کہ گذر جاوے نہ ٹھہرے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ آیت مین ہو کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا۔
اور نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت مین مگر راہ سے گذرتے ہوئے یہانتک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو قولہ تعالی لاتقربوا
الصلوۃ الخ مین سے ہو پس نماز کے متعلق ہو اور تم جاے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہین بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافر ہین اور یہ
معروف ہو کما فی قولہ علیہ السلام کن فی الدنیا کانک غریب او کعابری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا مین ایسے رہ گویا تو پردیسی ہو یا راہ
چلتا مسافر ہو۔ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن مین کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی و ابن عباس سے مروی ہو تو معنی
یہ کہ تم نماز سے قریب نہو جنابت مین اور جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تیمم سے نماز پڑھینگے اور زجاج رح نے کہا
یعنی رہگیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہین ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافرون کے واسطے خاص ہو۔ زمخشری نے کہا کہ لاتقربوا
الصلوۃ مین ضرور نماز کے معنی لینے پڑینگے نہ مسجد کے بدلیل قولہ حتی تعلموا ما تقولون۔ تو پھر مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و مجاز کا
ایک ہی لفظ کے استعمال مین لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہان شرح الوجیز مین مذکور ہو کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے
و راہ سے گذر جانے مین دو صورتین ہین اگر اسکو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہونے سے مسجد اس نجاست سے
آلودہ ہو جائیگی تو اسکو مسجد مین عبور روا نہین ہو اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جسکو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو اسکا یہی
حکم ہو اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نہین جائز ہو بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہو
اور یہی اصح ہو۔ مع۔ مترجم کہتا ہو کہ حائض کے مسجد جانے سے ممانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہو چنانچہ صحیح کی حدیث
مین ہو کہ ام المومنین عائشہ رض سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ مین حائض ہون آپنے
فرمایا کہ حیضہ تیرے ہاتھ مین نہین ہو۔ پس اگر جواز مرور ہوتا تو سوال وجواب دونون مین حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر سے
ہاتھ بڑھا کر اٹھا لاؤ۔ م۔ مبسوط مین ہو کہ ایک مسافر کو جنابت ہو اور پانی کہین نہین صرف ایک مسجد مین چشمہ ہو تو وہ مسجد مین جانے کے
واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اسکو مسجد مین جانے سے مانع ہو خواہ اسکا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری مین ابوہریرہ رض سے
روایت ہو کہ نماز قائم کی گئی اور صفین برابر کی گئین پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلے جب آپ مصلی پر قائم ہوئے تو
یاد کیا کہ جنب ہین پس ہم لوگون سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے تشریف
لائے کہ آپکے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگون نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رح نے کہا کہ یہ حدیث برخلاف
قول ابی حنیفہ رح دلالت کرتی ہو۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے مین وارد ہو نہ داخل ہونے مین۔ اور شاید آپ
تیمم کرکے باہر آئے ہون۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اول مین حدیث علی کرم اللہ وجہہ گذر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رض
کے واسطے استثنا فرمایا ہو پس کوئی اعتراض وارد نہین ہوتا۔ م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رض روایت کیے
کہ وے مسجد مین بعد وضو کرنے کے جنب بیٹھتے تھے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ منقول نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپنے
انکو اجازت دی۔ مین کہتا ہون کہ اول جواب یہ کہ آثار مین یہ مذکور نہین کہ انکو نہانے کی قدرت تھی ورنہ تیمم انکے واسطے طہارت
تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثرون کے لیے ابتدا مین پانی نادر تھا پس ان آثار مبہم مجمل مین کچھ حجت نہین ہو۔ م۔ جسکے بدن پر نجاست

اگر مسجد مین سوجاوے اور حیض نکالنے کو باہر نکلجاوے یہی اصح ہے اور احتلام مسجد مین ہو تو تیمم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا
ہو دونون مین ٹھہرنے کے لیے تیمم واجب ہے۔ ع۔ حکم سوم۔ **ولا تطوف بالبیت** ۔ اور خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے ۔ ف ۔ اگرچہ مسجد سے
باہر طواف ہو سکتا ہے۔ اور اگرچہ حیض داخل ہونے کے وقت نہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شروع کرنے کے عارض ہوا ہو۔ د۔ اور اگر
طواف کر لیا تو عاصیہ ہوگی اسپر دم ہے ولیکن احرام سے باہر ہوجائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر بدنہ ہے جیسے طواف جنب۔ الفتح۔
لان الطواف فی المسجد۔ اسوجہ سے طواف مسجد الحرام مین واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اولی یہ کہ یون بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے
بھی کہ طواف مین طہارت واجب ہے حتی کہ اگر وہان مسجد نہوتی تو بھی حائضہ پر طواف حرام ہوتا۔ الفتح۔ حکم چہارم۔ **ولا یاتیہا زوجہا**
اور نہ آوے اسکے پاس اسکا شوہر۔ ف۔ یعنی اسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ **لقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن**۔ بدلیل قولہ
اور مت قربت کرو حیض والیون کے ساتھ یہانتک کہ وے پاک ہوجاوین ف۔ اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہوا
اور اسی پر اعتماد ہے۔ الفتح وع۔ اور اسی قول پر بہتون نے جزم کیا اور یہی حکم اسکا جو متعمد مین وطی کو حلال کرلے۔ التجلی۔ اور
کہا گیا کہ دونون مسئلون مین اکفار نہیں ہے اور یہی صحیح ہے خلاصہ۔ د۔ اور اگر حرمت جانکر اسنے یہ فعل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر توبہ واجب
ہے۔ ف۔ یعنی اسی توبہ و استغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہے یہی قول ایک جماعت تابعین و مالک و جدید قول شافعی و ایک
روایت مین احمد کا ہے۔ اور خطابی رح نے لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ اور صدقہ دیدے ایک دینار یا نصف دینار بطور استحباب چنانچہ
محیط سرخسی مین مذکور ہے اور مصرف اسکا مانند زکوۃ ہے۔ د۔ اور کہا گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ اول حیض مین وطی کی ہو اور نصف دینار
جبکہ آخر حیض مین ہو۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جورو سے وطی کرے اس
حالت مین کہ وہ حائضہ ہے تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصححہ الحاکم وابن القطان
وحسنہ احمد بروایتہ عبد الحمید کما رواہ ابو داود اور ایک روایت مین جب سرخ ہو ابتدا ہو تو دینار اور اگر زرد و آخر ہو نصف دینار ہے بیہقی
اگر کہا جاوے کہ پھر کیا یہ کفارہ واجب ہے۔ مین کہتا ہون کہ نہین بلکہ استحباب پر محمول ہوگا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے
کہ جو کوئی بغیر عذر کے جمعہ چھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار پھر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ رواہ ابو داود والنسائی
وابن ماجہ واحمد۔ اور دلیل استحباب یہ ہے کہ دینار یا نصف دینار مین اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل و کثیر مین اختیار نہین
ہوتا ہے ع۔ اسمین تردد ہے کہ شاید ایک دینار بوقت قدرت ہو اور عدم قدرت مین نصف دینار ہو۔ م۔ ولیکن روایت ہے کہ حضرت
ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ مین فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آیندہ ایسا نہ کرے ۔ مع۔ عورت پر بھی صدقہ ہے یا نہین
تو ظاہر یہ ہے کہ نہین کما فی الضیاء ۔ د۔ یہ تو استحلال عمدہ ہے۔ اگر بھولے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ واجب نہین
ہے مع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مین حائضہ ہون اور شوہر نے اسکو جھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھکر عمدا ہے کیونکہ اسکا جھوٹا
کرنا کچھ کارآمد نہین بلکہ اس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہوجائیگا المحیط ف۔ اب رہا سواے جماع کے دیگر استمتاع
مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ و ابو یوسف و شافعی و مالک یہ ہے کہ ناف و گھٹنے کے درمیان مرد پر حرام ہے
اور حدیث مین جو آیا کہ ماتحت ازار کی استمتاع نہ کرے اس سے یہی مراد ہے۔ ف۔ یعنی یہ ممنوع ہے اگرچہ بلاشہوت ہو۔ د۔ اور بغوی رح نے
کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ اور مذہب محمد بن الحسن و احمد کا یہ ہے کہ سواے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہین ہے بدلیل اسکے جو مسلم و
امام بخاری کے بقیہ جماعت نے روایت کی کہ یہود جب انمین سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک کوٹھری
مین اسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا۔ ویسألونک
عن المحیض الآیات۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باتین کرو سواے نکاح کے اور دوسری روایت مین ہے سواے
جماع کے۔ رواہ الجماعۃ اور معنی نکاح کے لغت مین جماع ہین ۔ اور شیخین کی دلیل وہ ہے جو عبد اللہ بن سعد سے روایت ہے کہ مین نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جورو سے کیا حلال ہے جب وہ حائضہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الازار ہے یعنی
جو ازار سے اوپر ہے۔ اسکو ابو داؤد ونے روایت کرکے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہے بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابو زرعہ
عراقی نے شرح سنن ابو داؤد مین تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی موافق رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس صورت
مین یہ حدیث معارض ہوئی اس روایت کی کہ جو امام محمد رح کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ف۔ اور نیز شیخین کی دلیل
حدیث عائشہ رضہ ہے کہ ہم مین سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن ملانا چاہتے تو اسکو
حکم کرتے پس وہ ازار خوب کس لیتی پھر اُس سے اختلاط کرتے رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رضہ
ہے وہ بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم مین یہ کہ بوسہ وچہرہ چھونا ومانند اسکے امور مین۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے
تو بھی ترجیح حدیث ابو داؤد کو ہے کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم مین اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر مانعت کو ترجیح ہے ولیکن سروجی
نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے عین مراد ہوتی ہے
مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مف۔ پھر ابن الہمام نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے مین طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا
اور مافوق الازار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ ومیمونہ جو صحیحین مذکور ہین آپ کا خود فعل وبیان ہین
اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سروجی رح نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے
یہان ترجیح کامل ہوگی یا نہین اور اسمین تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول شیخین رح کو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹاوے اور سواے ناف وگھٹنے کے درمیانی جسم کے باقی اُسکے بدن سے نفع اٹھاوے السراج
ولیس للحائض والجنب والنفساء قراءۃ القرآن۔ اور نہین روا ہے حائض کو اور جنب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا
ف۔ خواہ پوری آیت ہو یا کم۔ وہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابون مین مذکور ہے البحر یہی اصح ہے الجوہرہ۔ اور یہ اسوقت
کہ پڑھنے مین تلاوت قرآن کا قصد ہو ور اگر تعریف کے طور پر یا شکر یہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہین الجوہرہ
یہی اصح ہے اور غایۃ البیان مین کہا کہ یہی مختار ہے ع۔ حائض وجنب کو دعائین وجواب اذان ومانند اسکے روا ہے السراجیہ۔ ولیکن
امام مصنف رح نے باب الاذان مین اشارہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے مین وضو کر لینا مستحب ہے ن۔ اور ظاہر الروایۃ مین قراءۃ قنوت مکروہ
نہین ہے التبیین۔ اسی پر فتوی ہے۔ التجنیس والتظہیریہ۔ و ف۔ اور اگر جنب نے اپنا منہ دھو ڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اسکو قراءت
حلال نہین محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ **لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شیئاً من القرآن۔**
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائض وجنب قرآن مین سے کچھ نہ پڑھین۔ ف۔ اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے
روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن اربعہ مین حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قراءت قرآن
سے مانع نہوتی سواے جنابت کے۔ شافعی رح نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہین کرتے۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ اسکا مدار
عبد اللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے مین انکی عقل منکر ہوگئی تھی اور شعبہ رح نے کہا کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے لیکن ان اقوال مین
تامل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابن حبان وحاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیہقی نے بسند صحیح
حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ انھون نے جنب کے واسطے قراءت کو مکروہ رکھا۔ ف۔ حضرت علی رضہ نے مرفوع روایت کی کہ آپ نے
وضو کرکے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جنب نہو اور جو جنب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ رواہ
ابو یعلی الموصلی۔ ہیثمی رح نے کہا کہ اسکے سب راوی ثقہ ہین۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضہ پر موقوف بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد
وطحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت مین ہے کہ تم لوگ قرآن پڑھو جب تک کہ تم کو جنابت نہ پہونچے اور اگر کسی کو جنابت
پہونچے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ بالجملہ اس بارہ مین اخبار وآثار بہت ہین تیسیر الوصول وعینی وفتح الباری وغیرہ مین

[illegible] احتیاط ہو اور اسی کے مانند سعید بن المسیب وحماد
بن ابی سلیمان سے مروی ہو اور یہ فرق خلاف نص ہو لہذا امام مصنف رح نے فرمایا - وہو حجۃ علی مالک فی الحائض - اور یہ حدیث
حجت ہو امام مالک پر دربارہ حائض کے - ف - جسکو معذور سمجھکر اسکی قرارت جائز جانتے ہین حالانکہ صریح نص سے خلاف ہو مگر یہی گمان
ہو کہ نص انکو ایسی اسناد سے نہ پہونچی کہ ثبوت ہو واللہ اعلم - وہو باطلاقہ یتناول مادون الآیۃ - اور یہ نص بوجہ اپنے اطلاق
کے شامل ہو آیت سے کم کو - ف - یعنی کچھ بھی نہ پڑھے خواہ آیت ہو یا کم ہو - فیکون حجۃ علی الطحاوی فی اباحتہ - تو یہ نص حجت
ہوئی طحاوی رح پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہین - ف - بلکہ بعض روایات نص مذکور مین حرف واحد تک منصوص ہو پس
نص مذکورہ مصنف تو اطلاق کی دلالت سے آیت سے کم کو مانع ہو اور دارقطنی کی روایت خود منطوق ہو کہ ایک حرف نہ پڑھے لہذا
جوہرہ نیرہ وغیرہ مین لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونون ممانعت مین برابر ہین کہ حائض وجنب ونفساء کو اسکا پڑھنا حرام
ہو ولیکن خلاصہ مین مذکور ہو کہ حرام نہین پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال مین زبان پر جاری ہو جاتی ہو جیسے قولہ تعالی - ثم نظر
اور جیسے قولہ ولم یولد اور رہا پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قرارۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہو اور اگر قصد
شکر نعمت و ثنا باری تعالی ہو تو مکروہ نہین ہو اور ہجے کرنا و قنوت پڑھنا مکروہ نہین ہو تمام ہوا قول خلاصہ اور قنوت مین یہی ظاہر المذہب
واسی پر فتوی ہو الفتح - واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہین بلکہ مختار ہو چنانچہ نجم الدین زاہدی نے ذکر کیا کہ ابن سماعہ
نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہو اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہین الفتح - اور فقیہ ابو اللیث نے عیون مین
کہا کہ آیت سے کم جائز ہو اور غایۃ البیان مین کہا کہ یہی مختار ہو ع - اور اسکی وجہ یہ ہو کہ آیت سے کم پڑھنے مین وہ قاری نہین شمار
ہوتا حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا - فاقرءوا ما تیسر من القرآن - پس جیسے آیت سے کم پڑھنے مین اس حکم کی تعمیل نہین ٹھہری حتی کہ نماز
اسقدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہو پس جنب وحائض پر اسقدر پڑھنا جو آیت سے کم ہو حرام بھی نہوا - اور مشائخ نے
کہا کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوئی تو وہ ایک ایک کلمہ کرکے پڑھا دے اسطرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان ٹھہر جا دے اور اسکو
قرآن کے ہجے کرنا مکروہ نہین ہین المحیط - اور طحاوی رح کے قول پر نصف نصف آیت کرکے پڑھا دے الفتح - حائض وجنب کو توریت
وانجیل وزبور کی قرارت بھی مکروہ ہو التبیین - بعض نے قید لگائی کہ یہ کتابین ایسی ہون کہ انمین تحریف نہین ہوئی ہو اور یہ غلط ہو بلکہ
صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قرارت جنب وحائض کو ممنوع ہو بوجہ اسکے کہ تحریف کے سوا سے کلمات تو اسکی زبان پر قرارت ہونگے اور یہ جائز نہین کہ
اور یہی حال انکے چھونے کے مسئلہ مین ہو - ہان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ مین توریت وزبور وانجیل سب مفقود ہین اور انکے
ترجمہ البتہ مختلف زبانون مین تحریف کے ساتھ ہین جنکے چند نسخون کے مقابلہ مین کئی لاکھ غلطیان برآمد ہوئین - اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اسکے
واسطے یہ حکم نہین ہو یہ صرف قرآن مجید واسکے ترجمہ کے ساتھ خاص ہو - بالجملہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر چھونے کے حفظ وغیرہ
سے جائز ہو اور حائض وجنب ونفساء کو نہین جائز ہو اب قرآن چھونے کا حکم بیان فرمایا بقولہ - ولیس لہم - اور نہین روا ہو حائض وجنب
ونفساء کو - ف - اور محدث کو بھی - مس المصحف - چھونا مصحف مجید کا - ف - اور اگر فارسی مین مکتوب ہو تو بھی امام رح کے نزدیک
مکروہ تحریمی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ تحریمی ہو الخلاصہ - الا بغلافہ - مگر اسکے غلاف کے ساتھ مکروہ نہین - ف -
لیکن غلاف وہ ہو جو علیحدہ ہو جیسے جزدان و جزدل - ولا اخذ درہم فیہ سورۃ من القرآن - اور نہین روا ہو ان لوگون یعنی حائض
واسکے ساتھیون کو لینا ایسے درم کا جسمین قرآن سے کوئی سورہ ہو - ف - یعنی آیت ہو ع - اور یون ہی ایسی تختی یا ورق کا اٹھانا
والا دنا جسمین کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہو - ت د - ولیکن جوہرہ نیرہ مین قید لگائی کہ مکروہ جب ہو کہ آیت پوری ہو - الا بصرۃ
مگر ہمیانی درم کے ساتھ - ف - یعنی ایسا درم اگر ہمیانی مین ہو تو ہمیانی کو چھونا یا اسکا لادنا مکروہ نہین ہو ولیکن ورق مکتوب

مس المصحف الا بغلافہ

اور یون ہی بے وضو آدمی بھی نہ چھوئے قرآن کو مگر اپنے غلاف کے ساتھ۔ ولہ علیہ السلام لا یمس القرآن الا طاہر
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہ چھووے قرآن کو مگر طاہر یعنی پاک۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے از انجملہ
نسائی نے سنن میں و ابو داؤد نے مراسیل میں و ابن حبان و حاکم نے و طبرانی و دارقطنی و بیہقی و امام احمد و اسحق بن راہویہ نے عمرو بن حزم
رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ اور اسناد صحیح اور بعض طرق سے مرسل صحیح ہے۔ از انجملہ طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما
سے۔ از انجملہ حاکم و طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے فرمایا کہ مت چھونا قرآن کو مگر اس حالت میں
کہ تو پاک ہو۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ از انجملہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا۔ انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسہ الا المطہرون۔ یہ آیت ظاہری دلیل ممانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھووے تو
اس سے امام مصنف نے کیوں استدلال نہ کیا۔ جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون ملائکہ کرام ہیں وہ یہی احتمال
سے استدلال نہ کیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ ملائکہ سب مطہرون ہیں پھر بعض کی تخصیص خلاف اصل ہے مع۔ بلکہ مقصود یہ کہ
حاملان قرآن جو وحی لاتے ہیں ظاہر و باطن پاکیزہ ہیں وہ شیاطین وغیرہ نہیں ہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت از وحی برحق ہے
و علی ہذا احتمال میں کچھ شک نہیں۔ ولہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھونا قطعی حرام نہیں بلکہ عملی حرام ہے اور یہی صحیح ہے م۔ ثم الحدث
والجنابۃ حلا الید فیستویان فی حکم المس۔ پھر واضح ہو کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں
حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ ہر چند کہ حدث و جنابت میں کمی و بیشی ہے مگر ہاتھ کا دھونا دونوں میں یکساں
واجب ہے۔ والجنابۃ حلت الفم دون الحدث فیفترقان فی حکم القرأۃ۔ اور فقط جنابت نے منہ میں بھی حلول کیا نہ حدث نے تو
قرآن پڑھنے کے حکم میں دونوں میں فرق ہو گیا۔ ف۔ حتی کہ حدث والے کو قرآن پڑھنا بغیر چھوئے جائز ہے کیونکہ وضو میں منہ کے
اندر دھونا فرض نہیں ہے پس حدث نے وہاں حلول نہیں کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہے کیونکہ جنابت میں کلی کرنا مفروض ہے
تو جنابت نے منہ میں بھی حلول کیا۔ یہی حال حائض و نفساء کا ہے۔ م۔ اصح یہ کہ چھونا مکروہ ہے ع۔ ہاں مصنف رح کے کلام سے افادہ ہوا
کہ جنب و حائض و زچہ کو قرآن پر نظر کرنا روا ہے الجوہرہ۔ کیونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہیں کیا
اور فتح القدیر میں اسکی تصریح کر دی ہے م۔ مصحف کے کنارے و حاشیہ اور درمیانی سپیدی جہاں کتابت نہیں اسکو چھونا صحیح قول
میں ممنوع ہے التبیین۔ وغلافہ ما یکون متجافیا عنہ دون ما ہو متصل بہ کالجلد المشرز۔ اور غلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہے وہ چیز ہے
جو مصحف سے جدا ہو نہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز۔ ف۔ یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اسکے اجزا
باہم مضموم اور کنارے ملے ہوں اور اگر کنارے نہ ملے ہوں تو وہ مشرش بھر دے نہیں ہے مع۔ حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہ ہو بلکہ علیحدہ اس
سے غلاف ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتویٰ ہے الجوہرہ۔ ویکرہ مسہ بالکم۔ اور آستین سے مصحف کا چھونا مکروہ
ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے لہذا فتاویٰ میں کہا کہ جائز نہیں ہے الفتح۔ ہو الصحیح لانہ تابع لہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ آستین اسکے تابع ہے
ف۔ یہی قول احوط ہے د۔ اور جنب و حائض و زچہ اور محدث کو روا نہیں کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھوویں جسکو وے پہنے ہیں
التبیین۔ اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک آستین سے چھونا مکروہ نہیں ہے ع۔ اور تنویر میں اسی کو اختیار کیا لیکن صحیح وہی جو امام مصنف رح
نے ذکر کیا۔ اور یہ قرآن مجید کے حق میں ہے۔ بخلاف کتب الشریعۃ لاہلہا حیث یرخص فی مسہا بالکم لان فیہ ضرورۃ۔ بخلاف
شرعی کتابوں کے جو اپنے لائق والوں کے پاس ہیں کہ ان لوگوں کو آستین سے انکے چھونے کی اجازت ہے کیونکہ اسمیں ضرورت ہے
ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ بلا خلاف جائز ہے اور کہا کہ بدون آستین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ و تفسیر
و حدیث کا مکروہ ہے کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہیں ع۔ یہ تعلیل تو مقتضی ہے کہ کتب صرف و نحو و معانی و بیان کی شروح کا

کو بھی چھونا جائز نہین [illegible] اور قرأت [illegible] کرنا سے چھوا پس اگر یہ کونا اسکی مرکب
نا ہو تو جائز ہونا چاہیے اور اگر نہ ملتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ ف۔ کاغذ کو قرآن چھونے سے روکا جاوے اگرچہ دو غسل کرلے
افضل ہی۔ جنب و حائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہی جسکی بعض سطرون مین آیت قرآن ہو اگرچہ وے اسکو نہ پڑھین الذخیرہ۔ محدث کو
لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہی یہی قول مجاہد و شعبی و ابن المبارک کا ہی اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہی اگرچہ
مصحف زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارا نے اسی کو لیا۔ کذا فی الذخیرہ۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتوی ہی اور ابو یوسف
سے روایت کہ لکھنے مین اس شرط سے مضائقہ نہین کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط مین ذکر کیا ہو ح ع۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول
قیاس مین زیادہ موزون واقیس ہی کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوا تو اسکا چھونا قلم سے ہوا اور قلم ایک جدا چیز ہی تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھوا
ہان اگر ہاتھ لگے تو البتہ ممنوع ہی۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جسمین اللہ تعالی کا ذکر ہی سواے قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق
رکھا ہی النہایہ م۔ اذکار کے چھونے مین بعض نے مضائقہ بتایا اور عامہ مشائخ کے نزدیک اولی یہ ہی کہ بے وضو حائل کے نہ چھووے ح ع۔
یہ روایت صحیح نہین بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہی کما مر من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالی کے نامون کا درم و دینار و محراب و دیوارون و
بچھونون و اسکے مانند پر لکھنا مکروہ ہی۔ پیخانہ و غسل خانہ و حمام مین قرآن پڑھنا مکروہ ہی اور امام محمد کے نزدیک حمام مین مضائقہ نہین
کیونکہ آب مستعمل انکے نزدیک پاک ہی الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر ممانعت کی یہی وجہ ہی تو فتوی آب مستعمل کی طہارت پر ہی پھر بقول مفتی
بہ حمام مین قرأت مکروہ نہونا چاہیے اور اگر کہا جاوے کہ وہان جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کیجاتی ہی تو بوجہ نجاست کے مکروہ
ہی تو اسمین اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلاف مین ہو جو تعویذ سے علیحدہ
ہو تو اسکے ساتھ پیخانہ مین جانا مکروہ نہین ہی لیکن ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہی ف۔ ولا باس بدفع المصحف الی الصبیان
اور اطفال کو مصحف دینے مین کچھ مضائقہ نہین ہی ف۔ اگرچہ وے حدث کے ساتھ ہون السراج۔ لان فی المنع تضییع حفظ القرآن
کیونکہ روکنے مین تو حفظ قرآن کو کھو دینا ہوگا۔ ف۔ اگر بالغ آدمی یہ خیال کرکے نہ دے کہ یہ تو اطفال ہین مگر جیسے انکو نہ دینا چاہیے
تاوقتیکہ طہارت نہ کرین جیسے شراب پلانا و حریر و سونا پہنانا نہ چاہیے حتی کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامر
بالتطہیر حرج بہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے مین انکے حق مین مشقت شدید ہی۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے مشقت اپنے
کرم سے دور کردی ہی تو انپر طہارت لازم نہین رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہین ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو روا نہین ہی بر خلاف
شراب و حریر وغیرہ کے کہ وہ بلا ضرورت ہی۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ مین صحیح ہی۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ
اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہی اور یہی اصح ہی حتی کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہی۔ مر۔ بیان وطی تو امام مصنف رح نے لکھا۔ واذا انقطع
دم الحیض لاقل من عشرۃ ایام لم یحل وطیہا حتی تغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت
کے تو اس عورت کے ساتھ وطی حلال نہین ہی یہانتک کہ وہ غسل کرلے۔ لان الدم یدر تارۃ۔ کیونکہ خون کبھی دردر کرتا ہی وینقطع
اخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہی۔ ف۔ تو دس تک مین احتمال ہی کہ یہ وقت حیض کا ایسا ہو کہ خون کا ادرار اسمین نہین ہی جیسے
یہ احتمال ہی کہ یہ وقت طہر کا ہو۔ فلا بد من الاغتسال لیترجح جانب الانقطاع۔ تو غسل کرلینا ضرور ہوا تاکہ جانب انقطاع کو ترجیح
ہوجاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال مرجح ٹھہرے کہ یہ انقطاع کامل ہی پس طہر ہی اور اسوقت وطی روا ہی اور اگر غسل نہو تو منزلہ غسل
کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم تغتسل ومضی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کمتر وقت
نماز کا گذر گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہین ہی۔ بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمۃ حل وطیہا۔
بقدر اسکے کہ عورت اسمین غسل کرکے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو وطی حلال ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی مین سے شمار ہی

ند ہوگئی اور یہ جب ہی کہ وقت حل جاوے لہذا حالی میں یون کہا کہ واسطے واجب ہو جاوے اس طور کہ اول وقت نماز ہو غسل
کر کافی تھا گذر جاوے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت میں خون آنے سے پاک ہو تجنیس میں ہے کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور
پانی نہ ہونے سے تیمم کیا پھر پانی پایا تو شوہر کو اس سے وطی جائز ہے لیکن وہ قرآن نہ پڑھے الفتح۔ خجندی رح نے فرمایا کہ یہی اصح ہے السراج
ہو کہ جب اسنے تیمم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اسنے پانی پایا تو اسپر غسل واجب ہوا اور مانند جنب کے ہوگئی یہ قرآن کے حق میں ہے الفتح
اور زاہدی نے نماز کے حق میں لکھا کہ جس عورت کو ابتدا میں حیض آیا اور دس سے کم میں منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم میں منقطع ہوا
تو وہ غسل میں آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اسی قدر کہ نماز ذمہ کردہ میں نہ ہو جاوے۔ اور اگر تین روز سے کم میں منقطع ہو تو آخر وقت تک
تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط وضو کر کے نماز پڑھے۔ العینی م۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے
منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب نماز جاتی رہنے کا خوف ہو اسوقت غسل کرے اور نماز پڑھے اور احتیاطاً اسکا شوہر اسکے ساتھ قربت
سے اجتناب کرے یہان تک کہ اسکی عادت گذر جاوے لیکن روزہ احتیاطاً روزہ رکھے۔ پس اگر یہ عدت کا تیسرا حیض ہو تو احتیاطاً رجعت منقطع
ہوگئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہیں کر سکتی۔ پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشرہ میں خون نے عود نہ کیا تو جائز ہے
اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہوا اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا۔ اور یہی اشبہ ہے کہ جس نے پہلے استبرا
کرایا ہو وہ ایسی صورت میں احتیاطاً اجتناب کرے انتہی۔ یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہ ہوگا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور
دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہے کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہے اور اگر دس سے
تجاوز کر گیا تو جسقدر عادت ہے اسقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہے پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہوگا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے میں اس صورت میں بھی فاسد ہوگا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل
انقضائے حیض واقع ہوا ہے پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہے کہ کیا سپیدی خالص سے پہلے انقطاع معتبر ہے۔ حق یہ کہ وہ جب انقطاع نہیں بلکہ دلیل طہر ہے حتی کہ اگر
دس سے تجاوز کرے اور سپیدی خالص نہ ہو تو دس پر ختم ہے حیض قطعی ہے اسی طرح اگر دس سے پہلے سپیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہے لیکن پھر اگر دس سے
تجاوز نہ کرے تو وہ حیض ہے جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہے اگر تجاوز کرے۔ لیکن قبل عادت کے یا عادت تک
اس قدر میعاد یعنی سپیدی خالص نہ ہو تو منقطع نہیں ہوا یہانتک کہ دس گذر جاویں۔ م۔ پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہوا تو آخر وقت
تک تاخیر کرنا واجب ہے اور اگر پوری عادت پر منقطع ہوا تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہے اور شوہر اس سے جماع کرے اور
غسل پورے ہونے کا انتظار نہ کرے۔ الفتح۔ ابو جعفر ہندوانی رح نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب
ہونے پر تنصیص کی ہے ع۔ اور خلاصہ میں ہے کہ اسی طرح اگر ابتدا میں ایک عورت نے خون دیکھا اور حیض اسکا مثلاً پانچ روز ہے اور تین
دن روز پر منقطع ہوا اور اسنے غسل کیا تو بھی سب احکام مرعی ہونگے۔ الفتح وجہ یہ کہ عادت اسکی اول مرتبہ سے ثابت نہوگی جبتک
دو مرتبہ یکسان نہو تو اول مرتبہ کے حق میں وہ عورت بمنزلہ ایسی عورت کے ہے کہ اسکو عادت سے کم میں خون منقطع ہوا۔ م۔ پھر واضح
ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم میں ہو تو چاہے عادت سے کم ہو یا عادت پر ہو ہر دو صورت میں غسل کرنے کی مدت بھی حیض
میں داخل ہے الفتح۔ حتی کہ اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے۔ م۔ بخلاف
اسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام حیض میں سے نہیں الفتح۔ ورنہ دس سے زائد ہو جاوینگے۔ م۔ پس اگر اول
صورت میں یعنی دس سے کم میں انقطاع ہوا اور ایسے وقت میں کہ باقی صرف اسقدر وقت ہے کہ غسل کر کے تحریمہ باندھے تو اسپر اس
نماز کی قضا واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور در مختار میں کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا۔ لیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہے تو چاہیے کہ اس میں
رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے واسطے ہے حتی کہ کپڑے پہننے میں رجعت تو قطعاً نہیں ہوسکتی ہے رہا نماز

سکے لیے در مختار مین مذکور ہی اور ان معروف کتابون مین نہین ہو اور تحریمہ کو عینی نے لکھا کہ طرفین کے نزدیک صرف اللہ کہ سکے اور ابو یوسف
کے نزدیک پورا اللہ اکبر ہو۔م۔ اور نوادر مین لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو اب غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہین صرف اسقدر
وقت ہو کہ تحریمہ باندھ سکے تو اسپر اسوقت کی نماز فرض قضا کرنا واجب ہوگی حتی کہ اسکو قضا کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریمہ کا وقت داخل
ایام نہین ہو بلکہ اسوقت کے فرض کی قضا واجب ہونے کے لیے شرط ہو۔م۔ اور اجماع ہو کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریمہ بھی
نہین باندھ سکتی تو اسپر اس نماز کی قضا نہین ہو الفتح۔ اور جب تحریمہ کی گنجایش ہو تو بنابر ذکر در مختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی
نماز فرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہین ہو ورنہ ایام دس سے بڑھ جاوینگے۔م۔ اگر کسی عورت پر وقت کے اندر
حیض شروع ہوا تو یہ نماز اسکے ذمہ سے ساقط ہو گئی اگرچہ اسنے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہو تب حیض طاری ہوا ہو برخلاف اسکے اگر
اسنے نفل شروع کی اور اسمین تحریمہ صحیح ہوجانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علماء ثلثہ کے مذہب مین اسپر اس نفل کی قضا واجب
ہوگی۔ اور زفر رح کے نزدیک اگر قدر نماز کے باقی ہو تو قضا واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق مین
گذر چکا ہو۔م۔ اور اگر کوئی لڑکا باحتلام بالغ ہوا اور نہ جاگا حتی کہ فجر طلوع ہو گئی تو مختار یہ ہو کہ اسپر عشاء کی قضا واجب ہوگی اگرچہ اسنے
خواب سے پہلے پڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہین۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہین کہ اسپر عشاء لازم
ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر ہو کہ قبل بلوغ کے جو نماز ادا کی وہ فرض نہ تھی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر
کے ہنوز وقت باقی ہو۔ فافہم۔ **المسئلۃ۔ والطہر اذا تخلل بین الدمین فی مدۃ الحیض فہو کالدم المتوالی۔** اور طہر جو درمیان مین
دو خونون کے فصل انداز ہو جاوے مدت حیض کے اندر تو وہ پے در پے خون کے مانند ہو۔ ف۔ یہ درحقیقت طہر شرعی نہین جو کمتر ۱۵ روز
کا ہوتا ہو بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا لیا گیا ہو تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہوا اور درمیان مین کئی روز تک
خون نظر نہ آوے تو یہ طہر نہین بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض مین یہ شرط نہین ہو کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون
ہونا کفایت کرتا ہو اور واضح رہے کہ متون مین مسئلہ یون ہی مذکور ہو تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہو اسی واسطے در مختار
مین کہا کہ اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ **ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفۃ رح۔** امام ابو حنیفہ رح سے
چند روایات اس مسئلہ مین ہین انمین سے یہ ایک روایت ہو۔ ف۔ اور اسکے سوا سے چار روایتین دیگر ہین ع۔ **ووجہہ ان استیعاب
الدم مدۃ الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ وآخرہ۔** اور وجہ اس روایت کی یہ ہو کہ خون کا تمام مدت الحیض مین بھرپور
ہونا بالاجماع شرط نہین ہو تو اول حیض و آخر حیض مین خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رح کی امام اعظم سے ہو اور
مقتضاے روایت یہ ہو کہ حیض کی ابتدا اور یا خاتمہ ایسے وقت سے نہوگا کہ اسوقت خون نہو بخلاف آیندہ روایت کے پس اس
روایت پر اگر ابتدا مین ایک عورت کو حیض آیا پس اسنے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو
یہ دس دن حیض ہین کما فی المبسوط۔ اور اس عورت کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت معتادہ ہو اسنے اپنی عادت
سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر نو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو انمین سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی المبسوط۔ کیونکہ دس
ایام حیض کے اندر دونون طرف خون نہین ہو۔ ابن المبارک رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہو کہ خون دس دن مین تین روز
ہو اور یہی زفر رح کا قول ہو۔ مت۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گذری کہ حیض کے کل ایام مین متوالی خون آنا تو شرط نہین ہو بھر
اول و آخر کافی ہو۔ **کالنصاب فی باب الزکوۃ۔** جیسے باب الزکوۃ مین نصاب کا حکم ہو۔ ف۔ حتی کہ مثلاً دوسو درم پر زکوۃ ہی
تو تمام سال بھر ہر وقت دوسو درم رہنا ضرور نہین بلکہ ابتدا مین وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دوسو ہون حتی کہ شروع ہو جاوے
پھر چاہے درمیان مین کم ہوجاوین پھر آخر سال پر دوسو ہون تو زکوۃ واجب ہوگی۔ یہی حیض مین کہ اول خون دیکھنے سے شروع
ہوا پھر آخر مین خون پایا گیا تو سب حیض ہو۔ **وعن ابی یوسف وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ وقیل ہو آخر اقوالہ ان الطہر**

اذا کان اقل من خمسۃ عشر یوما لانہ فصل وہو کلہ کالدم المتوالی لانہ طہر فاسد فیکون بمنزلۃ الدم - اور روایت ہے ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہے امام ابو حنیفہ رح سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رح کا آخری قول ہے کہ جب طہر پندرہ دن سے کم ہو تو فاصل نہیں ٹھیرایا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہے کیونکہ یہ طہر کامل نہیں ہے تو بمنزلہ خون کے ہوا - ف - اس قول کا مقتضا یہ ہے کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر پر روا ہے لیکن یہ شرط ہے کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونوں طرف خون ہونا چاہیے پس اگر مبتداۃ - یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسنے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو دن طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا - اور اگر معتادہ عورت ہو یعنی اُسکو دو بار ایک عادت پر حیض آچکا ہو پھر اُسنے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا پھر ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت تک دس روز حیض قرار دیے جاوینگے اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہے جسمین بالکل خون نہیں دیکھا ہے وہ حیض ہے اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہے جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہے یہ بھی استحاضہ ہے یہ اُس وقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلا تو صرف عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے - **والاخذ بہذا القول ایسر** - اور لینا اس قول کو بہت آسانی ہے ف - عورت کی سمجھ مین بھی آسانی سے آجائیگا اور فتوی دینے والا بھی آسانی سے تبلا دیگا - **وتمامہ یعرف فی کتاب الحیض** - اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الحیض مین مذکور ہے - ف - اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا - الصدر و التبیین - اور اسی پر فتوی ہے الفتح - اور اسی پر برہان صدر شہید حسام الدین تھے - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - المحیط - اور واضح ہو کہ طہر جو معتبر ہے وہ تو پورے پندرہ دن کم سے کم ہین پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہے در حقیقت طہر نہیں ہے پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن لیکر چودہ دن تک ہوسکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرضکہ تین روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہیں بلکہ مانند خون متوالی کے ہے اور اگر تین سے زائد ہو تو اسمین اختلاف ہے اور مضائقہ نہیں کہ مین اس مقام کو ترجمہ کر دون تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتوی صرف اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا - واضح ہو کہ بیان اقوال مین قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونون طرف گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا متجاوز ہو پس اگر مبتداۃ ہے تو دس پورے حیض ہین مثال یکم تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سولھوین تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت مبتداۃ ہے تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوائے کچھ نہوگا بس خاتمہ اس حیض کا طہر پر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہے تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہوگا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس ہی تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسون حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گذر چکی ہے اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتی کہ اُسکی نمازین قضا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھوین تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارھوین کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھوین تک نہیں ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارھوین سے استحاضہ ہین اگر ان ایام مین نمازین ہر وقت وضو تازہ کر کے پڑھی ہین تو ہوگئین اور اگر اسطرح نہیں پڑھین تو قضا کرے - یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اسمین ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی نماز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرھوین تک طہر رہا ہے فلیفہم - اور اگر عورت کی عادت اس صورت مین سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بلیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا - یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رح سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے - بالجملہ اسی قول پر سولہ روز مین اول و آخر ایک ایک روز خون ہوا اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو اُنمین سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہوسکتے ہین جبکہ کامل پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو - قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

نقل کیا کہ یہ شرط ہی کہ دس روز حیض یا کم مین یہ صورت ہو کہ خون دونون طرف محیط ہو حتی کہ یکم تاریخ خون پھر نوین تک طہر پھر دسوین کو
خون دیکھا تو چاہیے عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو یہ دسون حیض ہین اور اگر ساتوین تک طہر پھر آٹھوین کو خون دیکھا تو آٹھون حیض
ہین لیکن یہ اسوقت کہ نوین کو قصہ بیضا یعنی خالص سپیدی دیکھی ہو ورنہ دس تک حیض ہین خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو بشرطیکہ
گیارھوین کو سپیدی ہو اور اگر نہو تو مبتدیہ مین دسون حیض گیارھوین سے استحاضہ ہی اور معتادہ مین اسکے ایام عادت پھر حیض
رہجاوینگے اور عادت کے بعد سے استحاضہ ہو جائیگا - اور اگر دسوین تک طہر و گیارھوین کو خون ہو تو کچھ بھی حیض نہین ہی - یہی روایت
متن ہدایہ مین و دیگر متون مین مذکور ہی بالجملہ یہ قول بہ نسبت اول کے خاص ہی کہ خاص دس روز مین خون دونون طرف محیط ہو اگرچہ
خون ایک ہی ایک روز ہو - قول سوم روایت ابن المبارک رح از امام ابوحنیفہ رح کہ دس مین یہ کیفیت ہونے کی باوجود یہ بھی شرط ہی
کہ دونون خون کمتر حیض کا نصاب ہو یعنی تین روز ہو جاوین حتی کہ اگر یکم خون اور دہم خون اور درمیان مین طہر ہون تو کچھ حیض نہوگا
مگر جب کہ یکم و دوم کو اور دہم کو یا یکم کو اور نہم و دہم کو خون ہو تو دونون خون ملکر تین روز ہوگئے اور سات روز طہر ہی - قول چہارم
مذہب امام محمد کہ باوجود شرائط قول سوم کے یہ بھی شرط ہی کہ درمیانی طہر اسی قدر ہو جسقدر خون کا مجموعہ ہی یا کم ہو پس مثال قول سوم
انکے نزدیک حیض نہین کیونکہ خون تین روز اور طہر سات روز ہی ہان اگر درمیان مین پانچ روز طہر ہو اور دونون طرف کا خون ملکر پانچ
ہو جاوے تو دسون حیض ہین ورنہ تین روز حیض اور باقی استحاضہ ہوگا جبکہ حیض بعد چند روز کامل کے ہو - اور اگر دس روز مین دو
طہر اسطرح جمع ہون کہ ایک کے دونون طرف کا خون مل کے اسکا مساوی ہی اور دوسرے کا نہین ہی مثلاً اول و دوم کو خون آیا اور تیسری چوتھی
پانچوین کو طہر رہا پھر چھٹی کو خون آیا پھر نوین تک طہر رہا پھر دسوین کو خون آیا تو چھٹی تک خ خ ط ط ط خ ط ط ط خ - تین روز
خون اور تین روز طہر ہی لیکن چھٹی سے دس تک دو روز خون اور تین روز طہر ہی لیکن اگر اول چھ روز کو خون قرار دیا جاوے تو یہ
۷ و ۸ و ۹ - تین دن کا طہر کمتر خون سے ہو جاتا ہی تو ابوزید نے کہا کہ قرار دیکر سب دس حیض ہین اور ابوسہیل رح نے کہا کہ نہین بلکہ
صرف اول کے چھ روز حیض ہین محیط مین کہا کہ یہی اصح ہی کما فی الفتح والعینی - اور اگر اول روز خون اور ۲ و ۳ و ۴ - کو طہر پھر ۵ - کو خون پھر
۶ و ۷ و ۸ - کو طہر دیکھا پھر اسکے بعد اسکو برابر خون جاری ہو گیا حتی کہ دس سے تجاوز کر گیا اسطرح کہ خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ خ...
استمرار ہو گیا - تو ابوسہیل کے استخراج پر پانچوین کے خون سے لیکر حیض شمار کیا جاوے تو استمرار مین سے چھ روز حیض مین آنے تو پانچوین
تاریخ سے چودھوین تک حیض ہی - قول پنجم حسن بن زیاد رح نے کہا کہ جو طہر کہ تین روز یا زیادہ کا ہو وہ فصل ٹھہرایا جائیگا - اور اسکو ابوحنیفہ
سے بھی روایت کیا - عینی رح نے لکھا کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح ہدایہ مین کہا کہ ایک مثال ذکر کیجاتی ہی جو ان اقوال کی جامع ہو وہ یہ کہ
ایک عورت کو ابتدا مین اسطرح پیش آیا کہ اسنے ایک روز خون دیکھا اور ۱۴ - روز طہر پھر ایک روز خون اور ۸ - روز طہر پھر ایک روز
خون اور ۷ - روز طہر پھر دو دن خون تین روز طہر پھر ایک روز خون پھر تین دن طہر پھر ایک روز خون پھر دو روز طہر پھر ایک روز
خون دیکھا یہ جملہ سینتالیس روز ہوے جو خ خون اور ط طہر سے حسب ذیل ہین خ ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط خ خ ط ط ط خ ط ط ط خ ط ط خ - تو امام ابو یوسف کے قول پر اول سے دس تک حیض ہین اور پھر جاکر چوتھا عشرہ حیض
ہی یعنی سات روز کے طہر سے ایک روز طہر کا پھر دو دن خون پھر تین طہر پھر خون پھر تین طہر کی تو شروع طہر و ختم طہر پر ہی اور امام محمد رح
کی روایت مذکورہ متن پر ۱۴ - روز طہر کے بعد جو عشرہ ہی دونون طرف خون یہ حیض ہی اور ابن المبارک کی روایت پر سات دن طہر اسکے
اول ایک روز خون سے لیکر آخر دو دن خون تک یہ عشرہ حیض ہی اور امام محمد کے مذہب پر یہ دو دن آخر خون سے لیکر چھٹے خون تک
چھ روز بقول اصح حیض ہین و بنا بر قول ابوزید کے دسوین خون تک ہین اور حسن بن زیاد کی روایت پر اخیر کے چار روز فقط ہین اور
باقی سب استحاضہ ہین مگر آنکہ کوئی تین روز خون کا نصاب حیض ہو - یہی طہر متخلل کا مسئلہ ہی فاحفظہ - یہ بیان تو طہر ناقص کا تھا اب
طہر صحیح کا مسئلہ ارشاد فرمایا جو کہ ہر صورت مین دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہی - قال - و اقل الطہر خمسۃ عشر یوما - و اکثر طہر صحیح

پندرہ روز ہے۔ ہکذا النقل عن ابراہیم النخعی۔ یوں ہی حضرت ابراہیم نخعی تابعی ثقہ سے منقول ہے۔ وانہ لا یعرف الا توقیفا۔ اور
یہ بات نہیں معلوم ہوسکتی بدون توقیف کے۔ ف۔ یعنی اسمیں قیاس ورائے کو دخل نہیں ہے بلکہ یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شارع علیہ السلام
سے بہ واقف فرماویں تو ضرور ہوا کہ ابراہیم نخعی رح نے اسکو صحابی سے اور صحابی رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان فرمایا ہے۔
پس اعتراض ہوا کہ کتب حدیث وآثار میں ابراہیم نخعی کا یہ قول نہیں ملتا ہے لہذا عینی وابن الہمام رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر
اثبات کیا۔ عینی رح نے لکھا کہ کمتر طہر پندرہ روز کا ہے یہی قول ثوری وشافعی رح وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رح نے کہا
کہ میری دانست میں اس بارہ میں انکے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ مہذب میں لکھا کہ مجھے اسمیں کچھ اختلاف نہیں معلوم ہے کامل میں
کہا کہ بالاجماع کمتر طہر پندرہ روز کا ہے اور ایسی کے مانند تہذیب میں ہے۔ امام نووی رح نے کہا کہ اجماع کا دعوی صحیح نہیں کیونکہ اسمیں احمد
واسحق ومالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہراً ان لوگوں کی مراد یہ کہ صحابہ وتابعین میں اس بارہ میں اختلاف
نہیں معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اسکے منافی نہیں ہے۔ م۔ اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ حدیث ہے کہ کمتر حیض تین دن واکثر دس روز ہے
اور دو حیض کے بیچ میں کمتر پندرہ روز ہیں اسکو غایۃ البیان میں ذکر کیا اور قاضی القضاۃ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب
کیا اور سابق میں علل متناہیہ سے حدیث ابو سعید خدری رض میں یہ گذر چکا ہے اور کہا گیا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور
یہ بھی دلیل ہے کہ مدت لزوم کی پندرہ روز ہے تو مانند مدت اقامت کے ہو گئی۔ الفتح۔ اس قیاسی دلیل میں نظر ہے۔ مع۔ بالجملہ قرار پایا
کہ کمتر مدت طہر صحیح کی پندرہ روز ہے۔ ولا غایۃ لاکثرہ۔ اور اکثر طہر کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ف۔ بر خلاف حیض کے۔ لانہ یمتد الی
سنۃ وسنتین فلا یتقدر بتقدیر۔ کیونکہ طہر دراز کھنچ جاتا ہے سال دو سال تک۔ ف۔ بلکہ عمر تک۔ م۔ پس کسی تقدیر سے مقدر نہیں
ہوسکتا۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مصنف رح نے استثناء کیا۔ بقولہ۔ الا اذا استمر بہا الدم لیعرف ذلک فی
کتاب الحیض۔ مگر جبکہ عورت کو خون آنا مستمر ہو جاوے یہ بات کتاب الحیض مصنفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ اس وقت
جبکہ خون مثلاً ابتداء سے مستمر ہو گیا تو اس عورت کی عدت کیونکر گذرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی اور اب خون مستمر ہے
بالجملہ جن صورتوں میں اسکی عادت قرار دینے کی خواہ مخواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اسپر رکھا ہوا ہے تو اجتہاد سے
مقرر کرنا پڑیگا بضرورت پابندی شریعت۔ ابن الہمام نے کئی صورتیں لکھیں اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداً شروع ہوا اور وہ نہ
ہوا تو وہ استحاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی۔ دوم یہ کہ مثلاً دس روز خون حیض دیکھکر بالغ ہوئی پھر اسنے ایک سال پھر طہر دیکھا پھر اسکو
برابر خون جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار نہ پا دیگی۔ سوم یہ کہ وہ عورت تھی کہ مدتوں سے اسکی عادت معلوم تھی پھر
اسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول وآخر واسکا دوران بھول گئی۔ پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتداء
استحاضہ بالغ ہوئی تو اسکے واسطے ہر مہینہ میں سے دس روز حیض کے قرار دیے جاوینگے اور باقی ایام طہر ہیں جب مہینہ پورا ہو تو بیس روز
طہر کے اور اگر انتیس کا ہو تو ۱۹ روز طہر کے ہونگے۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو دس روز حیض پھر سال بھر طہر کے بعد استمرار ہوا تو قاضی
ابو حازم رح کے نزدیک جس قدر ایام حیض وطہر دیکھے ہیں رہیں۔ رہی تیسری عورت کہ جو ایام کا شمار اول وآخر و دور بھول گئی ہے پس اگر
ان تین باتوں میں سے بعض بھولی اور بعض نہیں بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض کے ایام ہیں تو ہر نماز کے وقت
کے لیے وضو کرکے نماز پڑھے اور اگر تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض سے اب نکلی ہے تو احتیاطاً ہر نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین نسفی رح
نے کہا کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے مبسوط السرخسی میں ایسا ہی ہے البحر الرائق اور رمضان میں کسی روز ترک نہ کرے
اور بعد مہینہ گذرنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزے قضا کرے پس اگر وہ جانتی ہے کہ اسکا حیض رات سے شروع ہوتا تھا تو (۲۰)
روز کی قضا ہے اور اگر دن سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً ۲۲ دن کی قضا ہے۔ اور اگر رات یا دن کچھ دریافت نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ
کہتے ہیں کہ اسپر (۲۰) کی قضا ہے اور فقیہ ابو جعفر احتیاطاً (۲۲) روز کہتے تھے۔ پھر چاہے وہ رمضان کے بعد ہی متصل قضا کرے یا

متفرق اُسکے بعد قضا کرے کذا فی مبسوط الامام السرخسی - اور اگر تعداد ایام و مکان و دور سب مشتبہ ہوگئے تو اسپر واجب ہو کر تحری کرے یعنی اپنے دل مین کسی جانب ساے قائم کرے اگر کسی راے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی راے غالب بھی قائم نہو تو اسی کو محیرہ کہتے ہین تو اسکے واسطے تعیین کرکے حیض یا طہر کا حکم نہین ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ مین احوط کو اختیار کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اُسکو چھونے و مسجد مین جانے و شوہر سے وطی کرنے مین احتیاطًا حائض کا حکم لیوے یعنی یہ چیزین روا نہین ہین اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح دع - یہی اصح ہو نہ وقت نماز کما فی مبسوط السرخسی - م - پس اس غسل سے فرض و وتر پڑھے الفتح - اور سنن موکدہ پڑھے البحر - اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہو اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ واجب ہین الفتح دع - اور یہی صحیح - اور ان دونون کو اخیر کی رکعتون مین پڑھے بقول صحیح البحر - اور رمضان کے روزے رکھے پھر پچیس روز قضا کرے - اور عدت مین اصح یہ کہ ایکساعت کم چھ ماہ ہو - اور اسی قول پر اکثر مشائخ ہین - اور حاکم شہید رح نے منتقی مین کہا کہ اسکا طہر دو ماہ کا ہو - اور برہان الدین مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ فتوی حاکم شہید کے قول پر ہو - فع - پھر سواے عدت کے دیگر احکام کے بارہ مین تو بالاتفاق اسکا کچھ تقدر نہین ہو بلکہ جس سے حائض اجتناب کرتی ہو اس سے ہمیشہ اجتناب کرتی رہے مانند قرأۃ قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا شوہر کبھی اس سے وطی نہ کرے - مع - پھر امام مصنف رح نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کردی اور فرمایا **ودم الاستحاضۃ کالرعاف لا یمنع الصوم ولا الصلوٰۃ ولا الوطی** - اور خون استحاضہ کا مانند خون نکسیر کے نہین روکتا روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ وطی کو - ف - یعنی خون حیض تو ان چیزون سے مانع ہو اور خون استحاضہ وہ خون نہین جو حیض کا ہو بلکہ رگ سے آتا ہو وہ نکسیر کے مانند ہو تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اس سے وطی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے اسکے واسطے مانند بیماردن و عارضہ والون کے احکام خاص ہین اور وہ عنقریب مذکور ہونگے اور یہان صرف تنبیہ کردی کہ برخلاف حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و وطی وغیرہ نہین ہو - م - اور یہی اکثر علماء کا قول ہو - ع - **لقولہ علیہ السلام توضائی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو وضوء کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - ف - ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش آئی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور عرض کیا کہ مین ایسی عورت ہون کہ مستحاضہ ہوتی ہون تو پاک نہین ہوتی سو کیا مین نماز چھوڑ دون تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے ایام مین نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضوء کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - ورواہ ابو داؤد ایضًا اور دونون کی اسناد مین حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رضہ ہو اور ابن ماجہ نے تفسیر کردی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہو اور ابو داؤد نے کہا کہ یحیی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہین دیکھا اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ مین نہین بلکہ عروہ مزنی کے ترجمہ مین ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کرنا ذکر کیا ہو اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح مین ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہو لیکن اسمین یہ زیادت مذکور نہین ہو " اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے " الفتح - امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و بزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا لیکن عروہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی کچھ نہین کہا ولیکن ابن ماجہ و بزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان مین اس حدیث کو بیان کیا ہو یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہوگئے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے اور دارقطنی نے اسکو سنن مین روایت کیا - ابو داؤد سے منقول ہو کہ حفص بن غیاث نے اسکو اعمش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر وقف کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوفا روایت کیا - بالجملہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اسمین یہ نہین " اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے " جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ خود ثابت ہو - دوم یہ کہ عروہ کو سواے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہین کیا

جواب یہ کہ ایک روایت مین دارقطنی نے اور ایک روایت مین بزار نے منسوب کیا - سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہین
سُنا - جواب یہ کہ ابوعمر بن عبد البر نے کہا کہ بے شبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابوداؤد نے سنن مین حمزہ الزیات عن حبیب
عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہے تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سُنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوئی
حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہے اور یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث مین مثبت کو نفی پر مقدم کرتے ہین - چہارم یہ کہ روایت مذکور
موقوف ہے - جواب یہ کہ اگر بعضے ثقات مثل وکیع وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو اُنکے مثل دوسرے ثقات مانند جریر بن عبد الحمید (?) و
وعبد اللہ بن نمیر نے اعمش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہین کہ ایک مرتبہ
حضرت ام المومنین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اسمین کچھ منافات نہین ہے
پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے - م - جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ مین صوم و وطی بھی [illegible] امام محمد [illegible]
فرمایا - ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع - اور جب اس [illegible]
وطی کا حکم بہ نتیجہ اجماع ثبوت ہو گیا - ف - معنی یہ ہین کہ ہمارا اتفاق ہے کہ نماز و صوم و وطی مین مفارقت نہین تو جب نماز
ثابت ہے تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہین کیونکہ فارق نہین ہے اگر کہا جاوے کہ جسکا خون عادت پر منقطع ہوا وہ غسل سے [illegible] نماز [illegible]
نہین روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ تو حیض مین ہے اور یہان مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع ہے اور جو نہین وہ کسی کا مانع نہین ہے
علاوہ ازین وطی مین دوسری نص بھی موجود ہے یعنی ابوداؤد نے حدیث عکرمہ [illegible] روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اُسکا
شوہر اُس سے وطی کرتا تھا - یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت مین ہے کہ ام حبیبہ مستحاضہ تھی اور اُنکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا اور اسکو
بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حمنہ کا شوہر طلحہ بن عبید اللہ [illegible] - المسئلہ - ولو زاد الدم علی عشرۃ ایام ولہا عادۃ
معروفۃ دونہا ردت الی ایام عادتہا - اور اگر خون ایام حیض مین دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پہچانی ہوئی
دس سے کم ہے تھی تو وہ پھیری جاویگی اپنی عادت کے ایام پر - ف - یعنی عورت تین حال سے خالی نہین یا تو مبتدیہ ہوگی کہ اُسکو
یہی حیض شروع ہوا ہے یا معتادہ ہوگی اور معتادہ دو حال سے خالی نہین یا تو اُسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا سات
وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلفہ ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہین پس قسم دوم کہ معتادہ بعادت معروفہ ہو تو
جب دس سے جو انتہاے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب متفق ہین کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جاویگی مثلاً پانچ روز
کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے مین وہ پانچ روز حیض مین شمار کرے - والذی زاد استحاضۃ - اور جو زمانہ کہ عادت
معروفہ سے بڑھا وہ استحاضہ ہے - ف - اگرچہ دس کے اندر [illegible] پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی نمازین قضا کرے
اور اگر خون دس سے متجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دس دن حیض ہین خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو - خواہ مبتدیہ
یا مختلفہ ہو اور قرار دیا جاویگا کہ اُس عورت کی عادت اب کی بار ہی بدل گئی ہے - اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت مبتدیہ
ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہوگا - اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا - یہ تو ظاہر ہے ولیکن صرف مسئلہ مذکورہ کی
صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض صرف عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحاضہ ہوگا - یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا
لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائہا - بدلیل اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑ دے
نماز کو اپنے ایام حیض مین - ف - تو صرف ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن - اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت
کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ صرف اپنے ایام بھر نماز چھوڑے اور اُسکے ایام عادت کے معروف ہین پس انھین
ایام تک چھوڑیگی اور یہی ہمارا مطلب تھا - لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض مین یہ
کیفیت ہوئی یا کہ اُسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اُسکے حق مین اُسکے ایام پورے دس دن ہین - رہی یہ حدیث تو ابن حبان نے

بیداری کی اوسط اعداد پر مدار ہوگا اور بقول ابو عثمان سعید بن مزاحم کے اخیر دوم تہر مین سے کم پر مدار ہوگا پس بقول اول صورت مذکورہ مین
اول سے شمار سے چار چھوڑے و سولہ روز نماز پڑھے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور بقول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پڑھے
پھر جعلی عادت ہے کہ بضرورت بنا دی گئی ہے یون ہی مصفی مین مذکور ہے - الفتح - اور فتوی اسی قول اخیر پر ہے کیونکہ عورتون پر آسان ہے ع
پس اگر ایک عورت نے تین دن خون اور ۱۵ دن طہر اور ۴ خون و ۱۶ طہر پھر ۵ خون اور ۱۷ طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ خون و ۱۶
طہر ہوگا اور اگر ۳ خ - و ۱۵ ط اور ۴ خ و ۱۵ ط اور ۳ خ - ۱۵ ط دیکھے تو ۳ خون و ۱۵ طہر ہونگے بقول فتوی ع - پھر فقہا نے اختلاف
کیا کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت طاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی - ائمہ بلخ نے کہا کہ نہین کیونکہ یہ اصلی سے کمتر ہے اور ائمہ بخارا نے کہا
کہ ہان کیونکہ برخلاف اصلی کے جعلی مین تکرر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق مین دکھلا دیا گیا - الفتح - مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی
عادت ۵ یوم حیض ہو تو جعلی ثابت نہو گی مگر حیض سے یا سات یا آٹھ دیکھنے سے اور اسمین تکرر ہوگا بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار
ہو کیونکہ سات و آٹھ بہ تکرار چھ ہین اور عادت اصلیہ تبکرار ٹوٹ جاتی ہے برخلاف جعلیہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہے مع - پھر
جعلی عادت مین اگر ایکبار بھی آسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے - الفتح - بالجملہ عادت دو قسم ایک اصلی دوم جعلی - پھر اصلی
دو قسم ایک متعینہ متفقہ - دوم مختلفہ سم - قال المترجم کلام اس مقام پر منجر ہوا کہ مستحاضہ کس کو کہتے ہین اور کن وجوہ سے استحاضہ کا حکم ہوتا ہے
پس یہ تو معلوم ہو چکا کہ سوا اسکے حیض و نفاس کے جو خون آوے وہ استحاضہ ہے اور چونکہ استحاضہ کے احکام آیندہ فصل مین امام مصنف نے
بیان فرمائے ہین تو استحاضہ کی صورتون کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجوہ بہت ہین - از انجملہ نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آوے
وہ استحاضہ ہے ولیکن اسپر نماز فرض نہین ہے اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول معتمد حیض ہے تو خون آجانے پر اسکے بالغہ ہونے کا حکم
دیا جائیگا اور فرائض و شرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتوی اس سے ہے جسکے ساتھ حیض یا احتلام نہو - فاحفظہ - اور نو برس
یا زیادہ کی لڑکی کو جب خون شروع ہوا پس اگر دس سے متجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استحاضہ ہے اور اگر عادت سات روز کی ٹھہر گئی
تو سات سے زائد استحاضہ ہے اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر آسنے استمرار دیکھا تو پانچ پر غسل کرکے نماز پڑھے مگر وطی نکرے
اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے پھر آٹھوین روز غسل کرکے مستحاضہ کے طور پر پڑھے اور وطی حلال ہے اور اگر ایک روز خون
دیکھا اور چودہ روز طہر ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو مبتدیہ ہو تو دس تک حیض ہے اور باقی ایام مین وہ مستحاضہ کے حکم مین ہے اسی پر
فتوی ہے اور اگر معتادہ ہو تو عادت تک اس صورت مین حیض ہے اور اول و آخر جو ایام مین انمین استحاضہ کا برتاو کریگی - اور اگر یہ اتفاق
دس ہی دن مین ہو تو کل حیض ہے اور بہت سی صورتین استحاضہ کے اوپر کے کلام فتح القدیر سے معلوم ہوئین تو جس صورت مین حیض
کا حکم نہین ہے وہان استحاضہ کا حکم ہے - پھر سن ایاس کے بعد جو عورت دیکھے وہ استحاضہ ہے - لیکن سن ایاس کی تحقیق یہ ہے کہ ایک روایت
امام رح سے یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہ کیجاوے جب عورت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آئسہ ہے تو آئسہ ہے یعنی یہان پہونچے کہ اس عمر
مین ایسی عورت کو حیض نہین ہوتا ہے پس مہینون سے عدت پوری کرے لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو حیض ہوگا پس عدت مہینون سے
ادا کرنا ٹوٹ جائیگا اور دوسرے سے نکاح کیا تو فاسد ہوگا - کفایہ ع دت - اور اگر اسکو کبھی حیض ہی نہ آیا حالانکہ ایسے مبلغ تک پہونچ گئی کہ
غالباً اسکے مثل سب کو حیض آگیا تو اسکے ایاس کا حکم دیا جائیگا اور جامع صغیر مین ہے کہ جب ۶۰ برس کو پہونچ جاوے و حیض نہ آوے تو اسکے
ایاس کا حکم ہوگا - اور محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ حد الایاس پچاس برس ہے اور جو اسکے بعد دیکھے وہ حیض نہوگا یہی قول ابو عبید بہلمر
الزعفرانی و ثوری و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث و نصیر بن یحیی نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رح کا ہے ع - اور اکثر
بھروسا معول ہے ت - اور ہمارے زمانہ مین اسی پر فتوی ہے - المجتبی وغیرہ - اور عدت کے حق مین ۵۵ برس ہے - ضیا ہے اور اکثر اسی پر
اعتماد ہے د - اور محیط مین کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۵ برس کا فتوی دیا یہی سب اقوال مین سے اعدل و اقرب ہے مع - یہی مختار ہے
الخلاصہ - اسی پر اعتماد ہے - النہایہ السراج ۱۵ اور اسی پر فتوی ہے معراج ع - پس جو ۵۵ برس بعد دیکھے وہ ظاہر مذہب مین حیض نہوگا

اور مختار یہ ہے کہ اگر کوئی خون مانند سیاہ و گہرے سبز کے دیکھا تو حیض ہوگا الصدر شرح المجمع لابن ملک - ف - تو مہینوں سے عدت گذار
ٹوٹ جائیگا لیکن اگر عدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو عدت نہ ٹوٹیگی - یہی مختار ہے - الصدر ع - یہی صدر شہید کا فتوی محیط مین ہے بعض
الکفایہ - اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد نہوگا اور یہی فتوی کے لیے مختار ہے - الجوہرہ - د - پھر یہ اسوقت کہ عورت کے ایاس کا حکم
نہ ہوچکا ہو یعنی ایسا معاملہ نہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور قاضی نے حکم دیدیا ہو تو اسکے بعد جو خون دیکھے
تو وہ حیض نہ ہوگا محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہے ع -

فصل - یعنی یہ فصل بعض احکام مستحاضہ و معذورین کے بیان مین ہے - ف - ابتداء مین عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ عذر اس
مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کرلے یہی تمام کتب مین مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہوسکتی ہے جو کافی مین لکھی کہ صاحب عذر جب ہی ہو
کہ جب تمام وقت نماز مین اتنا زمانہ اسکو اس عذر سے خالی نملے کہ وہ وضو کرکے بدون اس عذر کے نماز پڑھ لے یعنی بلکہ وضو کرکے نماز
پڑھنے کے زمانہ مین ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اسطرح گذرے کہ ایک لحظہ کے لیے منقطع نہو - ف - پس مراد یہ
وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی عذر سے اتنا نہ نکلے کہ وہ وضو کرکے نماز پڑھ لے تو یہی معنی ہین کہ تمام وقت کا استیعاب ہو اگرچہ یہ استیعاب
حکمی ہو کیونکہ خفیف دیر کا انقطاع بمنزلہ نہونے کے ہے م - چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی مین شرط ہے لہذا مشائخ نے کہا کہ اگر ایک شخص کی
نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع نہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کرکے نماز پڑھے
کما فی الذخیرہ - پھر اگر اسنے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا اسمین وہ عذر منقطع ہوگیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہین پایا گیا
اور اگر دوسرے وقت نماز مین منقطع نہوا تو اول کا اعادہ نہین کیونکہ استیعاب پایا گیا - اور ایسے ہی عذر منقطع ہونے کے جانب مین بھی استیعاب
وقت کامل شرط ہے چنانچہ مشائخ نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت مین وضو کیا پھر انقطاع عذر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز مین منقطع ہوا
پس اگر دوسرے وقت مین عذر نے عود کیا تو اعادہ نہین کیونکہ پورے وقت مین انقطاع نہین پایا گیا اور اگر دوسرے وقت مین عود نہ کیا
تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے - ف - و المضمرات - بالجملہ اثبات عذر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا استیعاب
ہو اگرچہ حکما ہو اور انقطاع عذر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہو نہ حکمی کما صرح بہ فی التنویر - م - یہ تو ابتداء
ثبوت عذر کے لیے ہے اور بقاء عذر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گذرے مگر اس حال مین کہ جس عذر مین مبتلا ہے وہ پایا جاوے اسمین
اگرچہ وقت کے کسی جزو مین ہو - پس حکم معذور بیان فرمایا بقولہ - **المستحاضۃ ومن بہ سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی
لا یرقا یتوضؤن لوقت کل صلوۃ فیصلون بذلک الوضوء فی الوقت ما شاؤا من الفرائض والنوافل** -
مستحاضہ اور جس آدمی کو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہو اور جسکو دائمی نکسیر ہو اور جسکے ایسا زخم ہو کہ نہین تھمتا تو یہ لوگ وضو کرین ہر نماز کے وقت
کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہین پڑھین - ف - خواہ فرض وقتی یا قضاء اور سنن موکدہ یا
نوافل مستحبہ - **وقال الشافعی تتوضأ المستحاضۃ لکل مکتوبۃ** - اور امام شافعی رح نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے
ف - یعنی وقت فریضہ کے لیے نہین بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی و اسکی تابعات سنن نوافل ادا کیے
تو ہمارے نزدیک جبتک - وقت ظہر باقی ہے وضو باقی ہے اور امام شافعی کے نزدیک طہارت جاتی رہی - **لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ
لکل صلوۃ** - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مستحاضہ وضو کرے واسطے ہر نماز کے - ف - اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ نے
روایت کیا اور اسمین ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المومنین عائشہ رض سے دربارہ فاطمہ بنت ابی حبیش روایت کی
آخر مین ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر - و رواہ ابن حبان و ابو یعلی - اور بعض روایت مین عند کل صلوۃ نزدیک ہر نماز کے
واقع ہے - پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے - **ولان اعتبار طہارتہا ضرورۃ اداء المکتوبۃ فلا تبقی بعد الفراغ منہا**
اور اس دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت ادائے فریضہ کے ہے تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہیگی -

ولنا قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة - اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضو کرے اسواسطے وقت ہر نماز کے
ف - یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش میں مروی ہے جیساکہ ابن قدامہ حنبلی نے مغنی میں ذکر کیا -
ع - اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابوحنیفہ نے اسکو روایت کیا انتہی - اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابوحنیفہ نے
ہشام سے اسنے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے آسنے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش
سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نماز کے - اسکو امام محمد نے اصل میں مفصل ذکر کیا اور ابن قدامہ رح نے مغنی میں اسکا اقرار کیا - مف -
میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابوحنیفہ رح کی صحیح ہے کیونکہ ابوحنیفہ رح کے ثقہ امام مسلم ہونے میں شک نہیں جسکے فضائل جمیلہ معروف ہیں اور ہشام
بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو لکل صلوۃ اور لوقت کل صلوۃ کے معنی
واحد ہیں لہذا امام مصنف رح نے کہا - **وهو المراد بالاول** - اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں - ف - یعنی لکل صلوۃ ہی کی تشریح
ہیں - **لان اللام تستعار للوقت** - کیونکہ لام استعارہ لیجاتی ہے وقت سے - ف - تو لکل صلوۃ بمعنی لوقت کل صلوۃ ہوسکے -
جیسے قولہ تعالی - **اقم الصلوۃ لدلوک الشمس** یعنی قائم کرنا نماز کو وقت زوال آفتاب کے - یہ مفسرین میں اتفاقی ہے - **يقال آتيك لصلوة
الظهر اي وقتها** - بولتے ہیں کہ اتیک لصلوۃ الظہر - اور وقت صلوۃ ظہر - ف - یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
لکل صلوۃ کے معنی لوقت کل صلوۃ ہوسکے تاکہ دونوں روایت میں توفیق ہوجاوے - اور اسمیں بھی شک نہیں کہ لوقت کل صلوۃ
بہ نسبت لکل صلوۃ کے زیادہ محکم ہے کیونکہ لوقت کل صلوۃ تو صرف وقت ہر نماز کے معنی میں ہے بخلاف لکل صلوۃ کے کہ یہ دو معنی کو محتمل ہے جیساکہ
بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اسلیے کہ صلوۃ کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف دونوں میں وقت کے معنی میں شائع
ہورہا ہے پس شرع کی مثال جیسے قولہ علیہ السلام ان للصلوۃ اولا وآخرا - نماز کے واسطے اول و آخر ہے - حالانکہ مراد وقت نماز کے لیے -
اور قولہ علیہ السلام - ایما رجل ادرکتہ الصلوۃ فلیصل جس کسی کو نماز پاجاوے وہ پڑھ لے - حالانکہ مراد نماز کا وقت پاجاوے - اور مانند
اسکے بہت ہیں - ف - بلکہ قولہ تعالی - فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوۃ کے یہی معنی اصح و اصح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے پیچھے
ناخلف قائم ہوئے کہ انھوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کردیا - نہایہ - علاوہ بریں فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے تو
معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضو مراد نہیں ہے تو جب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع نفل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی اوجح ہے - مف - واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام حیض سے
خارج ہو تو اسپر ایک غسل واجب ہے اور یہ قول عامہ علماء سلف وخلف کا اور مذہب ہمارا و شافعی و احمد اور ایک روایت میں مالک کا ہے
ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کرکے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و عشاء میں اور فجر کے واسطے غسل
کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے ولیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نماز پر وضو کرنا روایت کیا اور نیز مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمرو
انس و سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے - ابن عبد البر نے استذکار میں
کہا کہ یہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے - اس بیان سے علاوہ فائدہ
کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نماز پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اس امر
پر متفق ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہے نہ نماز کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ اعتبار طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے
ہے نہ بلحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوۃ - کی تفسیر اسی طور پر صحیح بتلاتی ہے کہ وہ وقت ہر نماز کے
وضو کرے - **ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا فيدار الحكم عليه** - اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام میں
اداء کے آسانی دینے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر ہوگا - ف - نفس نماز پر - حاصل آنکہ بالاتفاق ادا کرنے کا حکم وقت سے متعلق

ہوتا ہے حتی کہ وقت کے اندر جس جزو میں ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ زید اول وقت اور عمرو اوسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر
ادا کا حکم جو سبب پر ہوا تھا وہ سبب سے تعجیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اللہ تعالیٰ نے دیدی کہ وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس
مدار حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضو کریگی ہم۔ **واذا خرج الوقت بطل وضوءہم واستانفوا الوضوء لصلوٰۃ
اخری**۔ اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضو باطل ہوگیا اور دوسری نماز فریضہ کے لیے نئے سر سے وضو کریں۔ **وہذا
عند اصحابنا الثلثۃ**۔ اور یہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضو شروع کیا
اسوقت سے جریان خون وغیرہ جو عذر ہے بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتی کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی ہے اور وہ باطل نہوگا
جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہوا یا کوئی دوسرا حدث پیش نہ آوے الفتح۔ اور جب نہیں پیش آیا تو معذور اس وضو سے دوسری نماز
پڑھ سکتا ہے التبیین۔ اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خفین میں۔ اگر وضو سے پہننے تک اسکا عذر جاری نہیں ہوا منقطع رہا
حتی کہ موزہ پہین چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق میں وہ مانند تندرست کے ہے حتی کہ دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم آوے
مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا۔ د۔ **وقال زفر رح استانفوا اذا دخل الوقت**۔ اور زفر رح نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید
وضو کریں۔ ف۔ یعنی صرف زفر رح مخالف ہیں گویا انکے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا۔
فان توضؤا حین تطلع الشمس اجزاہم حتی یذہب وقت الظہر۔ پس اگر ان معذوروں نے وضو کیا جسوقت کہ آفتاب
نکلا تو انکو کافی رہیگا یہانتک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے۔ ف۔ کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ نماز کا وقت
نہیں ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہے یا عید کے روز نماز عید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کوئی وقت فریضہ کا خارج نہوا لہذا وضو باقی رہیگا
جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہانتک کہ ظہر کا وقت خارج ہو۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**۔ یہ حکم امام ابی حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک ہے
وقال ابو یوسف وزفر اجزاہم حتی یدخل وقت الظہر۔ اور ابو یوسف وزفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضو کافی رہیگا
یہانتک کہ ظہر کا وقت آوے۔ **وحاصلہ ان طہارۃ المعذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**
اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک بخروج وقت بوجہ حدث سابق کے۔ ف۔
یعنی فقط بخروج وقت۔ اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضو کرتے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹ جائیگا
کیونکہ شرع نے باوجود حدث کے اسکا وضو ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیدیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث
کا اعتبار ہوا۔ لہذا اگر وضو کرتے وقت حدث نتھا اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضو نہیں ٹوٹیگا
لہذا اگر نفل شروع کرکے توڑے تو اسپر قضا واجب ہے۔ بالجملہ معذور نے جب عذر موجود ہونے کی حالت میں طہارت کی تو وہ وقت نکلنے
پر بحدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہے۔ م۔ اور یہی قول صحیح ہے المحیط۔ **وبدخول الوقت عند زفر رح**
اور زفر رح کے نزدیک فقط وقت مفروضہ داخل ہونے سے ٹوٹتی ہے۔ ف۔ یہ روایت شیخ اسمعیل الزاہد رح ہے۔ **وبایہما کان عند
ابی یوسف**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا خروج وقت ہو معذور کی طہارت ٹوٹ
جائیگی۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا ہے پھر کیا فائدہ ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ **وفائدۃ
الاختلاف لا تظہر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا**۔ اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا مگر ایسے
معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضو کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت
میں وضو کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی نماز مفروضہ کا وقت خارج نہوگا تو زفر وابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل
ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نہیں ٹوٹیگی۔ **او قبل طلوع الشمس**۔ یا اس معذور کے حق میں
جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضو کیا۔ ف۔ تو طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وقت خارج ہونے سے

طہارت زائل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی - اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہیگی بنابر روایت شیخ اسمٰعیل الزاہد رح کے - لزفر رحمہ ان اعتبار الطہارۃ مع المنافی - زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا معتبر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ - للحاجۃ الی الاداء - ضرورۃ اسی قدر کے لیے کہ ادائے فریضہ کی حاجت پڑی ہے - ف - اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اسکے بھی طہارت اعتبار کی گئی - ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعتبر - اور وقت ادائے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت معتبر نہ ہوئی - ف - پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آویگی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے - ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا تعتبر قبلہ ولا بعدہ - اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے - ف - پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی - اگر کہا جاوے کہ مقتضائے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ تھی گویا زفر و ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معذور صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے - اور تحقیق آویگی - ولہما انہ لابد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لیتمکن من الاداء کما دخل الوقت اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضروری ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کرسکے - ف - یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی صرف مصلی پر جاکر نماز ادا کرونگا تو وقت سے پہلے جواز طہارت ضرور ہے لیکن اگر وقت متقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اسی کے واسطے ہے - وخروج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فظہر اعتبار الحدث عندہ - اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہوگئی تو اسوقت میں حدث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہوگیا - ف - تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی - اصل اسمیں نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے - واضح ہو کہ فخر الاسلام وغیرہ کی راے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد و زفر سب متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹتی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رح کے نزدیک نہیں ٹوٹی تو اسوجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا عذر شرع میں معتبر ہے اور یہاں بھی شبہہ رہ گیا حتی کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت ہیں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتی کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنوز عذر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ ظہر سے پہلے وضوء کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹتی ہے - اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی - جواب دونگا کہ معتبر نہونے کے یہ معنی ہیں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں منعدم ہے اور یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادائے نوافل وقضائے فرائض کے معتبر ہے - النہایہ - والمراد بالوقت - اور مراد وقت سے - ف - یعنی جسکا داخل ہونا وخارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے - وقت المفروضۃ - مفروضہ نماز کا وقت ہے - ف - نہ نوافل و واجبات - حتی لو توضأ المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عندہما - حتی کہ اگر معذور نے نماز عید کے لیے وضوء کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو اختیار ہے کہ اس وضوء سے ظہر کی نماز پڑھے - وہو الصحیح لانہا بمنزلۃ صلوۃ الضحی - اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلہ نماز چاشت کے ہے - ف - یعنی مفروضہ نہونے میں نماز عید و نماز چاشت بمنزلہ واحد ہیں اگرچہ نماز عید واجب ہے - ولو توضأ مرۃ للظہر فی وقتہ واخری فیہ للعصر فعندہما لیس لہ ان یصلی العصر

لا انتقاضہ بخروج وقت المفروضۃ - اور اگر معذور نے ایک بار واسطے نماز ظہر کے وقت ظہر مین وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر مین واسطے عصر کے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ رح و محمد کے نزدیک اسکو یہ اختیار نہین کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ مفروضہ ظہر کا وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا - ف - یہی قول صحیح ہی - السراج - کل اماموں کے نزدیک یہی حکم ہی اور وجہ عدم جواز کی طرفین کے نزدیک یہ کہ اس صورت مین دخول وقت مع خروج وقت ہی - الفتح - والمستحاضۃ ہی التی لا یمضی علیہا وقت صلوۃ الا والحدث التی ابتلیت بہ یوجد فیہ - اور مستحاضہ وہ عورت ہی کہ جسپر کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گذرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث مین وہ مبتلا ہوئی ہی وہ اسمین پایا جاوے - وکذا کل من ہو فی معناہا - اور یہی حکم ہر اس معذور کا ہی جو مستحاضہ کے معنی مین ہو وہو من ذکرناہ - اور مستحاضہ کے معنی مین وہ ہر ایک ہی جسکو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی جسکا پیشاب نہ تھمے اور جسکی نکسیر نہ رکے اور جسکی جراحت نہ تھمے - ومن بہ استطلاق البطن وانفلات الریح - اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار ریح نکلنے کی بیماری ہو - لان الضرورۃ بہذا تتحقق وہی تعم الکل - کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہوجاتی ہی اور ضرورت سب کو عام ہی - ف - پس ہر ایک بحکم معذور ہوا - واضح ہو کہ در مختار وغیرہ مین منجملہ معذورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے آشوب سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہین یا چوندھا ہی کہ درد سے کیچڑ جاری ہی یا آنکھ کے کوئے مین ناسور ہی اور یونہی ہر وہ کہ درد سے نکلے اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو - تبیین مین کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہی کہ وہ پیپ ہو - مین کہتا ہون کہ نواقض وضو مین ان بیماریون سے وضو ٹوٹنا و اعادہ کرنا کتب زاہدی وغیرہ سے ہمنے نقل کر دیا ہی ولیکن شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تعلیل کہ شاید وہ پیپ ہو اسکو مقتضی ہی کہ یہ حکم استحبابی ہی کیونکہ احتمال و شک اسکے ناقض ہونیکا اسقدر قوت نہین رکھتا کہ ٹوٹ جانیکا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہین ہو سکتا ہی ہان اگر طبیبون کی خبر دینے سے گمان غالب ہوا یا خود مبتلا نے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہوا تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا - ف - (تفریع) اگر وقت مفروضہ مین بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سیلان ہوا تو وضو کرے اور یونہی اگر سوائے سیلان کے دوسرے حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہوا تو دوبارہ وضو کرے - الکافی - ایک شخص کے چیچک مین بعض بہتی ہین اور بعض نہین اسنے وضو کیا پھر وہ بہی جو نہین بہتی تھی تو وضو ٹوٹ گیا - السراج - اور اگر کئی دمل ہون تو اس صورت مین یہی حکم ہی اور اصل مین ہی کہ اگر دو نتھنون مین سے ایک سے خون سیلان کرتا ہو اسنے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بہنے لگا تو اسپر وضو لازم آیا - الفتح البحر - مستحاضہ نے اگر وضو کر کے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اسپر احتیاطًا قضا لازم ہی - الظہیریہ - اصل یہ ہی کہ معذور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہی وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور اگر دوسرا حدث پیدا ہوا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم مین ہو چکا ہو اور دونون کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ کوئی عذر ہو - مسم - اور معذور کو جب یہ قدرت ہو کہ پٹی باندھکر یا اندر روئی ٹھونس کر سیلان کو منقطع کرے یا اسکی کیفیت ہو کہ بیٹھکر نماز پڑھے تو نہین بہتا اور کھڑے ہونے سے بہتا ہی تو اسپر واجب ہی کہ اسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر والا ہونے سے باہر ہو جائیگا بخلاف حائضہ کے کہ اگر وہ خون کا درود روک دے تو وہ حائضہ رہیگی - اور اگر ادھر ادھر جھکنے سے بہتا ہو تو واجب ہی کہ بیٹھکر اشارہ سے پڑھے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہی کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حالت اختیاری مین فی الجملہ پایا گیا ہی اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہی اور حدث کے ساتھ حالت اختیاری مین نماز کا وجود نہین پایا گیا اور یہین سے ہم نے کہا کہ جب اسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے پڑھتا ہی تو سیلان ہوتا ہی اور اگر چت لیٹے پڑھتا ہی تو سیلان نہین ہوتا ہی تو اسپر کھڑے ہو کر رکوع و سجود کرنا واجب ہی کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہین جائز ہی مگر بضرورت ویسے ہی چت لیٹے نہین جائز ہی مگر بضرورت تو اسمین دونون برابر ٹھہرے ولیکن دونون مین حدث کے ساتھ کھڑے ہو کر پڑھنا مرجح ہی

غسل واجب ہوگا۔ محیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے امام رح کا قول لیا اور اسی پر صدر شہید رح نے فتوی دیا۔ مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاق
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ وجوہرہ نیرہ میں ہے کہ فتاوی میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی امام مالک وشافعی رح کے نزدیک اصح
ہے۔ منح م۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہمام رح نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی" میرے
نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ النفاس رویۃ الدم الخ یعنی نفاس نام ہے خون دیکھنے کا الخ تاکہ افادہ ہوتا کہ خون نہ دیکھے
تو زچہ نہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہو الدم الخ اور یہ عام ہے کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً
غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت قلیل خون سے خالی نہیں ہوتی ہے اور یہی بعینہ امام اعظم رح کا قول ہے فافہم۔ پھر شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا
کہ امام مصنف کی تعریف میں الولادۃ کے بعد من الفرج بڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پیچھے جو خون آوے وہ نفاس ہے
کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف سے بچہ نکلا بایں طور کہ اسکے پیٹ میں زخم تھا وہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بہنے والی ہوگی
نفساء نہوگی۔ اقول یہی ظہیریہ وتبیین میں مذکور ہے اور در مختار وطحطاوی میں بڑھایا کہ عورت اگرچہ زچہ نہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ
ہونے کے ثابت ہونگے حتی کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے تو مطلقہ ہوجائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک
سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہوجائیگی اور اگر طلاق حمل والی موقوف ہو تو عدت گذر جائیگی۔ اقول۔ یہ فتح القدیر میں ظہیریہ سے نقل فرمایا ہے اور
استشہار کیا کہ گویا سرّہ کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفساء بھی ہوگی کما فی الزیلعی وغیرہ۔ اور در مختار
میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہے جبکہ ناف ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو ولیکن
اسکا نفساء ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فتح القدیر وتبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہے فافہم۔ پھر میں کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے
کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معروف ہے اور رہا ناف کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت
سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی ہاں یہ قید توضیح کے واسطے اچھی ہے۔ م۔ والدم الذی تراہ الحامل ابتداءً او حال
ولادتہا قبل خروج الولد استحاضۃ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداء میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے
تو وہ استحاضہ ہے۔ وان کان ممتدا۔ اگرچہ وہ خون ممتد ہو۔ ف۔ یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہے تو یہ خون
اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ممتد ہو تب بھی استحاضہ ہے خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداء حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے
اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہے وہ خون بھی حیض
ونفاس نہیں ہے حتی کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رح نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ ف۔ یہی انکے مذہب
میں قول اصح ٹھہرایا گیا ہے۔ ع۔ اعتبارا بالنفاس اذ ہما جمیعا من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس پر ہے کیونکہ یہ خون
ونفاس دونوں رحم سے ہیں۔ ف۔ اور رحم میں رکا ہوا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتی کہ ایک حمل میں دو بچہ کے درمیان
جو خون دیکھے وہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحبل ینسد فم الرحم کذا العادۃ۔ اور ہماری دلیل
اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہوجاتا ہے یوں ہی عادت جاری ہے۔ ف۔ حتی کہ اطباء متفق ہیں کہ اسقدر
مضبوط انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہے۔ والنفاس بعد انفتاحہ بخروج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ
کھلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہاں کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا ایام حمل میں آیا۔ ولہذا کان
نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفۃ ومحمد لانہ ینفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو
نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابوحنیفہ ومحمد رح سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ تنفس بخون
کرتا ہے۔ ف۔ لہذا نام نفاس ہوا۔ معلی رح نے امام ابوحنیفہ رح سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلف رح نے
ابو یوسف عن ابی حنیفہ رح یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

ان بچہ اور ... السلام نے مبسوط میں کہا کہ ابو یوسف سے موافق ابو حنیفہ ہے کہ اکثر حصہ نکل آوے - اور یہ ذکر کیا کہ امام محمد
... ہیں ... اور یہی رحمہ نے بھی اعتبار کیا کہ اکثر حصہ نکل آوے ہے - مصنف کے کلام میں بعض الولد سے اکثر مراد
... اور اگر اکثر الولد نکل آیا تو وہ نفساء ہوگی ورنہ نہیں - تبیین - میں کہتا ہوں کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا منہ کھلنے
پر جو خون آوے وہ رحم سے ہے اور بعض الولد بھی بعد منہ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اس وقت بھی جو خون نظر آوے وہ نفاس ہو
کما لا یخفی - م - یوں ہی اگر رحم میں بچہ پارہ پارہ ہوگیا اور اکثر نکل آگیا یا نکلا تو بھی وہ زچہ ہوجائیگی - تبیین - اور اگر اکثر نہیں نکلا
اقل نکلا ہو تو عورت وضو کرے اگر ہو سکے ورنہ تیمم کرے اور اشارہ سے نماز پڑھے تاخیر نہ کرے - م - اور کبیر کتابوں میں بھی کہا کہ عورت
اپنے نیچے ہنڈی رکھے یا گڑھا کھود دے تاکہ بچہ کو تکلیف نہ ہو - کیونکہ یہ خون حیض ہے نہ نفاس ہے - اور عینی رحمہ نے بطور ضعیف کے
ذکر کیا کہ کہا گیا ہے - الخ - م - اور ہمارے واسطے احادیث میں جو دلالت کرتی ہیں کہ حاملہ کا خون حیض نہیں اور دو قرنوں میں آیا ہے کہ
خون سے ہے چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی جورو کو حالت حیض میں طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا
آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرے پھر رکھے رہے حتی کہ پاک ہوجاوے پھر اسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر
چاہے اسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اسکو چھوے پس یہی عدت ہے کہ اللہ تعالی نے حکم کیا کہ اسی میں طلاق
دیجاویں - رواہ البخاری و مسلم - ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دربارہ ان عورتوں کے جو غزوہ اوطاس میں گرفتار
ہوئی تھیں فرمایا کہ کسی حاملہ سے وطی نہ کیجاوے یہانتک کہ جنے اور نہ غیر حاملہ سے یہانتک کہ ایک حیض سے اسکے رحم کی براءت دریافت کرلیجاوے - رواہ ابو داؤد
یہ ظاہر ہے کہ اگر حمل میں بھی حیض آتا ہوتا تو خون سے کیونکر براءت دریافت ہوتی - اور حدیث رویفع بن ثابت رضی میں ہے کہ کسی کو
حلال نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچے اور حلال نہیں کہ کسی باندی سے وطی کرے یہانتک کہ اسکو حیض آجاوے
یا اسکا حمل ظاہر ہوجاوے - رواہ احمد - یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہوگا کہ دوسرے کا نطفہ اسکے رحم میں نہیں اور حمل ٹھیر گیا
اور اگر حیض نہ آیا تو حمل کھل گیا پس اس سے وطی نہ کرے - پھر اگر حیض کے بعد بھی حمل کا احتمال ہوتا تو وطی حلال نہ ہوتی کیونکہ
فرج کے معاملہ میں احتیاط فرض ہے - م - بالجملہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے - اور یہ بیان ہوچکا کہ خروج اس وقت
ہو جاتا ہے کہ اکثر الولد نکل آوے - رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کہاں تک ہے تو فرمایا - والسقط الذی استبان بعض خلقہ ولد
اور سقط یعنی جو پیٹ گر جاتا ہے اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہوجاوے تو وہ ولد ہے حتی تصیر بہ نفساء - حتی کہ ایسا پیٹ گرنے سے
عورت زچہ ہوجائیگی - وتصیر الامۃ ام ولد بہ - اور باندی اسکے سبب سے ام ولد ہوجائیگی - ف - یعنی اگر آقا نے اپنی باندی
کو اپنے تحت میں لیا اسکے پیٹ رہا اور وہ پیٹ گر گیا تو اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہوگئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام الولد ہوگئی
یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اسکے لیئے ثابت ہونگے مثلا بعد آقا کے وہ میراث وارثان نہ ہوگی بلکہ
آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہوتا تو وہ مثل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا - وکذا العدۃ
تنقضی بہ - اور یوں ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہوجاتی ہے - ف - حتی کہ اگر حمل کی حالت میں طلاق دی ہو
تو اس پیٹ کے گرنے سے فورا عدت پوری ہوجائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہوتی ہے کہ وضع حمل ہو تو اس سقط سے وضع حمل
صادق ہوگا - م - بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلا کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت نکلی ہو - اور اگر صرف لوتھڑا
ہو اسکی کوئی خلقت ظاہر نہ ہوئی ہو تو عورت کے حق میں حکم نفاس نہیں ہے - پھر جو اسنے خون دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا
ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے - نہایہ - اگر تین روز یا زیادہ ہوا اور اس سے پہلے طہر کامل ہوچکا ہو تو حیض ہو سکتا
ہے - م - اور اگر عورت نے اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط مذکور ایسا ہے کہ اسکی کچھ خلقت
ظاہر ہوگئی تو جو خون عورت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہ ہوگا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عورت نفساء ہے اور اگر سقط کی خلقت

ظاہر ہوئی تو جو اُسنے اسقاط سے پہلے دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا النہایہ - اور فتاوی مین ہے کہ ایک عورت
دو مہینہ پاک رہی اُسکو گمان ہوا کہ حمل ہے پھر بعد دو مہینہ کے اسقاط ہوا کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر تھی اور اُسنے اسقاط سے پہلے
دس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہوگا کیونکہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا توہم اگر پایا کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو
کسی حکم مین اسکو ولادت ثابت نہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اُسکے پیٹ مین خون جو تھا تحلیل ہوگیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا - الفتح
واقل النفاس لا حد لہ - اور کمتر نفاس کی کوئی حد نہین ہے - **لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم** - کیونکہ تقدم
فرزند کا یہ دلیل ہے رحم سے خارج ہونے کی - ف تو بالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہے - **فاغنی عن امتداد جعل علما علیہ**
پس پہلے پروائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہے کہ وہ رحم سے آیا - ف تو تین روز یا زیادہ کی کوئی شرط
نہین ہے - **بخلاف الحیض** - برخلاف حیض کے - ف کہ اسمین کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہین معلوم ہوئی تو شرط کی گئی
کہ امتداد ہو تین روز تک تاکہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہے - حاصل یہ کہ حیض مین شرط ہے کہ کم سے کم تین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت
سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ کوئی اور علامت مقدم نہین ہوئی ہے اور نفاس مین بوجہ فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم
سے آیا کیونکہ فرزند کے بعد خون آیا ہے تو اب امتداد کی علامت کی ضرورت نہین ہے حتی کہ اگر ایک ساعت خون آیا تو بھی وہ رحم
سے ہے - **واکثرہ اربعون یوما** - اور انتہائے نفاس چالیس روز ہے - ف یہی اکثر علماء کا قول ہے ع - سراجیہ مین ہے کہ اقل نفاس
جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور اسی پر فتوی ہے اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہین اھ - چالیس روز کے
اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور اسی پر فتوی ہے
پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اُسکے مخالف دیکھنے سے عادت منتقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہے الخلاصہ - م
پھر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہین ہے بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون
دیکھا پھر خون منقطع ہوگیا تو وہ نماز پڑھے روزہ رکھے اور جو اُسنے دیکھا وہ نفاس ہے ہمارے اصحاب کے درمیان اسمین کچھ خلاف
نہین ہے اور جو کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت مین ہے کہ جب عدت گذرنے مین کمتر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے
جورو سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پس عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی تو اس صورت مین کسقدر مقدار کمتر نفاس
کے واسطے مع تین حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کمتر نفاس کی مدت اس صورت مین عورت کی تصدیق
ہونے کے لیے (۲۵) روز ہین اور ابو یوسف رح کے نزدیک (۱۱) روز ہین اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہے اور رہا روزہ
نماز کے حق مین تو کمتر نفاس وہ جو پایا جاوے - مع - یہان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے نماز وغیرہ مین سوائے
ضرورت عدت کے ہے کہ کمتر کی حد نہین اور اکثر چالیس روز ہین - **والزائد علیہ استحاضۃ** - اور چالیس پر جسقدر بڑھ جاوے
وہ استحاضہ ہے - ف یعنی مبتدیہ عورت کی صورت مین چالیس پورے نفاس اور اس سے زائد استحاضہ ہین اور معتادہ عورت
کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہے اور عادت سے زائد بھی استحاضہ ہے - اب دلیل اسکی کہ انتہائے نفاس چالیس ہے امام مصنف رح
نے بیان فرمائی بقولہ - **لحدیث ام سلمۃ رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوما** - بدلیل حدیث ام المؤمنین
حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا - ف ابو داؤد نے
مسۃ ازدیہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رض سے یون روایت کی کہ نفاس والی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین بعد نفاس کے
چالیس دن و چالیس رات بیٹھتی اور ہم لوگ اپنے چہرون پر ورس ملتے تھے یعنی چھائین کی وجہ سے - ورواہ الترمذی وابن ماجہ
اور حاکم نے روایت کرکے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور اسکو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن مین روایت کیا اور خطابی رح نے کہا کہ محمد
بن اسمعیل بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہے اور عبد الحق رح نے احکام مین کہا کہ یہ حدیث حسن ہے

وران ... ابن ... عبدالجبار بن زیاد ساری کو ضعیف کہا ہے جو التفات نہ کیا جائیگا
کیونکہ بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا و صفت کی اور کہا کہ یہ مسہ رح ازدیہ عورت ہے اور کثیر بن زیاد ثقہ ہے یونہی ابن معین
نے کہا ہے - نووی رح نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رض حدیث جید ہے اور تضعیف کرنا مردود ہے - مین کہتا ہون کہ مسہ بضم میم و تشدید سین مہملہ
ازدیہ عورت ہے جسکی کنیت ام بسہ بفتح با و موحدہ و تشدید سین مہملہ ہے اور یہ عورت سواے اس روایت کے دوسری روایت
ابو داؤد مین بھی مذکور ہے چنانچہ ابو داؤد رح نے کہا کہ حدثنا الحسن بن یحیی حدثنا محمد بن حاتم حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن یونس
عن نافع عن کثیر بن زیاد بن سہل قال حدثتنی مسہ الازدیہ قالت حججت فدخلت علی ام سلمہ فقلت یا ام المومنین ان سمرۃ بن
جندب یامر النساء تقضین صلاۃ المحیض الخ - یعنی مسہ ازدیہ نے کہا کہ مین حائضہ ہوئی تو مین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی
اور مین نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سمرہ بن جندب کی بیٹی ... عورتون کو حکم دیتی ہے کہ وے حیض کی نمازین قضا کرتی ہین
تو ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتون مین سے عورت اپنی نفاس مین چالیس رات بیٹھتی کہ اسکو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نفاس کی نمازین قضا کرنے کا حکم نہین دیتے تھے - قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث مین جو
چالیس دن رات مذکور ہین اس سے یہ مراد نہین کہ کل عورتین اسی قدر بیٹھتی تھین بلکہ مراد یہ کہ انتہاے مدت تک نفاس مین رہتی اور
اسکو قضاے نماز کا حکم نہوتا - اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس مین نہین بیٹھی سواے خدیجہ رض کے
اور وہ متقدم تھین تو جواب یہ کہ یہ سحاورہ شامل ہے کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ برین ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا - پھر اس باب مین احادیث دیگر بھی ہین انا نجملہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے نفساء کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اس سے پہلے طہر دیکھے - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور سلام
بن سلیم راوی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا - اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہے - اور دارقطنی و حاکم نے
عبد اللہ بن عمر رض سے اور دارقطنی نے سنن مین اور ابن حبان نے کتاب الضعفاء مین حضرت عائشہ رض سے اور طبرانی رح نے جابر رض
سے اور ابن عدی نے ابو الدرداء و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتین کین اور ضعیف ہین ولیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت
کرتی ہین - مع - اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہونچ گئی ہے - ف - ابن المنذر رح نے یہی قول حضرت عمر و ابن عباس و ابن عمر و
انس و عثمان بن ابی العاص و عائذ بن عمرو اور ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ مین کسی سے اسکا خلاف ثابت نہین ہوا اور
ابو عبید رح نے کہا کہ جماعت مسلمین اسی پر ہین اور اسحق رح نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہے اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک
ٹھہرایا اسکے واسطے کوئی حدیث نہین صحیح ہے بلکہ بعضے تابعین سے مروی ہے اور طحاوی رح نے کہا کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہین
ہے بلکہ انکے بعد بعض تابعین سے مروی ہے اور ہمارے مذہب کے مثل ابو الدرداء و ابو ہریرہ رض سے مروی ہے - مع - پس صحیح ہوا یہ قول
کہ نفاس کمتر کی حد نہین اور اکثر چالیس روز ہے بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رض - وھو حجۃ علی الشافعی فی اعتبار الستین - اور یہ
حدیث حجت ہے امام شافعی رح پر انکے ساٹھ دن اعتبار کرنے مین - ف - کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث مین نہین اور
نہ کسی صحابی کا قول ہے صرف بعض تابعین کا اور مقرر ہے کہ مرجع نص ہے تو اسکے خلاف قبول نہین ہے - پھر امام مصنف رح نے یہ تو ذکر
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہے رہا یہ کہ بعض صورت مین چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہے لہذا فرمایا - ولو جاوز الدم الاربعین
وکانت ولدت قبل ذلک ولہا عادۃ فی النفاس ردت الی ایام عادتہا - اور اگر خون نے چالیس سے تجاوز کیا اور
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی زچہ ہو چکی ہے اور نفاس مین اسکی عادت ہے تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی - ف -
پس جسقدر ایام اسکی عادت ہون وہی نفاس قرار دیے جاوینگے اور باقی اگرچہ چالیس کے اندر ہون استحاضہ قرار دیے جاوینگے
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہین - لما بینا فی الحیض - بوجہ اس دلیل کے جو ہم نے حیض مین بیان کر دی ہے - ف - پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتین شرط ہین اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اُسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ خون چالیس سے متجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونون باتون مین سے کوئی نہوئی تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا - وان لم تکن لہا عادۃ فابتداء نفاسہا اربعون یوما - اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہو تو ابتدا اُسکے نفاس کی چالیس دن ہین - لانہ امکن جعلہ نفاساً - کیونکہ چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے - ف یعنی بروجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کی شک کب ہے تو چالیس ہی رہینگے - حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون متجاوز ہو تو مبتدیہ مین چالیس اور معتادہ مین قدر عادت نفاس ہین کذا فی المحیط - اور اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو سب نفاس ہین پھر وہ غسل کرکے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضا کریگی بالجملہ چالیس تک جبکہ تجاوز نہو ہر عورت کے حق مین نفاس ہین - ع - فان ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسہا من الولد الاول عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وان کان بین الولدین اربعون یوما - پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ مین تو اسکا نفاس امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے شروع ہوگا اگرچہ دونون بچون کے پیدا ہونے مین چالیس دن ہون - ف اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت دونون کے درمیان نہو اور وہ کمتر چھ مہینہ ہے پس اگر عورت کے دو بچہ اسطرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا اور اُسکی پیدائش سے چھ مہینہ سے کم مین دوسرا ہوا تو دونون کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک چالیس دن کا وقفہ ہوا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے زمانہ مین امام رح کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہین صحیح ہے بلکہ صحیح وہی ہے جو امام مصنف رح نے اختیار کیا کیونکہ انتہاے مدت نفاس کی چالیس مین وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور اگر دونون بچون مین (۳۰) روز ہون تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہین ع - اور یہی صحیح ہے البحر - اور اگر تین بچہ ہون کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہین اور دوسرے و تیسرے مین چھ مہینہ سے کم ہین ولیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینے سے زائد ہین تو صحیح یہ ہے کہ یہ تینون بھی ایک ہی پیٹ مین پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رح سے بنا بر تصحیح امام الحرمین و غزالی ہے - وقال محمد من الولد الاخیر - اور امام محمد رح نے کہا کہ ابتداے نفاس اخیر بچہ سے ہے - ف یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے - وھو قول زفر رح لانہا حامل بعد وضع الاول فلا تصیر نفساء کما انہا لا تحیض - اور یہی قول زفر رح کا ہے کیونکہ اول بچہ جننے کے بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس والی نہوگی جیسے حیض نہین والی ہے - ولہذا تنقضی العدۃ بالاخیر بالاجماع - اور اسی وجہ سے عورت کی عدت بالاجماع اخیر بچہ کے جننے سے پوری ہوتی ہے - ف یعنی حاملہ کی عدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع سے نہین پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا - ولہما ان الحامل انما لا تحیض لانسداد فم الرحم علی ما ذکرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فکان نفاسا - اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض صرف اسی وجہ سے نہین آتا کہ رحم کا منھ بند ہوتا ہے اور یہان پہلا بچہ نکلنے سے اُسکا منھ کھل گیا اور اُسنے خون اُگلا پس یہ خون نفاس ہوا - ف کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا یہی نفاس ہے - رہا یہ کہ عدت نہین پوری ہوتی ہے تو جواب یہ کہ ہان - والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا فیتناول الجمیع - اور عدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت کی طرف مضاف ہے پس وہ کل کو شامل ہے - ف یعنی آیت مین فرمایا - اولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن - حمل والیان عورتین اُنکی عدت یہ کہ اپنا حمل وضع کرین - تو معلوم ہوا کہ اُنکا حمل جب وضع ہو تو عدت پوری ہو اور اُنکا حمل فقط پہلا بچہ نہین بلکہ جو کچھ اُنکے پیٹ مین ہے ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کرین تو عدت پوری ہوسم - ایک عورت غرہ رمضان مین جنی اور اُسنے پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ مین جنی مگر دونون مین چھ مہینہ ہین تو روزے نصف اول

کے اور نماز نصف اخیر کی قضا کرے سے ع - حکم حیض یا نفاس کا ثبوت نہین ہوتا مگر خون کے خروج و ظہور سے اور یہی ہمارے اصحاب
کا ظاہر مذہب اور اسی پر عامہ مشائخ اور اسی پر فتوی ہے المحیط - جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے اور فقیہ رح نے
کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین یہی صحیح ہے التبیین و تاتارخانیہ واللہ تعالے اعلم

باب الانجاس وتطہیرہا

یہ باب ہے جسمین بیان انجاس و انکی تطہیر کا ہے - ف - جب نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل و تیمم و مسح و حیض و نفاس
سے فراغت ہوئی تو حقیقی نجاست و اسکی تطہیر کو شروع کیا - تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس بفتح نون و کسر جیم وہ چیز جسکو
نجاست پہونچی ہو اور نجس بفتح جیم وہ چیز جو پلید ہو یعنی عین نجاست - اور یہان مراد یہ کہ نجاسات کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جیسے
بدن و کپڑا و مکان چنانچہ جب نجاسات دور کی گئین تو ان چیزون کی اصلی طہارت ثابت ہو گئی - اور نجاست ایک ایسے معنی ہین کہ
جب کسی محل مین پائے جاوین تو معبود عز و جل کی جناب مین تقرب و اسکی کمال تعظیم سے مانع ہین - مع - پھر کلام اس باب مین
چند امور مین ہے ایک تو وہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے - دوم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہو جاتی ہے - سوم نجاسات کے انواع -
چہارم پاک کرنے کی کیفیت - پنجم مقدار نجاست ہر نوع سے جو نجس کر دیتی ہے - ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا متعذر ہے النہایہ
تطہیر النجاسۃ واجب من بدن المصلی وثوبہ والمکان الذی یصلی فیہ - پاک کرنا نجاست کا واجب ہے مصلی کے بدن
سے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس مین نماز پڑھتا ہے - ف - واجب یعنی فرض ہے ع - اور مراد یہ کہ جس چیز و جس مقدار کو
شرع نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہین رکھا اسکا زائل کرنا فرض ہے م - نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درم سے زائد کو دھونا فرض
یعنی کہ اسمین نماز باطل ہے اور اگر قدر درم ہو تو واجب اور نماز اسمین ہو جاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دھونا سنت ہے اور اگر خفیفہ ہو تو
جب تک فاحش نہو مانع نماز نہین ہے المضمرات - اور مکان سے اسی قدر جگہ مراد ہے جسمین وہ نماز ادا کرتا ہے م - اور تطہیر نجاست کا فرض
ہونا دو باتون کے ساتھ مشروط ہے اول یہ کہ اسکا زائل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ زائل کرنے مین نمازی پر ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا
ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ قبیح ہے حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہے کہ بغیر بے پردہ ننگے ہونے کے اسکو نجاست زائل کرنا ممکن نہین ہوتا
تو وہ ننگا نہو بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھے کیونکہ یہ برہنگی فسق ہے اور جو شخص دو بلاؤن مین مبتلا ہو اسپر واجب ہے کہ دونون مین سے
جو آسان ہو اسکو اختیار کرے - اور اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہے اور اسکو حدث بھی ہے پھر اسنے صرف اسقدر پانی پایا کہ ایک طہارت
کو کافی ہے تو اسپر یہی واجب ہے کہ نجاست دھونے مین صرف کرے اسکے بعد پھر تیمم کرے تاکہ اسکو دونون طہارتین حاصل ہو جاوین
پھر یہ جو ہمنے کہا کہ اسکے بعد پھر تیمم کرے تو اسواسطے کہ یہ تیمم سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے سے
تیمم بھی روا ہے - الفتح - اور اگر اسنے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا م - اور اگر کسی کو نجاست دور
کرنے کی قدرت اسوجہ سے نہین ملتی کہ کپڑے مین جہان نجاست لگی ہے وہ اسپر مخفی ہے حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے مین نجاست
کہین ضرور لگی ہے تو کہا گیا کہ واجب یہ ہے کہ اس کپڑے مین سے کوئی طرف دھو ڈالے جب کوئی طرف اسنے خواہ تحری سے یا بغیر
تحری کے دھو ڈالے تو وہ پاک ہو گیا اور توجیہ سے معلوم ہو گا کہ تحری کرنے کو کچھ دخل طہارت مین نہین ہے بلکہ بعض کنارہ دھو ڈالے
اصل یہان کپڑے کی طہارت ہے اور قیام نجاست مین شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یون ہی امام اسبیجابی رح
نے شرح جامع کبیر مین ذکر کیا ہے - اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوا اسکو بھول گیا اسنے بدون تحری کے اسکا کوئی کنارہ دھویا تو کپڑے
کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے الخلاصہ - اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھو دے محیط السرخسی - اور یہی ظہیریہ مین بدون لفظ احتیاط
مذکور ہے کما فی الفتح - پھر اگر ایسے کپڑے سے کئی نمازین پڑھین پھر ظاہر ہوا کہ اسکے دوسرے کونہ مین نجاست تھی تو جو نمازین پڑھی ہین

انکا اعادہ کرنا واجب ہی الخلاصہ۔ ولیکن ظہیریہ مین ہی کہ مختار یہ کہ پہلے نمازون کا اعادہ نہین مگر جو نماز پڑھ رہا ہی اُسکو نئے سرسے
پڑھے کما فی الدرر۔ ولیکن یہ مشکل ہی اسواسطے کہ اگر یقین اس امر کا ہوا کہ یہ نجاست وہی ہی جو نا معلوم ہوگئی تھی تو حکم مذکور خلاصہ
ظاہر ہی اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہین کب لگ گئی ہی تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر پُرانی نجاست معلوم ہوتی ہی تو تین
دن رات کی نماز اور اگر جدید تازہ ہی تو ایک رات دن کی نماز پڑھے جیسا کنوین کی نجاست مین حکم ہی اور وہان مذکور ہوا برخلاف
اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اُسوقت سے لیکر ابتک جو نمازین اسمین پڑھین اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ مین ہی م۔ لیکن ہندیہ
مین ہی کہ اگر اپنے کپڑے مین نجاست مغلظہ قدر درم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہین کہ کب لگی ہی تو بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے
اور یہی اصح ہی المحیط والجوہرہ۔ پھر معتبر ظاہری بدن ہی حتی کہ اگر نجس سرمہ آنکھ مین لگایا ہو تو اُسکا دھونا واجب نہین السراج۔ اگر اُسنے
نماز شروع کی اور اُسکے دونون قدمون کے نیچے قدر درم سے زائد نجاست ہی تو اُسکی نماز فاسد ہی۔ یون ہی اگر دونون مین سے ایک قدم
کے نیچے ہو تو بھی یہی حکم ہی اور یہی اصح ہی۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اُسکے پیرون مین جوربین یا نعلین ہین تو اُسکی نماز نہین جائز ہی
اور اگر اُسنے دونون جوتیان بچھائین اور اُنپر نماز پڑھی تو جائز ہی ع۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہین جائز ہی اور
اگر نجاست کپڑے مین ایک طرف ہو اور اُسکی دوسری طرف پاک نماز پڑھے تو جائز ہی خواہ ہلانے سے نجس کونہ ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو
یہی صحیح ہی ف۔ یہی اصح ہی ع۔ برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اُسنے نجس کونہ زمین پر ڈالدیا اور نماز پڑھنے لگا
پس اگر اسکی حرکت سے پڑے ہوے کونہ کو بھی حرکت ہوتی ہو تو نہین جائز ورنہ جائز ہی۔ اور اگر دوسرے کپڑے پر نماز پڑھے جسکا
استر یعنی نیچے کی تہ نجس یا اندر نجس ہی وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہی جو نجس کے محاذی ہی پس اگر سلا یا ٹانکا نہو تو بالاتفاق
جائز ہی یہی اصح ہی التجنیس ومحیط السرخسی۔ اور اگر جوڑا ہو تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے نہین ۔ فت ۔ م۔ اور قول محمد احوط ہی
القاضیخان۔ اور اگر نمدہ ہو اور ایک رخ نجس ہوگیا اور لوٹ کر دوسرے پاک رخ پر نماز پڑھے تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے
عدم جواز ہی اور اگر چوپایہ پر نماز پڑھے اور اُسکے زین یا رکاب پر نجاست مانعہ ہی تو مبسوط مین ہی کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جواز
ہی الفتح۔ اور یہی صحیح ہی محیط السرخسی۔ اور اگر کچی یا پکی اینٹین ایک رخ سے نجس ہون دوسرے پاک رخ پر کھڑا ہوا اگر جمی فرش
ہون تو روا ہی اور اگر غیر مفروش ہون تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے عدم جواز ہی ع۔ ولیکن قاضیخان مین مطلقاً جواز آیا ہی
اور اگر پاک جگہ نماز پڑھے اور اُسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے مین اُسکے کپڑے مین سے نجس جگہ پر پڑتا ہی تو جائز ہی المحیط۔ اور اگر
پاک جگہ شروع کی پھر نجس جگہ تحول کیا پھر وہان سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر درنگ کرے جسمین کمتر رکن ادا
ہوجاوے۔ قاضیخان۔ اور اگر نجس جگہ سجدہ کیا پھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہی ع۔ اور اگر نجاست مانعہ مقام سجود مین ہی
اصح یہ کہ بالاتفاق نہین جائز ہی م۔ فع۔ دونون ہاتھون و دونون گھٹنون کے نیچے نجاست کا اعتبار اُسوقت نہین ہی کہ نمازی ان
دونون کو زمین پر نہ رکھے بنا بر آنکہ رکھنا واجب نہین لیکن جب اُسنے ہاتھون یا گھٹنون کو رکھا تو اُنکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہی م۔
فقیہ ابو اللیث رح و مصنف نے اختیار کیا کہ سجود مین دونون ہاتھ و گھٹنے رکھنا واجب ہین مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ کہ نہین پس
اگر دونون گھٹنون کی جگہ نجس ہو تو جائز ہی اور فقیہ ابو اللیث رح اس روایت سے انکار کرتے تھے اور عیون مین اسی کو صحیح کہا
السراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف نماز جائز ہی اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک
اور پیشانی کی نجس ہو اور اُسنے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا خلاف جائز ہی اور اگر دونون کی جگہ نجس ہو تو زندویسی رح نے ذکر کیا کہ
امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور نماز جائز اگرچہ پیشانی مین عذر نہو اور صاحبین کے نزدیک بدون عذر کے نہین جائز
ہی المحیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونون پر سجدہ کیا تو اصح قول پر نہین جائز ہی محیط السرخسی۔ اگر نمازی اپنے کپڑے پر قدر درم
سے کم نجاست پائے اور وقت مین گنجایش ہی تو افضل یہ کہ دھوکر نماز کا استقبال کرے اور اگر جماعت یہان جاتی ہو مگر وہان

پا دیگا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت نہ پاویگا یا وقت نکل جائیگا تو نماز پوری کرے الذخیرہ۔ اور اگر وہ مسجد میں پہونچا اور
لوگ نماز میں ہیں اور خوف ہوا کہ جب تک دھونے میں مشغول ہوگا جماعت جاتی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے
الخلاصہ۔ اگر دو تہہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر پہونچے اور قدر درم سے زائد ہے تو بقول محمد جائز نہیں اور یہی احوط ہے قاضیخان
اگر ایک درم دونوں طرف سے نجس ہوا تو مختار یہ کہ مانع جواز نماز نہیں ہے الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے قاضیخان۔ اگر ہر قدم کے نیچے درم سے
کم نجاست مگر جمع کرنے میں درم سے زائد تو جائز نہیں ہے قاضیخان۔ یہی مختار ہے المضمرات۔ یونہی نجاست موضع سجود و موضع قدم
کو جمع کیا جائیگا العتابیہ۔ اور اگر کپڑون میں درم سے کم اور دونون قدمون کے نیچے درم سے کم ہے لیکن سب مجموعہ درم سے زائد ہوگا
تو جمع نہ کیجائیگی۔ الخلاصہ۔ اگر نجس جگہ نماز شروع کی پھر پاک جگہ منتقل ہوگیا تو نماز شروع نہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر بچھونے پر نماز پڑھے
اور اسکا ایک کونہ نجس ہے اگر اسکے قدمون اور سجدے کی جگہ نجس ہو تو نماز جائز ہے خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی جنبش
سے دوسری طرف جنبش ہو۔ یہی مختار ہے الخلاصہ اور یہی کپڑے و چٹائی کا حکم ہے السراج۔ کتاب حجت میں ہے کہ بچھونے میں اگر نجاست
پہونچے اور نہیں معلوم کہ کہاں پر ہے تو روا ہے کہ تحری کرکے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں اسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تاتارخانیہ۔
اگر تر نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھے اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک جائز ورنہ نہیں
اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایک کپڑے کو دوہرایا اور اوپر کا رخ پاک ہے
نیچے ناپاک ہے تو اسپر نماز جائز ہے المبتغی والسراج۔ اگر چکی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ نجس
ہے تو امام محمد رح کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ابوبکر اسکاف فتوی دیتے اور یہی اشبہ تر ترجیح ہے کما فی شرح المنیہ لامیر الحاج۔ اور
یہی حکم نمدہ کا ہے المحیط۔ اور یہی لکڑی کا جبکہ اسکی موٹائی اسقدر ہو کہ درمیان سے چیری جاوے۔ الخلاصہ۔ اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے
چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سونگھنے سے بو معلوم ہوتی ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بہت چھیلی ہو تو جائز ہے تاتارخانیہ۔ اگر
بچھونے پر نجاست ہو اسپر مٹی بچھائے تو نہیں جائز ہے السراج۔ میں کہتا ہوں کہ قلیل مٹی ہو ورنہ ایک تہہ مٹی کی بچھانے میں اظہر
جواز ہے م۔ اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اسپر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تاتارخانیہ یہانتک تو ان مسائل کا
تذکرہ اس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط نماز میں مذکور ہونگے۔ حاصل یہ کہ نجاست کا زائل کرنا مصلی کے بدن و کپڑے و جائے نماز
سے فرض ہے۔ لقولہ تعالی وثیابک فطہر۔ بدلیل قول اللہ تعالی وثیابک فطہر۔ ف۔ یعنی اپنے کپڑون کو پاک کر۔ یہ حکم واسطے
وجوب کے ہے۔ وقال علیہ السلام حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یضرک اثرہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کہ اسکو چھیل پھر ناخن سے کھرچ پھر اسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اسکا داغ کچھ مضر نہیں۔ ف۔ حضرت اسماء بنت ابی بکر
رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون حیض لگ جاتا ہے
تو ہم اسکو کیا کریں فرمایا کہ تحتہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ یعنی اسکو حت کرے پھر اسکو پانی سے
قرص کرے پھر اسکو نضح کرے پھر اسمین نماز پڑھے۔ حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالے اور قرص یہ کہ ناخن سے کھرچتی
و پانی ڈالتی جاوے۔ اور خطابی رح نے کہا کہ قرص اصل میں یہ کہ چٹکی سے خوب مل ملکر دھووے اور نضح یہ کہ پانی چھڑکے اور کبھی
پانی بہاکر دھونے کے معنی میں ہوتا ہے۔ ظاہر یہی مراد ہے۔ منع۔ حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالے پھر ناخن سے
پانی ڈال کر دھووے پھر خالی پانی سے پاک کردے م۔ اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء مذکور نہیں ہے بلکہ حدیث ام قیس
بنت محصن میں البتہ آیا کہ حکیہ بضلع واغسلیہ بماء وسدر۔ یعنی ضلع سے اسکو کھرچ ڈال اور پانی و سدر سے اسکو دھو ڈال اور
حدیثوں میں دلالت ہے کہ خون نجس ہے اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے میں کوئی عدد شرط نہیں
بلکہ ستھرا کرنا مراد ہے اور وجہ استدلال یہ کہ حدیث میں بھی بصیغہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا۔ منع۔ واذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن والمکان لان الاستعمال فی حالۃ الصلوٰۃ یشمل الکل۔ اور جب کپڑے کے
حق میں پاک کرنا واجب ہوا تو بدن وجائے نماز کے حق میں بھی واجب ہوا کیونکہ حالت نماز میں استعمال کرنا کل کو شامل ہے۔ ف
اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بعبارت منصوص اسی لیے واجب ہوا کہ نماز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں
قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدون کپڑے کے بھی نماز ممکن ہے تو بدرجۂ اولیٰ مصلی کا بدن پاک کرنا اور جائے نماز
پاک کرنا جو بہرحال ضرور ہے بدلالت نص ثابت ہوا۔ مفع۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا۔ رگڑنا۔ مل ڈالنا کھرچ
ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہو کر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ ولیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی
نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مصنف کے اصول مسائل کی تحت میں آتی ہے۔ **قال المصـ۔ ویجوز تطہیرہا**
اور صحیح ہے نجاستوں کا پاک کرنا یعنی زائل کرنا۔ **بالماء**۔ پانی کے ساتھ بالاجماع۔ **وبکل مائع**۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو بہتی
ہوئی ہے۔ ف۔ بشرطیکہ اسمیں دو صفت ہوں اول۔ طاہر۔ پاک ہو اپنی ذات میں۔ دوم یہ کہ۔ **یمکن ازالتہا بہ**۔ اسکے ساتھ
نجاست کا زائل کرنا ممکن ہو۔ **کالخل وماء الورد ونحو ذلک**۔ جیسے سرکہ وگلاب ومانند اسکے یعنی۔ **مما اذا عصر انعصر**۔
ایسی چیزوں سے کہ جب نچوڑی جاویں تو نچڑ جاویں۔ ف۔ تیل کی طرح یا دودھ کی طرح نہوں کہ نچوڑنے سے نہ نچڑیں اور جو
چیز کہ نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ مائع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کما فی الکافی۔ اور جیسے گاڑھی دودھ
اور شیرہ انگور کما فی التبیین۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح**۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک ہے
وقال محمد وزفر والشافعی۔ اور کہا محمد وزفر وشافعی نے۔ ف۔ اور مالک وعامۂ فقہاء نے رح۔ **لا یجوز الا بالماء**۔ کہ تطہیر
نہیں روا ہے مگر پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان عامۂ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سوائے دوسرے مائعات طاہرہ مزیلہ سے تطہیر نہیں جائز
ہے۔ **لانہ یتنجس باول الملاقاۃ**۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی ملاقات سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ پانی یا طاہر
کنندہ چیز کو نجاست پہونچا اور نجاست کے کچھ اجزاء اسمیں آگئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ **والنجس لا یفید الطہارۃ**۔ اور جو چیز نجس
ہے وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے جواب یہ کہ ہاں۔ **الا ان ہذہ
القیاس ترک فی الماء للضرورۃ**۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں بوجہ ضرورت کے متروک کیا گیا۔ ف۔ اسپر اعتراض وارد
ہوتا ہے کہ جس جہت سے ہمنے پانی میں یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں چھوڑو۔
النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینزل لکم من السماء ماء لیطہرکم بہ الآیۃ۔ تو معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود تطہیر ہے ع۔
جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے۔ م۔ تیسری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ نماز نہیں درست جیسے حدث حکمی کے ساتھ اور وہ پانی ہی
سے بوضوء زائل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے زائل ہوگی ع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو
وضوء بھی اسے جائز ہو۔ السراج المنیر۔ جواب یہ کہ نجاست حکمی یعنی حدث تو ایک مانع شرعی ہے جسکو دوسری کوئی چیز ظاہر نہیں ہے تو
شرعی مانع اسی طور سے زائل ہوگا جسطرح شرع میں معہود ہو برخلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدث پر نہیں
روا ہے۔ م۔ **ولہما ان المائع قالع**۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مائع طاہر مزیل تو قلع کرنیوالی چیز ہے۔ ف
یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دور کر دیتی ہے۔ **والطہوریۃ لعلۃ القلع والازالۃ**۔ اور پانی میں پاک کرنے والی صفت بوجہ قلع نجاست
و زائل کرنے کے ہے۔ ف۔ اور یہ معنی دوسرے مائع مزیل میں موجود ہیں۔ بلکہ پانی تو بعضے رنگدار نجاست کا رنگ نہیں دور کرتا اور
سرکہ تو اسکا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے رہا یہ جو تم نے کہا کہ مطہر چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں
والنجاسۃ للمجاورۃ فاذا انتہت اجزاء النجس یبقی طاہرا۔ اور نجس ہو جانا پانی وغیرہ کا بوجہ مجاورت اجزائے نجاست
کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء بہکر ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک رہگیا۔ ف۔ اسی وجہ سے ماکول اللحم کے پیشاب سے جب

نجاست دور کیجاوے تو بعد دھونے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہوگا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہے حتی کہ اگر چوتھائی کپڑے
تک نہ پہونچے تو جواز نماز کا مانع نہیں ہے- تاج الشریعہ- اور صحیح یہ کہ وہ تطہیر نہیں کرتا جیسا کہ سرخسی نے ذکر کیا ہے ع- اور یہی بہتر قول
ہے مت- بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے م- آب مستعمل سے تطہیر نجاست خفیفہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے الزاہدی ع ف- اور مانند
اسکے پھلوں مانند سیب وغیرہ کا نچوڑا ہوا اور درختوں کا پانی و خربوزہ و ککڑی و تربوز و صابون و باقلا رکا پانی اور ہر پانی
جس سے کوئی پاک چیز ملکر اسپر غالب ہوگئی تو وہ بھی مائع کے حکم میں ہے- ذکرہ الطحاوی- حتی کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ
اگر بچہ نے ماں کی چھاتی پر قے کردی پھر دودھ پیا حتی کہ قے کا اثر زائل ہوگیا تو پاک ہوگیا اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں نجاست
خراب بھر گئی اور شرابخوار نے اسکو چوس لیا حتی کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہوگئی- اگر شرابخوار نے شراب پی اور بار بار منھ میں
تھوک بھر کر نکل گیا تو منھ پاک ہوگیا حتی کہ نماز پڑھے تو صحیح ہے و بقول محمد رح نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے مت- بالجملہ ثابت
ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رح کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ
حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اسکو حیض آتا تھا پھر
جب اسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ البخاری- اور ایک روایت میں ہے
کہ اسکو تھوک سے تر کرکے اسکو ناخن سے کھرچ دیتی تھی- رواہ ابو داؤد- پھر اگر تھوک سے پاک نہوتا تو نجاست کی زیادتی
ہو جاتی- پھر کیا پانی و اُسکے مانند مائعات مزیلہ بدن و کپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اسمیں اختلاف ہے- وجواب
الکتاب لایفرق بین الثوب والبدن- اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا- ف- کیونکہ
جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و مائعات مذکورہ سے بدن و کپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے- وہذا
قول ابی حنیفہ واحدی الروایتین عن ابی یوسف- اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک روایت
ابو یوسف سے بھی ہے- ف- اور اسی قول پر طفل کے چوسنے سے چھاتی پاک ہونا اور چوسنے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل
متفرع ہیں- وعنہ انہ فرق بینہما فلم یجوز فی البدن بغیر الماء- اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ انھوں نے بدن و کپڑے
میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے تجویز نہیں کیا ہے- ف- پھر موزہ میں آدمی کا پیخانہ
وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا- المسئلہ- واذا اصاب الخف- اور جب لگ گئی موزہ کو- ف- جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند
اسکے جوتہ وغیرہ کو- نجاستہ لہا جرم- ایسی نجاست غلیظہ یا خفیفہ جسکا جرم ہے- ف- یعنی خشکی پر اسکا جسد نظر آتا ہے خواہ
عین نجاست کا ہو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اسکو جرم دار کردیا ہو علی الصحیح- کالروث- جیسے ہر طرح کے گوبر- والعذرۃ- اور
آدمی کا پیخانہ- والدم والمنی- اور خون مسفوح و منی- فجفت- پھر یہ نجاست لگ کر خشک ہوگئی- فدلکہ بالارض جاز-
پس اسکو زمین سے مل دیا تو جائز ہے- ف- اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ ملکر بدون پانی و مائع کے پاک
کرنے کا ہے- وہذا استحسان- اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے- وقال محمد لایجوز وہو القیاس الا فی المنی خاصۃ لان
التداخل فی الخف لایزیلہ الجفاف والدلک بخلاف المنی علی ما نذکرہ- اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے
اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہوجاتا ہے اسکو خشکی و ملنا زائل نہیں کرتا
برخلاف منی کے بنابر اسکے کہ جو آئندہ ہم ذکر کرینگے- ف- اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمد رح نے اس قول سے رجوع کرلیا ہے
ع- ولہما قولہ علیہ السلام فان کان بہما اذی فلیمسحہما بالارض فان الارض لہما طہور- اور شیخین کی دلیل حدیث
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے مل دے کہ زمین انکے واسطے طہارت
کرنے والی ہے- ف- ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ اذا وطی احدکم الاذی بخفیہ فطہورہما التراب یعنی

جب تم مین سے کوئی اپنے موزون سے نجاست روندجاوے تو ان دونون کے پاک کرنیوالی مٹی ہی روایۃ ابو داؤد و ابن حبان فی صحیحہ وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ اسناد ابو داؤد صحیح ہی۔ مع۔ ابو داؤد نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مین جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اُسکی جوتی مین پلیدی یا گندگی ہو تو اُسکو رگڑ دے اور انہین نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی پہنے ہوے چنانچہ اسی قصہ مین یہ حدیث ہی اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اپنی جوتیون یا موزون سے نجاست کو روند جاوے تو ان دونون کو پاک کرنے والی مٹی ہی۔ واضح ہو کہ ان دونون حدیثون مین کوئی فرق درمیان تر و خشک کے اور درمیان گاڑھی و پتلی کے نہین ہی بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہی پس ابو یوسف رح نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سواے رقیق نجاست کے اور امام رح نے اُسکو جرم و خشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہان یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً موزہ پر شراب بھر گئی اور ریگ یا خاک مین چلا کہ تمام خاک لگ کر جرم ہو گیا اور اُسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک گر گئی تو پاک ہو گیا۔ ولان الجلد لصلابتہ لاتتداخلہ اجزاء النجاسۃ الا قلیل ثم یجتذبہ الجرم اذا جف فاذا زال زال ماقام بہ۔ اور اس وجہ سے کہ کھال مین بوجہ سختی کے اجزاے نجاست نہین سماتے مگر کم پھر یہ کم بھی جب وہ خشک ہوا تو اُس کا جرم خود انکو جذب کر لیتا ہی پھر جب وہ جرم زائل ہوا تو جو اجزا اُسکے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔ وفی الرطب لایجوز حتی یغسلہ۔ اور تر نجاست مین نہین جائز ہی یہانتک کہ اُسکو دھو دے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہی قاضیخان۔ لان المسح بالارض یکثرہ ولا یطہرہ۔ کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پھیلا دیگا اور پاک نہین کریگا۔ ف۔ کیونکہ ہم بالیقین جانتے ہین کہ جوتی و موزہ نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح سے زائل نہوگی حتی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا تو وہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہی اور ابو یوسف رح نے خشک ہونا شرط نہین کیا۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسۃ یطہر لعموم البلوی واطلاق مایروی۔ اور امام ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ تر نجاست کی صورت مین بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتی کہ نجاست کا اثر نہین رہا تو وہ پاک ہو گیا بوجہ عموم بلوی و بوجہ اطلاق حدیث کے۔ ف۔ یعنی حدیث مین قید خشک و تر کی نہین۔ وعلیہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین ف۔ اور اسی پر فتوی ہی قاضیخان و ملتقی الابحر اور یہی مختار ہی۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہی یا جرمدار ہو گئی ہی تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرمدار نہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان فرمایا۔ فان اصابہ بول فیبس لم یجز حتی یغسلہ۔ پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہو گیا تو جائز نہین یہانتک کہ اُسکو دھو دے۔ وکذا کل مالا جرم لہ کالخمر۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہی جسکا جرم نہو مانند شراب وغیرہ کے۔ ف۔ اور فرق یہ کہ جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہ گوبر و خون وغیرہ تو جرم دار ہی اور جو بعد خشکی کے نظر نہ آوے تو وہ بے جرم ہی۔ مج۔ لان الاجزاء تتشرب فیہ ولا جاذب یجذبہا۔ وجہ یہ ہی کہ اجزاے نجاست اُسمین پی جاتے یعنی چوس لیے جاتے ہین اور کوئی چیز جذب کرنے والی نہین جو ان اجزا کو اندر سے جذب کر لے۔ ف۔ بخلاف جرمدار نجاست کے کہ جب اسکا جرم خشکی پر آتا گیا تو وہ اندر سے اجزا کو چوستا و خشک ہوتا گیا۔ وقیل مایتصل بہ من الرمل جرم لہ۔ اور کہا گیا کہ جو کچھ ریگ وغیرہ اُسکے ساتھ لگ گئی وہی اُسکا جرم ہی۔ ف۔ یہی صحیح ہی التبیین اور اسی پر بوجہ ضرورت کے فتوی ہی معراج الدرایہ۔ اور حق یہ ہی کہ حدیث جیسے خشک و تر کو عام ہی ویسے ہی رقیق کو بھی کثیف کی طرح عام ہی اور شرع نے مطلقاً مسح کو اُسکے واسطے طاہر کرنے والا اعتبار کیا ہی اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہی تو یہ تعلیل عنایہ وغیرہ مین ہی اسکو فتح القدیر مین رد کر دیا بایں طور کہ اگر موزہ پیخانہ مین لتھڑ گیا اور خشک ہونے سے پہلے جرم گوہ کا خود گر گیا تو لازم آتا ہی کہ وہ

مسح سے پاک ہو جاتا ہے خلاف مذکور ہے - (ذخیرہ) اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگا دی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس جہت سے کہ نیز
میں ہو کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہو اسکے شگافون سے نجس پانی داخل ہوا تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور
تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہایا مگر کپڑے کو نچوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا - المحیط - نوازل میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ ہر بار چھوڑ دے یہانتک
کہ قطرہ منقطع ہو جاوے - تاتارخانیہ - جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال دیکر خوشنما بناتے ہیں اس حیثیت سے کہ اوپر سے
تمام سوتی ہو جاتا ہے اگر نجاست اسکے نیچے پہونچے تو وہ تین بار دھویا جاوے اور ہر بار چھوڑ دیا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایکبار دھو کر
چھوڑ دیا جاوے یہانتک کہ ٹپکنا موقوف ہو جاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول
میں زیادہ احتیاط ہے - الخلاصہ - موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اسمین فرک جائز ہے یعنی ملکر جھاڑ دینا - الکافی - جیسے موزہ پاک
ہو جاتا ہے اسی طرح اگر پوستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جرمدار ہے اور خشک ہوئی تو مل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی - المضمرات
والثوب لا یجزی فیہ الا الغسل وان یبس - اور کپڑے کے حق میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست
خشک ہو گئی ہو - ف - لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے - لان الثوب لتخلخلہ یتداخلہ کثیر من اجزاء
النجاسۃ فلا یخرجہا الا الغسل - کیونکہ کپڑے میں اُسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاے نجاست داخل ہو جاتے ہیں
تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہیں نکالتی ہے - ف - اور اصل اسمین نصوص ہیں جنمیں دھونا مذکور ہے - م - اگر کپڑے کو زبان سے
یہانتک چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا - المحیط - والمنی نجس یجب غسلہ رطبا - اور منی نجس ہے جب تر ہو تو
اُسکا دھونا واجب ہے - ف - جیسے دیگر نجاسات دھوئے جاتے ہیں - فاذا جف علی الثوب اجزأ فیہ الفرک - پھر جب
منی کپڑے پر خشک ہو جاوے تو اسمین فرک کافی ہے - ف - یعنی ملکر جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے - العنایہ - بشرطیکہ ذکر کا سر پاک
ہو اس طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو - ت - ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہیں - محیط السرخسی - اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی
میں کچھ فرق نہیں ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضر نہیں جیسے دھونے کے بعد مضر نہیں ہوتا - الزاہدی - ع - اور اگر علقہ
یعنی چیکلا سرخ خون ہو تو مبسوط بکر رحم میں ہے کہ جب خشک ہو جاوے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا - ع - اور
یہی اظہر ہے - م - لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھوئے پاک نہوگا اور یہی احوط ہے - اور اگر منی استر تک پہونچ گئی تو بھی فرک کافی ہے یہی
صحیح ہے - الجوہرہ والتبیین - لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رضہ فاغسلیہ ان کان رطبا وافرکیہ ان کان یابسا - بدلیل
اُسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضہ کو رطب ہونے کی صورت میں دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت میں
فرک کرنے کا حکم دیا - ف - مترجم کہتا ہے کہ جو میں نے ترجمہ کیا اُس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باین الفاظ
نہیں فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے - ابن الہمام رح نے لکھا کہ صحیح
ابوعوانہ میں ام المومنین عائشہ رضہ کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اگر وہ
خشک ہوتی اور مسح کرتی یا دھوتی جب تر ہوتی تھی - مسح کرنے و دھونے میں حمید سے راوی کو شک ہے کہ کون لفظ فرمایا
اور دارقطنی نے صرف دھونا بدون شک کے روایت کیا - یہ تو ام المومنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حکم کیا جیساکہ مصنف رح کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث میں یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ حضرت ام المومنین کیا کرتی
تھین وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست میں ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم میں ام المومنین کی حدیث
ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اُسی کپڑے میں نماز کو باہر جاتے اور میں کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی - اس حدیث میں اگر
خود آپ کے دھونے کے معنی لیے جاوین تو ظاہر ہے کہ منی نجس تھی اُسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر
ہے - ف - اور صحیح مسلم میں حدیث ام المومنین ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی پھر اسی کپڑے

میں نماز پڑھتے رہ رواہ ابو داؤد ایضاً۔ اور دوسری صحیح روایت ہے کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیتی تھی اور اس میں آثار بہت وارد ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رض سے
اور طحاوی وغیرہ واحد نے حضرت عمر و عائشہ و ابوہریرہ و جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم وجماعت تابعین سے روایات کیں پس
دیکھو کہ ان صحابہ رض نے وان تابعین نے منی کو دھویا اور اُسکے دھونے کا حکم دیا حتی کہ ابوہریرہ نے جب پتہ نہ معلوم ہو تو کل کپڑے
کے دھونے کا حکم کیا ہے پس منی نجس ہے جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیص کی۔ ع۔ وقال الشافعی المنی طاہر۔ اور شافعی
رح نے کہا کہ منی پاک ہے۔ ف۔ نووی نے کہا کہ شافعیہ کے اختلاف میں صحیح یہ کہ منی عورت و مرد کی پاک ہے اور عینی رح نے کہا
یہی احادیث جنہیں ذکر مذکور ہیں آنکا استدلال بیان کیا۔ ازانجملہ قوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہ رض ہے کہ میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی ذرک کرتی اس حالت میں کہ آپ نماز میں ہوتے تھے۔ رواہ ابوبکر بن خزیمہ فی صحیحہ بیہقی نے
کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اُسکے ساتھ نماز روا نہوتی۔ جواب دیا کہ ام المومنین نے خود منی کے حق میں فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جاوے
اگر تو اُسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اُسکو نضح کر۔ رواہ الطحاوی و اُسکی اسناد صحیح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نضح تو یہ کہ پانی
چھڑک دیا جاوے اور اگر نجس ہوتی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا۔ جواب دیا کہ نضح بمعنی دھونے کے آتا ہے اور احادیث صحیحہ میں
وارد ہے۔ ع۔ اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباس رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کو پوچھا گیا جو کپڑے کو لگ جاوے
تو فرمایا کہ وہ بمنزلہ رینٹ و تھوک کے ہے اور کہا کہ یہی کافی ہے کہ اسکو کسی چیتھڑے یا اذخر گھاس سے پونچھے۔ بیہقی نے کہا کہ صحیح یہ ہے
کہ یہ حدیث ابن عباس رض پر موقوف ہے اور مرفوع ثابت نہیں ہے یعنی ابن عباس نے خود یہ فتوی دیا ہے۔ ولیکن ابن الجوزی نے تحقیق میں
کہا کہ اسحق ازرق نے اسکو ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہے جس سے صحیحین میں روایت ہے تو اسکی زیادتی مقبول
ہے۔ الفتح۔ جواب یہ کہ سوال ابن عباس سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق ازرق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب
ذکر کیا اور یہ زیادتی نہیں بلکہ تغییر ہے لہذا بیہقی رح نے باوجود کمال فنایت کے یہی کہا کہ صحیح وقف ہے پس ابن الجوزی پر التفات نہوگا
م۔ دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ منی انسان کی پیدایش کا مبدا ہے تو اصل انسانی نجس نہو گی جواب یہ کہ ممنوع ہے کیونکہ انسانی پیدایش
منی کی خون ہو کر مضغہ وغیرہ اطوار کے بعد ہوئی ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ تھکا خون کا نجس ہے حالانکہ منی سے پیدا ہے۔ اور حدیث اگر
مرفوع صحیح مان لیجاوے تو معارض ہماری روایت کے ہوگی اور اسوقت ہماری روایت مرجح ہو گی کیونکہ وہ نجس ثابت کرتی ہے
الفتح۔ لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ۔ والحجۃ علیہ مارویناہ۔ اور حجت امام شافعی پر وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ وقال
علیہ السلام انما یغسل الثوب من خمس وذکر منہا المنی۔ اور دیگر حجت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ کپڑا تو پانچ چیزوں
سے دھویا جاتا ہے ازانجملہ منی کو ذکر فرمایا۔ ف۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ میں ایک
کنوئیں پر پار کیہ پر تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ ای عمار تو کیا کرتا ہے میں نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی اُسکو دھوتا ہوں تو فرمایا کہ ای عمار کپڑا تو پانچ چیزوں
سے دھویا جاتا ہے گوہ سے و پیشاب سے وقے سے و خون سے و منی سے۔ ای عمار تیرا رینٹ و تیری آنکھوں کے آنسو اور تیری رکیہ
کا پانی یہ تو سب برابر ہیں۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہے اور وہی اسکو روایت کرتا ہے۔ جواب دیا گیا کہ
نہیں بلکہ طبرانی نے معجم کبیر میں اسکو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہے اور اس راوی کی اوروں نے
تضعیف کی اور بزار رح نے توثیق کی ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ علی بن زید بن جدعان راوی لائق حجت نہیں ہے اور جواب دیا گیا
کہ ترمذی نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور اسکی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے۔ عجلی رح نے کہا کہ اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہے امام مسلم نے اس کی
دو حدیث کے ساتھ مقرون کر کے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی۔ مف۔ بلکہ امام احمد نے مسند میں اس سے چند احادیث

روایت کین - اگر کہا جاوے کہ ان احادیث مین تعارض اصلح دفع کیا جاوے کہ منی مین نجاست نہین مگر دھونے کا حکم اس جہت
سے ہو کہ ستھرائی کے خلاف دفع بدبو دار ہو - جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالف قوانین شرع ہو کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت مین لازمی
نہین ہوسکتا حالانکہ بیخانہ وپیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کردیا پس اگریہی جاری ہو تو سب مین یہ احتمال ہو اور
وہ باطل ہو علاوہ برین رینٹ وغیرہ مین بھی ستھرائی ضرور ہو حالانکہ شرعاً اسکو مثل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہین ہو
ان ایک بات یہان باقی رہی کہ جب منی مین اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہو پس چاہیے کہ نجاست خفیفہ ہوتی - جواب
کہ امام رح کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہین ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا - فافہم - ولو اصاب البدن - اور اگر منی
بدن کو لگ گئی - ف یعنی خشک ہوگئی - قال مشائخنا یطہر بالفرک لان البلوی فیہ اشد - ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ
وہ بھی فرک سے پاک ہوجائیگا کیونکہ اسمین مبتلا ہونا بہت زیادہ ہو - ف یہی ظاہر مذہب ہو - ت - وعن ابی حنیفۃ انہ لا یطہر
الا بالغسل - اور امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہو کہ بدن نہین پاک ہوگا مگر دھونے سے - ف خواہ تر منی ہو یا خشک ہو جیسا
کہ کافی مین اصل سے منقول اور قاضیخان وخلاصہ مین ہو - لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم - کیونکہ بدن کی
حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہو پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی - ف یعنی جو اجزا جذب ہوگئے وہ خشکی پر بدن سے نکلکر جرم منی
نہونگے - والبدن لا یمکن فرکہ - اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہین ہو - ف تو لامحالہ دھونا لازم ہو - اقول - اس دلیل مین تامل
ہو اسواسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزا متداخل ہوگئے وہ برآمد نہونگے اور بغیر بدن کا فرک باین معنی ممکن
ہو کہ کھرچ کر جھٹک دیا جاوے - اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہو فافہم واللہ تعالی اعلم - بالجملہ ظاہر مذہب
وفتوی اسپر ہو کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہوجاتا ہو - لیکن یہ شرط محفوظ ہو کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو
جیساکہ کپڑے کے حق مین مذکور ہوا - م - اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو
بدون غسل کے پاک نہوگی اور یہین سے شمس الائمہ رح نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہو کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی پھر منی نکلتی ہو مگر
اسکہ یون جواب دیا جاوے کہ مذی قلیل مغلوب ہو اور منی مین گم ہوگئی تو اسکے تابع قرار دیجائیگی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ جواب ظاہر
ہو اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہو کہ مذی کو تابع وا سمین گم اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اسکے
جب آدمی نے پیشاب سے استنجا نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدون دھونے کے پاک نہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہین ہو - اور کہا گیا کہ
اگر پیشاب کیا اور سوراخ نائزہ سے پیشاب متجاوز ومنتشر نہوا پھر منی نکلی تو اسکے نجس ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا - یونہی اگر پیشاب تو منتشر
ہوا لیکن منی کود کر اسطرح نکلی کہ نائزہ کے سرے پر منتشر نہوئی تو بھی پاک رہی یعنی پیشاب مین مخالط نہوئی - اور اگر کپڑے مین استر ہو
وہان تک منی پھوٹ گئی تو تمرتاشی رح نے کہا اصح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہوجائیگا - الفتح - اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے
کو تری پہونچی تو مختار یہ ہو کہ نجاست عود نہین کریگی الخلاصہ - والنجاسۃ - اور نجاست - ف خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جرمدار ہو یا
بے جرم ہو - التبیین - جیساکہ فتوی کے واسطے مختار ہو - العنایہ - اذا اصابت المرآۃ او السیف - جب لگ جاوے آئینہ کو یا تلوار کو
ف یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھُر کھُری نہو بدون اسکے کہ بعض پانی سے اسپر لمع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک
ہوتی ہین - المحیط - اکتفی بمسحہا - انکے مسح کر دینے پر اکتفا بھی جائز ہو - ف مثلاً پاک کپڑے سے پوچھ ڈالا جاوے - المحیط - لانہ لا
تتداخلہا النجاسۃ وما علی ظاہرہ یزول بالمسح - کیونکہ ان چیزون مین نجاست اندر پیوست نہین ہوتی ہو اور نجاست کے اوپر
وہ رگڑ دینے سے زائل ہوجاتی ہو - ف یہی مختصر کرخی مین مذکور اور امام قدوری ومصنف کا مختار ہو اور یہی فتوی کے لیے مختار ہو -
ع - اور اگر انمین سے کوئی چیز کھُردری یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہوگی التبیین مسئلہ - اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین پاک
کپڑے بھیگے ہوئے سے پوچھ دیا تو بجاسے دھونے کے کافی ہو کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہین محیط السرخسی - اگر چھری وغیرہ کو

نجس پانی سے لمع کیا یعنی اسپر تاب دی تو اسپر پاک پانی سے تین بار لمع کیا جاوے تو پاک ہوگی - کما فی المحیط ع - جھری اگر نجس ہوئی
اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر ڈالا تو پاک ہوگئی - تا ضیخان ع - واضح ہو کہ صیقل ہونے کی قید اس مسئلہ مین مشہور
حتی کہ اگر اسپر میل ہو تو بدون دھوئے پاک نہوگی اور امام مصنف رح نے تجنیس مین کہا کہ یہ بات صحت کو پہونچی کہ اصحاب رسول اللہ صلعم
کافرون کو تلوارون سے قتل کرتے پھر تلوارون کو مسح یعنی رگڑ کے انکے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل متفرع ہین کہ اگر آدمی کے
ناخن پر نجاست ہو اور اسنے رگڑ دیا تو پاک ہوگیا اسی طرح آبگینہ وروغن دار برتن و خراطی لکڑی اور نرکل کا بوریا ہے - الفتح - یون ہی
صیقل کیا ہوا پتر بھی پاک ہوگا - و بکری ذبح کر کے اسکے بالون پر چھری رگڑ دی پاک ہوگئی ع - **المسئلہ - وان اصابت الارض**
اور اگر نجاست پہونچی زمین کو - **ف** یعنی کسی قسم کی ہو - **فجفت بالشمس** - پھر وہ مثلاً آفتاب سے خشک ہوگئی - **ف** یا آگ یا ہوا
یا سایہ سے خشک ہوگئی - فع البحر - **وذھب اثرھا** - اور نجاست کا اثر جاتا رہا - **ف** یعنی رنگ و بو جاتی رہی - فع البحر و - اور
مزہ بھی جاتا رہا مج - **جازت الصلوۃ علی مکانھا** - تو نماز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے - **ف** اشارہ ہے کہ تیمم نہین جائز ہی
ظاہر الروایۃ ہے - اور شافعیہ مین سے نووی رح بھی ہمارے موافق ہین اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے - **وقال زفر
والشافعی لایجوز لانہ لم یوجد المزیل ولھذا لایجوز التیمم بھا** - اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نماز بھی اسپر نہین جائز ہے کیونکہ
کوئی زائل کرنے والا ذریعہ نہین پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہین ہے - **ف** جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک
کرتا ہے اور یون ہی حرارت قلیل و کثیر سبب مزیل ہے وہ پائی گئی - م - **ولنا قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسھا** - اور ہماری
دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی اسکا خشک ہوجانا - **ف** یہ حدیث مرفوع نہین پائی گئی اور بعض مشائخ
نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رضہ کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رح نے بھی محمد بن الحنفیہ سے
روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف مین ابو قلابہ سے یون روایت کیا کہ جفوف الارض طہورہا - زمین کا
خشک ہوجانا اسکے واسطے طہور ہے اور مبسوط مین مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی - واللہ تعالی اعلم - مف - اور عینی رح نے کہا کہ
محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین مین سے ہین ولیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکا فتوی جائز رکھا تھا تو جب انھون نے اس بارہ مین یہ
فتوی دیا کہ اذا جفت الارض فقد زکت - اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہین ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا - بلکہ ابو جعفر
محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوص جبکہ حضرت عائشہ رضہ سے مروی ہے پس اسی پر مدار ہوا
علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین ہم رات کو مسجد مین سوتے تھے اور مین نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد مین کتے پیشاب کرتے اور
اقبال و ادبار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم انمین سے کسی چیز کو پانی سے نہین چھڑکتے تھے - ابو داؤد نے سنن مین باب طہور الارض
اذا یبست مین اس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہوجاوے - اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ
نے صحیح مین روایت کیا ہے - پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اول تو مسجد
کی تطہیر کا حکم واجبی اور دوم خوب معلوم کہ اس چھوٹی مسجد مین جب سب کو وہین نماز پڑھنے کا حکم تھا تو انھین جگھون پر کھڑے ہونا
پڑتا تھا اور کتون کی حرکت کسی خاص جگہ نہین بلکہ مسجد کے متفرق مقامات مین تھی بدلیل عبارت و محاورہ حدیث کے جو تکرار وکثرت
واقع ہونے کو مفید ہے - خطابی رح نے تاویل کی کہ کتون کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد مین ہونے کی تصریح موجود
علاوہ اسکے پھر چھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی - اگر کہا جاوے کہ صحیحین مین اعرابی کے پیشاب کرنے اور اسپر ایک ڈول پانی
ڈالنے کا حکم مروی ہے - عینی رح نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہین کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا
عمل دونون طریق پر ہے - ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن مین

ل ہو ا ور بھی دو نماز سے پہلے ... انہوں نے اسلئے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا بر خلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہو
ان کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا یہ وجہ ہے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت
کا قصد کیا۔ الفتح۔ رہا یہ کلام کہ پاک ہوگئی تو اُس سے تیمم کیوں روا نہیں ہو جواب دیا کہ۔ وانما لا یجوز التیمم لان طہارۃ الصعید
ثبت شرطا بنص الکتاب فلا تتادی بما ثبت بالحدیث۔ اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے رُو سے زمین کی طہارت
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہو پس جو طہارت کہ بحدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی ادا نہوگی۔ ف۔ اور اولی یہ کہ جو کہا گیا
کہ صعید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجدا وطہورا۔ پھر
اسکے نجس ہونے پر دونوں وصف جاتے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ پاک کرنیوالی بھی ہوئی تو یہ وصف مجہول رہا اور جب طہور نہیں معلوم تو تیمم بھی نہیں جائز ہو۔ کذا فی الفتح۔ جب زمین کو پاک شمسی
پاک دیا اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہو ورنہ نہیں۔ پھر جو چیز زمین پر اُگی ومتصل ہو جیسے درخت وگھاس
میں اختلاف ہو۔ ت۔ اور اعتماد اسپر کہ اسکا حکم مانند زمین کے ہو چنانچہ ہندیہ میں ہو کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز ہو جو زمین پر ثابت وقائم
ہو جیسے دیواریں و درخت و ترگھاس و نرکل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و نرکل کاٹ لی گئی اور اسکو
نجاست پہونچی تو بدون دھوئے پاک نہوگی الجوہرہ۔ اور اسی پر تنویر میں جزم کیا اور نرکل کا چھپر جو چھتوں پر چار دیواری کے
طور پر بناتے ہیں اسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور در مختار میں کھر کھرے پتھر کو اگرچہ جدا ہو مانند زمین کے قرار دیا۔ م۔ پکی اینٹیں
اگر مفروش ہوں تو بمنزلہ زمین کے ہیں اور اگر رکھی کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہو۔ المحیط اور یہی کچی
اینٹوں و پتھر کا حکم ہو المبتغہ۔ اور اگر اسکے بعد زمین اکھاڑی گئیں تو کیا نجاست عود کریگی اسمیں دو روایتیں ہیں قاضیخان کنکریاں
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم۔ اور اگر اوپر ہوں تو بدون دھوئے خشکی سے پاک نہوگی المحیط التتمہ۔ جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اسکو پانی پہونچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریگی۔ اگر اسپر پانی چھڑک کر بیٹھے تو مضائقہ نہیں ہو قاضیخان۔ ولیکن امام مصنف
کے نزدیک نجاست عود کریگی اور یہی احوط و اشبہ ہو واللہ اعلم۔ م۔ کورا برتن و کوری اینٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اسکو تین بار پانی
سے دھو یا ہر بار خشک کیا پاک ہوگئی المحیط۔ اور اگر پرانی اینٹ ہو تو ایکبار گی تین بار دھونا کافی ہو۔ الخلاصہ منیہ سے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوتی۔ زمین نجس کو اگر دھونیکی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اسپر تین مرتبہ پانی بہا دے وہ پاک ہوگئی اور اگر سخت ہو تو کہا گیا کہ اسپر
ڈالکر ملنا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اسپر بہت سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہی
اور زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی قاضیخان۔ بوریا نجس ہوگیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرور ہے تاکہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا نرکل وا سکے مانند کا ہو تو دھونے سے بلا خلاف پاک ہوگا دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چوستا ہو المحیط
قاضیخان۔ اور اگر بوریا خرما کی چھال وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور
اسی پر فتویٰ ہو شرح المنیہ ... زمین نجس پانی میں یہ بوریا ڈالا جاوے تو یوں ہی پاک ہوگا یہی بعض مشائخ ہیں قاضیخان الکفایہ
ابن الہمام رح نے کہا کہ یہاں تک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چار امور سے ہو دھونا و ملنا و ڈالنا و خشک کرنا و صیقل میں مسح کرنا پھر فرک
داخل ہو ملنے میں۔ اور باقی رہا پچھنوں کی جگہ کو پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرنا ہو تو یہ قیاس محل بعید ہو
کیونکہ بہانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہو۔ اور ایک پانچواں امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شی کو انقلاب ہو جاوے جیسے
شراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اسمیں اتفاق ہو اور سوا اسکے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہو۔ اکمل مصنف رح
نے تجنیس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اسکی راکھ کنوئیں میں گری تو پانی خراب ہوگیا اور یہی حال آدمی کے
گوہ کی راکھ کا ہو اور یوں ہی سور یا گدھا نمکسار میں گر کر نمک ہوگیا تو یہ نمک نہیں کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف کے

بخلاف قول محمد رح اور وجہ یہ کہ راکھ اجزاے نجاست ہین تو ایک جہت سے نجاست رہے تو ہر جہت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط
لازم ہو انتہی کلامہ مترجما۔ ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رح اختیار کیا ہو اور یہی مختار ہو۔ اقول اسی پر تاج الشریعہ نے وقایہ مین
جزم کیا ہم۔ کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت وہڈی نہین ہو تو اب اسپر نمک کا حکم ہو
اور اسکی نظیر شرع مین یہ کہ نطفہ نجس پھر علقہ ہوا تب بھی نجس پھر گوشت کا مضغہ ہوا تو پاک ہو اور یون ہی شیرہ انگور پاک ہو پھر
خمر ہو کر نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہو۔ ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع مین خطا کی کہ نجس پانی و نجس
مٹی سے ملاکر گارا بنایا تو پاک ہو۔ اور یہ صحیح نہین ہو کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہو چنانچہ خلاصہ مین ہو کہ ان دونون مین سے
کوئی نجس ہو تو گارا نجس ہوگا اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا۔ الفتح۔ اور قاضیخان مین کہا کہ یہی صحیح ہو۔ م۔ اور واضح ہو کہ زمین
جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ ملنے سے وکپڑا فرک المنی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنوان پانی اُبچنے سے یا نہیلا پانی
خشک ہوجانے سے اور مردار کی کھال دھوپ مین یا خاک لگاکر سکھلا کر دبوغ کرنے سے پاک ہوئین پھر ان چیزون کو پانی پہونچا تو
کیا نجاست عود کریگی اسمین ابو حنیفہ رح سے دو روایتین ہین یون ہی منفرد ش انیٹین بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہونیکے بعد
اکھاڑ لی گئین تو کیا نجاست عود کریگی اسمین بھی دو روایتین ہین۔ مف۔ اور علمار کے مختارات مختلف ہین امام مصنف رح پانی دکھانے
کے حق مین احوط کو لیتے ہین اور فرک منی و چھری کے مسئلہ مین تطہیر مسح وفرک کو بجاے غسل قرار دیتے ہین وعلی ہذا قاضیخان کی تصحیح
مذکور مخالف نہین ہو۔ م۔ شارح الکنز نے کہا کہ ظاہر الکل مین نجاست معتبر ہو اور اولی یہ کہ کل مین طہارت اعتبار کیجاوے جیسا کہ شارح
مجمع نے زمین کے مسئلہ مین اختیار کیا۔ برخلاف اسکے جب سواے پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے استنجا کیا اور قلیل پانی مین داخل ہوا
تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا۔ مف۔ ان مسائل مین تصحیح و اختیار ہر مسئلہ مین مختلف ہو۔ شارح کنز و ابن الہمام کا میلان اختیار طہارت
ہو اور اسی کے بحر الرائق مین تبعیت کی فاحفظہ۔ اور ہندیہ مین ہو کہ گوبر اگر جلایا گیا حتی کہ راکھ ہوگیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسکی طہارت
کا حکم ہوا اور اسی پر فتوی ہو الخلاصہ۔ و نہایہ۔ یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہو البحر۔ پھر امام مصنف رح کے کلام تجنیس سے ظاہر یہ کہ اسمین تطہیر کا
استعمال تو ہوا ولیکن شبہہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم مین قول ابو یوسف لیا جاوے حتی کہ قلیل پانی فاسد ہو اور نمک کھانا مکروہ
ہو اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہو۔ م۔ بکری کی سر جو خون مین بھری ہوئی جلائی گئی حتی کہ خون جاتا رہا تو
پاک ہونے کا حکم ہوگا۔ نجس گارے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بناکر پکائی گئی تو پاک ہوگی۔ المحیط۔ نجس گارے سے کچی انیٹین
بناکر پکائی گئین تو پاک ہوئین الغرائب۔ عورت نے تنور کو نجس بھیگے کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی جل گیا
تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہوئی المحیط۔ تنور اگر لید و گوبر سے گرم کیا تو اسمین روٹی لگانا مکروہ ہو اور اگر پانی چھڑک دیا تو
کراہت جاتی رہی القنیہ۔ یہ کراہت ظاہر استنزاہی ہو بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھواں کپڑے یا بدن مین لگا تو صحیح یہ کہ اسکو
نجس نہین کریگا السراج۔ اگر کوٹھری مین گوہ جلایا گیا اور دھوان چڑھکر مدکھلے کے تدے پر منعقد ہوکر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحسانا
خراب نہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتوی دیا العتابیہ۔ یہی حمام کے تاپخانہ کا حکم قاضیخان
مین مذکور ہو۔ منجملہ مسائل استحالہ کے یہ ہین کہ کورے خم مین شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی القنیہ یعنی باتفاق
صاحبین چنانچہ گذرا۔ م۔ شراب مین روٹی ملی تو صحیح یہ کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک
ہوگئی الظہیریہ یہی صحیح ہو اور یون ہی شراب کی پیاز بجاے روٹی کے ہو تو پاک ہوجائیگی قاضیخان۔ پانی مین شراب یا شراب مین
پانی پڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہو الخلاصہ۔ شوربا مین شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش بے اثر شراب ہوا تو پاک ہو الظہیریہ۔ شراب مین
چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکالا پھر سرکہ ہوئی تو حلال ہو اور اگر اس صورت مین پھٹنے کے بعد نکلا تو حرام یا کتے کا لعاب پڑکر شیرہ
سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام۔ کما فی قاضیخان۔ یا قطرہ پیشاب گرکر سرکہ ہوئی حرام۔ کما فی الخلاصہ۔ یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

ملائی گئی تو حرام ہے کیونکہ نجس مین تغیر نہین ہوا کما فی قاضیخان - سور یا گدھا جب ایسی جھیل مین پڑا جہان نمک ہو گیا یا چہ بچہ کیلی مٹی
ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہوا المحیط السرخسی - شیرہ انگور کا مٹکا اگر جوش مین آیا گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جوش
تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی اگر اتنی دیر تک چھوڑ رہی گئی کہ اس سے بخارات اٹر کر مٹکے کے منہ پر پہونچے تو وہ پاک ہو گیا -
اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہے قاضیخان - نجس تیل اگر صابون مین ڈالا گیا تو اسکے پاک ہو جانے کا فتوی
دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہو گیا الزاہدی - مترجم کہتا ہے کہ صابون مین تیل بعینہ باقی ہے اور اظہر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب مین
پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب مین پڑ کر سرکہ ہو جانے پر ہے ولیکن ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اسکو نقل کر کے کچھ کلام
نہین کیا اور تنویر مین اسی کی تبعیت کی اور شارح نے کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ عام بلوی ہے یعنی عموماً اسمین لوگ مبتلا
ہین اور تنویر مین اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بنا کر آگ مین ڈالا گیا تو پاک ہو جاتا ہے - حلبی رح
نے شرح منیہ مین شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر نہو - و - مین کہتا ہون کہ آگ سے اجزاے نجاست و پانی نجس سب جل گئے
صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزاے نجاست باقی ہین بدون استحالہ کے مگر جبکہ استحالہ ہو جاوے یا جل جاوین
اور میرے نزدیک واللہ اعلم - بات یہ ہے کہ نجاست آبی تو جوش کھانے سے اڑ جاتی ہے اور نجاست جرمی مانند گوہ و گوبر وغیرہ کے
رہ جاتی ہے برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اسمین بھی حلبی رح نے شرط کی کہ اثر ظاہر نہو فافہم - پس احوط یہ کہ فتوی دینے مین
تامل کیا جاوے واللہ تعالی اعلم - م - پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ یہان تطہیر کے اور بھی ہین جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے - اگر بعض
عضو مین نجاست لگ گئی اور اسکو بکری گاے نے زبان سے چاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہوا - کما فی قاضیخان - کپڑا اسطرح جلا تو کبھی
پاک ہوا المحیط خود جاتے تو بھی پاک ہوگا لیکن ممنوع ہے اور بل جاتے تو اختلاف ہے اور اصح طہارت ہے - م - روئی نجس ہوئی اگر نصف
تک ہو تو دھنی جانے سے پاک نہو گی اور اگر قلیل ہو کہ جسمین یہ احتمال ہو کہ اس عمل سے جاتی رہیگی تو اسکی طہارت کا حکم ہوگا
الخلاصہ - اس سے معلوم ہوا کہ دھننا بھی طہارت ہے - م - جیسے کھلیان روندا گیا اور نجس ہو گیا پھر وہ کاشتکار و زمیندار کے درمیان
تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ - یون ہی مطلق مذکور ہے اور اظہر یہ کہ کل نجس نہوا ہو چنانچہ ذخیرہ مین ہے کہ گیہون
کو گدھون سے روندایا جاتا ہے گدھے پیشاب و لید کرتے ہین وہ بعض گیہون کو پہونچتا ہے اور جنکو پہونچا وہ باقی سے مختلط ہو جاتے
ہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گیہون جدا کر کے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تناول مباح ہے - اسی طرح اگر بعض جدا کر کے
کسی کو ہبہ یا صدقہ دیدیے تو باقی مباح ہین ہ - نجس رانگ کو اگر گھلایا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف موم کے القنیہ - گھی مین چوہا
مر گیا اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے گرد سے حلقہ دار کر کول کر کے پھینکدیا جاوے باقی پاک ہے کھایا جاوے اور اگر گھی پتلا بہنے والا
ہو تو کھایا نہ جاوے ولیکن دوسرے طور سے اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ مین روشن کرنا اور کھال کی دباغت مین صرف
کرنا - الخلاصہ - اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کر کول کر گڑھا کرنے سے پاک ہو گیا - رہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی
تو وہ چیز نجس ہوئی - م - جب اس نجس گھی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ نچوڑنے سے نچڑتی ہو تو دھو کر
نچوڑی جاوے تین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر نچڑتی نہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک تین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیجاوے
البدائع - اگر گھی مین سے بہا پھر وہ فیوقت ملگیا تو پتلا ہے ورنہ گاڑھا ہے آگے اسکے الغرائب - **المسئلۃ وقدر الدرہم وما دونہ من النجس المغلظ کالدم**
والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجز - اور قدر درہم کے مغلظ نجس سے
مانند خون سے و پیشاب و خمر و مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اسکے ساتھ نماز جائز ہے اور اگر زیادہ ہو تو نہین جائز ہے
ف - اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق مین چند امور ضروری ہین - اول قدر درہم اسکو امام مصنف رح نے خود شرح مین ذکر کیا - دوم
خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد - سوم جواز نماز سے کیا مراد ہے - واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہے خواہ آدمی کا ہو

یا کسی حیوان کا ہو اور اس سے بارہ خون مستثنیٰ ہیں۔ خون شہید و لحم جزور ورگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد ذبح کے امام مصنف رح نے انہیں کلام کیا و خون غیر سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و مچھر و کھٹمل کا خون ہے تعلیل آگے آویگی۔ البول۔ پیشاب آدمی کا مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہے جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے چنانچہ مسئلہ گذرا اور سوائے چوہے کی موت کے کہ اس سے احتراز دشوار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اشباہ میں ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے برتنوں کے اور چیزوں میں عفو ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہیے۔ امر سوم کہ نماز جائز ہے۔ مراد یہ کہ فرضیت ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہ ہوگی ورنہ اسقدر کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہے اور اسکا دھونا واجب ہے اور جبکہ زیادہ درم سے ہو تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین و اہل فتاویٰ نے تصریح کی ہے۔ **وقال زفر والشافعی قلیل النجاسۃ وکثیرہا سواء۔** اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکساں ہے۔ **لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل۔** کیونکہ نص جس نے پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہے اسنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ ف۔ بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ دعویٰ ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ مغلظہ ہو یا مخففہ ہو سب سے تطہیر واجب ہے۔ **ولنا ان القلیل لا یمکن التحرز عنہ فیجعل عفوا۔** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو عفو قرار دیجائیگی۔ ف۔ یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں اور یہ مراد نہیں کہ داخل ہے مگر بفرورت نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو فضل کے ساتھ بقدر امکان مکلف کیا ہے اور یہاں قلیل سے احتراز کرنا امکان سے خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہیں ہے۔ **وقدرناہ بقدر الدرہم اخذا عن موضع الاستنجاء۔** اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک درم سے مقدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر۔ ف۔ یعنی موضع استنجاء بالاجماع عفو ہے تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کر کے ایک درم عفو کی تقدیر بیان کی۔ مع۔ اور کلام نہیں ہو سکتا کہ مکھی کے پنجال برابر ریزے نجاست کے جو لگا ہو سے نظر نہیں آتے ہیں اگرچہ دوربین سے بہت نظر آویں وہ بالاجماع عفو ہیں تو نص تطہیر لامحالہ مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آویں مخصوص ہیں کہ انکا پاک کرنا واجب نہیں ہے تو جب آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب روا ہے کہ قدر درم تک خاص کیجاوے بذریعہ اس نص کے جو ڈھیلوں و پتھروں سے استنجاء کرنے کی جواز میں ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک درم ہے اور حال یہ ہے کہ ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہیں ہوتا ہے حتی کہ اگر قلیل پانی میں داخل ہو تو اسکو نجس کریگا یا اسپر اجماع دلالت کرتا ہے۔ مف۔ **ثم یروی اعتبار الدرہم من حیث المساحۃ وہو قدر عرض الکف فی الصحیح۔** پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ مساحت یعنی مساحت ایک درم ہو اور وہ صحیح قول میں بقدر عرض ہتیلی کے ہے۔ ف۔ یعنی انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہراؤ۔ اور بعض نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ از راہ مساحت کے دوسرا قول نہیں ہے۔ **ویروی من حیث الوزن وہو الدرہم الکبیر المثقال وہو ما یبلغ وزنہ مثقالا۔** اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ وزن کے اور وہ درم کبیر مثقال ہے اور یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال پہونچے۔ ف۔ مثقال ۲۰ قیراط۔ **وقیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق والثانیۃ فی الکثیفۃ۔** اور ان دونوں روایتوں میں توفیق یوں دی گئی کہ دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور براہ مساحت تو رقیق نجاست میں ہے اور براہ وزن گاڑھی نجاست میں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر آدمی کا پیشاب مثلاً ہو تو بقدر درم مساحت یعنی ہتیلی کے قعر کے عفو اور اس سے زیادہ نہیں جائز ہے اور اگر گوہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہیں جائز ہے۔ یہ توفیق فقیہ ابو جعفر رح نے دی ہے اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ ع۔ اور اسی کو تبیین و کافی و اکثر

فتاویٰ میں لیا ہے - بدائع میں اسی کو مختار مشائخ اور دار النہر کہا اور زیلعی وزاہدی نے صحیح کہا ط - اسی پر تنویر میں جزم کیا - وانما
کانت نجاسۃ ہذہ الاشیاء مغلظۃ لانہا ثبتت بدلیل مقطوع بہ - اور ان چیزوں یعنی خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست
اسی وجہ سے مغلظہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہے - ف - عینی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارض
دوسری نص نہیں ہے - خبازیہ میں ہے کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہاں نہوں جنسے تخفیف آجاتی ہے یعنی ایک کے حق میں دو
متعارض نص جمع نہوں ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہے اور اسوقت کے مجتہدین اسکے بارہ میں مختلف
نہوں اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حرج پیش آوے - میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اسطرح نجس ثابت ہو کہ
جو نص اسکے حق میں ہے وہ بلا معارضہ ہے اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہیں اور اسکے اجتناب کرنے میں حرج بھی نہیں ہے باوجود اسکے
بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہے کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر
نہیں ہے تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام وصاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ نجاست کا مغلظہ ہونا امام رح کے
نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہے جسکے معارضہ میں دوسری نص نسبت طہارت نہو اور مخالفہ ہونا ایسے طور کہ دو نص باہم متعارض
موجود ہوں اور صاحبین کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے حق میں جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی
نجاست میں جسمیں اختلاف ہوا - اور فائدہ کا ظہور ایسی نجاستوں میں جیسے گوبر کیونکہ امام رح کے نزدیک یہ نجاست مغلظہ ہے بدلیل
حدیث ابن مسعود رض جو لیلۃ الجن کے قصہ میں وارد ہے خلاصہ یہ کہ استنجا کے لیے دو پتھر اور ایک گوبر لایا تو گوبر کو پھینکدیا یہ کہکر
کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہے اور دوسری نص اسکے معارض نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک گوبر مخففہ ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک
پاک ہے - پھر امام مصنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا - ازانجملہ خون مسفوح کہ حرام منصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی بلاخلاف
ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ کھانے کی حرمت پر اجماع مسلم ولیکن نجاست مغلظہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہیں اور نواقض وضوء
میں بحث شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گذر چکی ہے فارجع الیہ - ازانجملہ بول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین
مغلظہ نجس ہے اور ابن المنذر رح نے حنفیہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا - رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہیں کھاتا اسکے پیشاب نجس مغلظہ ہونے
میں بھی جمیع اہل علم متفق ہیں سوائے داؤد ظاہری کے اور اسکا اختلاف معتبر نہیں ہے مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے اور
اوزاعی رح نے کہا کہ اسکے پیشاب میں مضائقہ نہیں جبتک نہ کھاوے اور یہی عبد اللہ بن وہب کا قول ہے اور رہا ایسے جانور
کا پیشاب جو نہیں کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی و مالک و تمام فقہاء کے نزدیک نجس مغلظہ ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ تفصیل یہ ہے
کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہیں کھایا جاتا ہے بخلاف اسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جاوے جیسے گھوڑا - اسی وجہ سے امام مصنف رح
نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہے - ازانجملہ خمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسکے نجس ہونے پر اتفاق
ہے تو اسکی نجاست مغلظہ ہے - مع - پھر سوائے خمر کے دیگر اقسام شراب میں مختلف روایات ہیں بعض میں مغلظہ مثل خمر کے
اور بعض میں مخففہ اور بعض میں طہارت ہے اور بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح
دی ہے - وان کانت مخففۃ کبول ما یؤکل لحمہ جازت الصلوۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب - اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے
پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے تو اسکے ساتھ نماز جائز ہے یہانتک کہ چوتھائی کپڑے تک پہونچے - ف - واضح ہو کہ جسکا
گوشت کھایا جاتا ہے اس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہے اگرچہ کراہت کی
راہ سے گھوڑے کو ذبح کرنا اور جہاد کا عمدہ ذریعہ کھونا مکروہ ہے - بالجملہ مخففہ نجاست کم چہارم کپڑے سے عفو ہے - یہ روی ذلک عن
ابی حنیفۃ رح لان التقدیر فیہ بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام - ایسا ہی امام ابو حنیفہ رح سے
روایت کیا جاتا ہے یعنی مطلقاً چہارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ میں تقدیر زکثیر فاحش کی ہے یعنی بہت فاحش ہوئی ہو تو نہیں

جائز ہے اور چہارم کا اندازہ بعضے احکام میں کل کے ساتھ لحق ہوتا ہے۔ ف۔ جیسے چہارم سر کا مسح بمنزلہ کل کے ہے۔ تو چہارم کپڑا گویا کل کپڑا
و کثیر فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چہارم اور تمام کپڑے کا چہارم ہے اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ احسن ہے اور حلبی رح نے
شرح المنیہ میں اسی کو مختار کہا اور نہر الفائق میں اسی کو ترجیح دی۔ ر۔ **وعنہ ربع ادنی ثوب یجوز فیہ الصلوٰۃ کالمیزر۔** اور امام
ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ کمتر کپڑا جسمیں نماز جائز ہو جاوے اُسکا چہارم مقدر ہے جیسے میزر۔ ف۔ تہبند اور اسمیں احتیاط ہے اور
ابوبکر الرازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہبند کا چہارم نجس مخففہ سے آلودہ ہو تو نماز نہیں جائز ہے۔ **وقیل ربع الموضع الذی اصابہ
کالذیل والدخریص۔** اور کہا گیا کہ چہارم اس جگہ کا مراد ہے جہاں نجاست لگی جیسے دامن و کلی۔ ف۔ پس اگر دامن کا چہارم
نجس ہوا نجاست مخففہ تو نماز جائز نہیں ہے۔ محیط و تحفہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ ح۔ بدائع و مجتبی و سراج میں اسی کو صحیح کہا اور حقائق
میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے البحر۔ فتوی کا لفظ ارجح و مختار پر مقدم ہے ح ش۔ **وعن ابی یوسف رح شبر فی شبر۔** اور امام ابو یوسف رح
سے مروی ہے کہ ایک بالشت طول و ایک بالشت عرض ہے۔ ف۔ اسقدر اگر نجاست مخففہ لگ جاوے تو روا نہیں اور اس سے
کم روا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جس قول پر فتوی ہے یعنی جس جگہ نجاست لگے اُسی ٹکڑے کا چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن و کلی تو اس قول
پر مقدار مختلف ہوگی و علی ہذا چولی و گریبان وغیرہ میں اختلاف فاحش ہوگا فافہم۔ **وانما کان ہذا مخففا عند ابی حنیفۃ و
ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ او لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین۔** اور ماکول اللحم کا پیشاب
اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست مخففہ ٹھہرا کہ اُسکے نجس ہونے میں اختلاف مجتہدین ہے یا اُسکے حق
میں دو نص باہم متعارض ہیں بربنا دونوں اصل مختلف کے۔ ع ف۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک تو اختلاف مجتہدین سے
تخفیف ہے اور امام رح کے نزدیک تعارض نصین ہے یعنی حدیث عرنیین تو اونٹ کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث
استنزہوا من البول۔ دلالت کرتی ہے کہ اُنکا پیشاب بھی نجس ہے۔ مسئلہ۔ جب نجاست غلیظہ و نجاست خفیفہ جمع ہوں تو خفیفہ کو بھی
غلیظہ کے تابع کر دینگے احتیاطاً۔ کذا فی الظہیریہ والتنویر۔ حتی کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو و خفیفہ سے ملکر درم یا زائد ہو تو ملایا جائیگا
م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ نجس مغلظہ ہے جیسے گوہ و پیشاب و منی و مذی و ودی و پیپ
و کچ لہو و منہ بھر قے۔ البحر۔ و خون حیض و نفاس و استحاضہ السراج و پیشاب طفل صغیر و صغیرہ خواہ طعام کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں
الاختیار۔ شراب و خون مسفوح و مردار و غیر ماکول اللحم کا پیشاب و لید و گناسے کا گوبر و کتے کا گوہ و مرغی و بط و اوز کی بیٹ نجس مغلظہ
ہیں۔ قاضیخان۔ درندوں و بلی و چوہے کا گوہ السراج۔ اور بلی و چوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگجاوے و قدر درم سے زائد ہو تو فاسد
کریگا یہی ظاہر ہے قاضیخان والخلاصہ۔ اوپر گذرا کہ فتوی اُسکے خلاف ہے۔ م۔ سانپ کی بیٹ و پیشاب مغلظہ نجس ہیں اور جونک کا
گوہ بھی۔ التاتارخانیہ۔ چیچڑی و وزغہ کا خون جب سائل ہو نجس ہے الظہیریہ۔ حتی کہ اگر قدر درم سے زائد کپڑے کو لگ جاوے تو مانع جواز
نماز ہے المحیط۔ ماکول اللحم جانور و گھوڑے کا پیشاب اور پرند غیر ماکول اللحم کی بیچال نجس مخففہ ہے الکنز۔ اور ہر چیز کا مرارہ اُسکے پیشاب کے مانند
ہیں الظہیریہ۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہیں تو اُسکی خفت سوا پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی الکافی۔ حتی کہ اگر کنوئیں
میں نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا پڑیگا۔ پھر جو خون نجس نہیں اُنکا بیان۔ م۔ خون شہید جب تک اُسپر ہے پاک اور جب اُس سے
جدا ہو نجس ہوا۔ الظہیریہ۔ ذبح کیے ہوے جانور کی رگوں میں جو خون رہا وہ کپڑے کو خراب نہیں کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضیخان۔
یوں ہی جو اُسکے گوشت میں رہا کیونکہ مسفوح نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل میں سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہے
المنیہ۔ کلیجہ و تلی کا خون نجس نہیں ہے خزانۃ الفتاوی۔ پسو و مچھر و جوں و کھٹمل کا خون پاک ہے اگرچہ کثیر ہو۔ السراج۔ اور مچھلی و جو پانی
کے جینے والے جانور ہیں طرفین کے نزدیک اُنکا خون کپڑے کو خراب نہیں کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کھال نجس ہے اگرچہ ذبح کیا ہو
ہو۔ الظہیریہ۔ سانپ کی کینچلی صحیح یہ کہ پاک ہے۔ الخلاصہ۔ سوتے آدمی کا لعاب خواہ پیٹ سے آوے یا سر سے اُترے طرفین رح کے

نزدیک پاک ہے اسی پر فتوی ہے اور مردے کے منہ سے جو لعاب بہے کہا گیا کہ نجس ہے۔ السراج۔ ریشم کے کیڑون کا پانی و انکی ذات و انکی
بیٹ پاک ہے۔ القنیہ۔ جو پرند کھائے جاتے ہین مانند کبوتر و گرگریا کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہے۔ السراج۔ صحیح یہ کہ خرمادہ کا دودھ پاک
ہے التبیین والقنیہ یہی اصح ہے۔ الہدایہ۔ مگر کھایا نہ جائیگا۔ النہایہ والخلاصہ۔ ٹوکری گیہون مین ایک مینگنی چوہے کی گری پھر وہ پیس
ڈالی گئی حالانکہ انھین مین مینگنی تھی یا ایک مشکی تیل مین گرے تو آٹا یا تیل خراب نہوگا جب تک انکا مزہ متغیر نہو۔ فقیہ ابو اللیث
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ مسائل ابو حفص مین ہے کہ چوہے کی مینگنی گری سرکہ یا رب مین تو اسکو خراب نہ کریگی۔ المحیط۔ رب نچوڑا ہوا آب
گاڑھا کر دیا جاوے خواہ انگور کا ہو یا سیب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو نجس تیل ایک درم سے کم لگا پھر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہوگیا
تو بعض نے کہا کہ نماز جائز ہونے سے مانع ہے اور اسی کو اکثرون نے لیا ہے۔ السراج۔ اور یہی لیا جاوے۔ القنیہ۔ نجاست کی مقدار مین
اعتبار نماز پڑھنے کے وقت کا ہے نہ نجاست لگنے کے وقت کا بقول اکثر۔ النہر۔ د۔ جو نجاست مغلظہ کہ کنوئین مین گر کر اسکی تہ کی مٹی مین مل کر
مٹی ہوگئی تو نجس نہ رہی کیونکہ ذات منقلب ہوگئی اسی پر فتوی دیا جاوے۔ د۔ اگر نجس کپڑے تر کو پاک کپڑے خشک مین لپیٹا پس
اسکی نمی پاک کپڑے مین ظاہر ہوئی ولیکن اسقدر تری نہوئی کہ اگر نچوڑین تو اس سے کچھ بہے یا ٹپکے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا۔
یونہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت مین خشک نجس کپڑے یا خشک زمین نجس پر بچھایا اور اس نجاست نے کپڑے مین اثر
کیا لیکن ایسی تری نہوئی کہ نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر نمی کی جگہ ظاہر ہوتی ہے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا الخلاصہ۔ بعض اسکو
وقایہ مین لیا ہے۔ م۔ اگر اپنے بھیگے پانون کو نجس زمین یا نجس بچھونے پر رکھا تو وہ نجس نہوگا اور اگر خشک پانون کو نجس بھیگے بچھونے
پر رکھا اگر پانون تر ہوگیا تو نجس ہوگیا اور نمی کا اعتبار نہین ہے اور یہی مختار ہے السراج عن الخلاصہ وغیرہا۔ اگر گارے مین گوبر ڈالا
اس سے چھت پر کہگل لگائی وہ خشک ہوگئی پھر اسپر بھیگا رومال وغیرہ رکھا تو وہ نجس نہوگا۔ خشک گوبر یا نجس مٹی کو اگر ہوا نے
اڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اسمین نجاست کا اثر ظاہر نہو وہ نجس نہوگا۔ قاضی خان۔ ہوا اگر ناپاک چیزون گوہ گوبر کو اڑا لاوے
اور بھیگے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی بو پائی جاوے تو وہ نجس ہوگیا۔ اور نجاست کے بخارات اگر کر جو کپڑون کو لگتے ہین اس سے
کپڑا نجس نہین ہوتا اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور مندیل سے نہ پونچھا کہ اسکے پانی نکلی تو عامہ علماء کے نزدیک
اسکا گرد نجس نہوگا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اسکا پائجامہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اسکے پانی نکلی تو یہی حکم ہے۔
الخلاصہ۔ اسی طرح جاڑون مین مربط مین داخل ہوا یعنی جہان لید کا الاؤ لگا ہے اور اسکا بدن بھیگا ہے یا کوئی بھیگا کپڑا لیگیا جو
اسکی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ سوکھنے پر اسکا اثر مانند زردی وغیرہ کے بھیگی ازار و پائجامہ وغیرہ مین ظاہر ہو
الذخیرہ۔ اگر بچھونے پر منی لگ گئی اور خشک ہوگئی اسپر سویا اور پسینا آیا اس سے بچھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اسکے بدن مین ظاہر
نہوا تو نجس نہوا اور اگر بچھونا تر ہوکر اسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن نجس ہوگیا۔ قاضیخان۔ گدھے نے پانی مین
پیشاب کیا یا اسمین گوہ پھینکا اس سے چھینٹین اڑ کر کپڑے کو پہونچین اگر اسمین اثر ظاہر ہوا تو نجس ہوا ورنہ نہین یہی مختار ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہرا ہو۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ پائخانہ کی کھیان کپڑے پر بیٹھین تو اسکو خراب نہ کرینگی تاوقتیکہ بہت غالب
ہون۔ قاضیخان۔ کیچڑ مین چلا اور بے پانون دھوئے نماز پڑھے تو جائز ہے اگر اسمین نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاطاً دھولے یہ ہے
عن الفتاوی عن الحسامیہ۔ نجس بھوسا اگر گارہ مین ڈالا گیا پس اگر بھوسا بعینہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو نجس ہے بشرطیکہ بہت ہو
ورنہ نہین۔ قاضیخان۔ اور اگر خشک ہوا تو اسکی طہارت کا حکم ہوا۔ المحیط۔ کتے نے اگر آدمی کے عضو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جب تک
اسمین تری ظاہر نہو نجس نہوگا خواہ کتا غصہ مین ایسا کرے یا کھیل مین۔ المنیۃ۔ اور صغیریہ مین کہا کہ یہی مختار ہے۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ مسجد کے
بوریہ پر کتا کھڑا ہوا اگر خشک ہو تو نجس نہ ہوا اور اگر بھیگا ہوا اور اثر بوریہ مین ظاہر نہوا تو بھی نجس نہین۔ قاضیخان۔ ہاتھی کی
ہڈی پاک ہے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ ہاتھی کا لعاب نجس ہے جیسے لعاب چیتے وغیرہ کا۔ اگر ہاتھی نے سونڈ سے کسی کپڑے کو لگایا وہ نجس

ہو اقاضیخان - کتے کے پاؤن کا حکم بنایا تو مضائقہ نہین ہی الخلاصہ - واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام رح نے قول المہ رح ولو اصاب الثوب قدر الدرہم الخ - مین لکھا کہ حاصل اس مسئلہ مین افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست جبتک فاحش نہو مانع نماز نہین اور بیان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا - پھر نجاست غلیظہ مین معتبر وہ وقت کہ نجاست لگے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغینانی رح و ایک جماعت کا مختار یہ کہ مانع نہین اور دوسرون کا مختار یہ کہ مانع ہی حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے نماز پڑھے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہین جائز ہی - پھر اگر ایک ہی کپڑا ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اسکا اعتبار نہین ہی کیونکہ وہی دونون طرف ایک ہی - برخلاف اسکے جب دوہرا ہو تو ایسا ہو گا و علی ہذا اگر درم کے دونون رخ نجس ہوئے تو نماز نہین جائز ہی - پھر مانع نماز وہی نجاست ہی جو مصلی کی طرف منسوب ہو حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے و بدن نجس ہین مصلی کی گود مین بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کبوتر اسپر بیٹھ گیا تو نماز جائز ہی برخلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جو اپنے بل کا نہین ہی تو اسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہو گی اور نماز جائز نہو گی یعنی جبکہ درم سے زائد ہو - پھر قدر درم کے ساتھ نماز جائز ہی مگر مکروہ ہی حتی کہ کہا گیا کہ اگر وقت جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت جاتے رہنے کا خوف نہو تو اگر نماز مین نجاست پر واقف ہو تو اسکو توڑ دے - رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک معتبر اختلاف علما ہی حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رح کے نزدیک تعارض النصین سے خفیفہ ہی و برین تقدیر خون و خمر و مرغی بط و اوز کی بیخال اور آدمی و غیر ماکول اللحم کا پیشاب سوائے گھوڑے کے - اور قے یہ سب بالاتفاق مغلظہ ہین کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ نہین ہی اور خون سے وہ مستثنیٰ ہی جو رگون مین باقی رہا بعد ذبح کے - اور اسی کے حکم مین لحم مہزول ہی جب کاٹا جاوے تو اسمین جو خون ہی وہ نجس نہین اور یون ہی کلیجہ مین جو خود کلیجہ کا خون ہو - کذا قیل - مگر امام مصنف رح نے تجنیس مین فرمایا کہ اسمین نظر ہی اسوجہ سے کہ اگر وہ خون نہو تو کچھ شک نہین کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہی اور نجس کی مجاورت سے چیز نجس ہو جاتی ہی اور امام ابو یوسف رح سے باقی کے حق مین روایت کہ وہ کھانے مین عفو ہی نہ کپڑے مین - قال المترجم - دلیل تو یہی قوی ہی جو امام مصنف رح نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق مین باقی ہی وہی دم مسفوح کا بقیہ ہی اور اگر نہو تو اسمین کچھ شک نہین کہ وہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہی ہان یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید حرج و مشقت ہی لیکن اگر یہ صحیح ہو جاوے تو عذر کافی ہو گا - واللہ تعالی اعلم - اور مستثنیٰ خون سے شہید کا خون ہی جب تک شہید پر ہو حتی کہ اگر نماز مین شہید کو خون آلودہ لادے ہو تو صحیح ہی برخلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہوا اور اسکو غسل نہین دیا گیا یا کافر ہی اگرچہ اسکو غسل دیا گیا کیونکہ وہ غسل سے پاک نہوا بخلاف مسلم کے کہ وہ بعد غسل کے پاک ہو گیا - اور مشک بھی مستثنیٰ ہی یعنی اگرچہ وہ ہرن کا خون ہی - فقہا رح نے کہا کہ مشک کا کھانا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہی باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہی اور مین نے اسکی کوئی تعلیل دیکھی نہین لیکن بعض مغربی دوستون سے مین نے زباد کے حق مین گفتگو کی اور مین نے کہا کہ یون کہا جاتا ہی کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہی جسکا کھانا حرام ہی تو اس دوست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت مستحیل بصلاح کر دے جیسے خوشبو تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہی جیسے مشک قال المترجم خلاصہ تعلیل دربارہ مشک ذرباد کے یہ کہ وہ اگرچہ نجس الاصل تھا مگر مستحیل ہو گیا اور اس صورت مین شاید کہ اختلاف جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے خمر کا استحالہ سرکہ کی طرف اجماعاً جائز ہی اور یہی صواب ہی کیونکہ یہ استحالہ مشک وغیرہ کا بمنزلہ خون کے گوشت ہو جانے کے ہی و علی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم مین ہین - م - پھر پسو و مچھر و مچھلی کا خون کچھ نہین ہی یعنی اسکو استثنا نہین کہنا چاہیے کہ یہ درحقیقت خون نہین ہی - رہی قے تو منہ بھر نجس غلیظہ ہی اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہی اور یہی مختار رکھا گیا ہی - اور طفل نے دودھ پیکر قے کر دی اور ماں کے کپڑون کو لگی اگر منہ بھر ہو یا زیادہ تو حسن رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جبتک وہ کثیر فاحش نہو مانع نماز نہین کیونکہ اسمین ہر وجہ سے تغیر نہین ہوا یہی ابو جعفر کی غریب الروایہ مین مذکور ہی اور یہی صحیح ہی اور امام مصنف رح

نے تجنیس میں بھی اسی کی تصحیح کی ہو اور ہم نے تو اقض وضو میں مجتبیٰ وغیرہ سے نقل کیا جو اس قول کی طہارت کو مقتضی ہو یعنی بالکل پاک ہی
ہو اگرچہ کثیر فاحش ہو یا نہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہیں تو اسکے معنی یہ ہیں کہ ثابت الیسی دلیل سے جسپر
عمل قطعی واجب ہو کیونکہ فروع احکام میں دلیل ظنی پر عمل کرنا قطعی واجب ہو۔ قال المترجم فعلی ہذا فرق غلیظہ وخفیفہ میں مشکل ہوگا لہذا
شیخ رح نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گوبر و لید میں پیدا ہوگا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ م۔ پھر
امام محمد رح نے آخر میں لید گوبر کی نجاست خفیفہ سے بھی رجوع کیا جبکہ رے میں ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ گئے اور رستون و بازارون و
سراے کو گوبر سے بھرا پایا اور لوگون کو عموماً مبتلا دیکھا۔ قال المترجم۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو فقہا اکثر کہا کرتے ہیں کہ ابتلا دیکھکر حکم جواز دیدیا
تو کیا شرع میں مجتہد کو ایسی راے کا اختیار ہو تو جواب یہ کہ یہ تساہل ہو اور تحقیق اسمیں یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا
پس اجتناب واجب ہو لیکن بشرط امکان عمل ہو حتی کہ حرج ومشقت دفع ہو یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی
صورت سے مبتلا پایا کہ حرج نہو تو گوبر و لید کی جب یہ کثرت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست نہیں رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حرج ومشقت
شدید لازم آوے اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست ہی نہیں رکھا ہو پس مجتہد کو شرعی دلیل قوی ہاتھ آئی
تو اسنے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اسکو نجس نہیں رکھا ہو اور ہرگز یہ مراد نہیں کہ مجتہد کی راے کو اختیار ہو۔ وعلی ہذا گوبر کے کنڈے
جائز ہیں اور مسلمان مجوسیون کے حق میں گاے بھینسون کا موت دگوبر وغیرہ نجس نہیں ہو اسی پر فتوی دیا جاوے۔ م۔ اسی قول پر
مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا کیونکہ راہ میں آدمی وجانور چوپایہ سب چلنے میں برخلاف ایسے شہر کے جہان آدمیون کی راہ الگ
وجانورون کی الگ ہو۔ مف۔ در مختار میں ایک ضابطہ پرندکی بیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اسکی
بیٹ نجاست غلیظہ ہو جیسے مرغی وبالو بط اور جو ہوا میں بیٹ کرتا ہو اگر وہ ماکول اللحم ہو تو اسکی بیٹ پاک ہو ورنہ نجاست خفیفہ ہو اور سواے
پرندون کے ہر حیوان کا لید وگوبر امام رح کے نزدیک غلیظہ وصاحبین کے نزدیک خفیفہ ہو اور شرنبلالیہ میں ہو کہ صاحبین کا قول اظہر
ہو اور امام محمد رح نے آخر اسکو پاک کہا وہی قول مالک رح کا ہو اور ماکول اللحم جانورون کا پیشاب اور انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہو
نجاست مخففہ وامام محمد کے نزدیک پاک ہو اور غیر ماکول اللحم پرندون کی بیٹ خواہ شکاری ہون یا نہون نجاست مخففہ ہو اور کہا گیا کہ
پاک ہو اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہو اور گدھے وخچر کا لعاب علی المذہب پاک ہو۔ لمسئلہ۔ واذا اصاب الثوب من الروث او من
اخثاء البقر اکثر من قدر الدرہم لم یجز الصلوٰۃ فیہ عند ابی حنیفۃ۔ اور جب کپڑے کو بیدپا کا سے کے گوبر سے قدر درم سے زیادہ
لگا تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز نہیں جائز ہو۔ ف۔ کیونکہ امام رح کی اصل کہ نص بلا تعارض ہو موجود ہو۔ لان
النص الوارد فی نجاستہ وہو ما روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ وقال ہذا رجس او رکس لم یعارضہ غیرہ۔ کیونکہ
لید کی نجاست میں جو نص وارد ہو اور یہ وہ ہو جو مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکدیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید کی
ہو اس نص کا دوسرا معارض نہیں ہو۔ ف۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہو اور استنجا کے دو پتھر اور ایک روثہ میں سے روثہ کو پھینکدیا
اور یہ فرمایا تھا پس اس سے رجس ہونا ثبوت ہوا اور دوسری نص نہیں جس سے پاک ہونا ثبوت ہو۔ و لہذا اثبتت التغلیظ عندہ
والتخفیف بالتعارض۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رح کے نزدیک مغلظہ ہونا ثبوت ہوتا ہو اور مخففہ کا ثبوت تعارض ہوتا ہو
ف۔ یہ امام کی اصل ہو۔ اگر کہا جاوے کہ نصوص میں تعارض کیونکر ہوا جواب یہ کہ حقیقت میں تعارض نہیں ہو ولیکن ہمکو روایت
اسطرح پہونچی کہ ظاہر میں تعارض معلوم ہوتا ہو۔ وقالا یجزیہ حتی یفحش۔ اور صاحبین نے کہا کہ لید گوبر کے ساتھ جائز ہو یہانتک
کہ فاحش ہو جاوے۔ ف۔ یعنی نجاست اسکی مخففہ ہو۔ لان للاجتہاد فیہ مساغاً وبہذا تثبت التخفیف عندہما۔ کیونکہ
اسمیں اجتہاد کو گنجایش ہوئی ہو اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخفیف ثبوت ہو جاتی ہو۔ ف۔ یہ تو صاحبین کے واسطے اصل
خاص ہو۔ ولان فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بہا وہی مؤثرۃ فی التخفیف۔ اور اسوجہ سے کہ اسمیں ضرورت متحقق ہو کیونکہ

ہاہین اس سے بھر جاتی ہین اور یہ بات تخفیف مین مؤثر ہی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق عموم بلوی مورث تخفیف ہی تو لید گوبر مین بھی تخفیف پیدا کریگا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفہ۔ برخلاف گدھے کے پیشاب کے کہ اسکو زمین چوس لیتی ہی
ف۔ اگر کہا جاوے کہ عموم بلوے وضرورت سے تو نجاست ساقط ہوجاتی ہی جیسے بلی کا جھوٹا۔ جواب یہ کہ ہان لیکن بلی کی ہر دم ابتلا کی وجہ سے اسکی ضرورت سے لید وگوبر مین کم ضرورت ہی لہذا صرف تخفیف لازم آئی کما فی مبسوط شیخ الاسلام النہایہ مین کہتا ہون کہ گھوسی کو ہر وقت ہی بلی سے زیادہ ضرورت ہی فافہم۔ قلنا الضرورۃ فی النعال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی تطہر بالمسح فتکتفی مؤنتہا۔ ہم کہتے ہین کہ ضرورت مسلم ہی لیکن یہ ضرورت جوتیون کے حق مین موثر ہی اور اسنے ایک مرتبہ تو تاثیر کرکے تخفیف کردی حتی کہ جوتی رگڑ دینے سے پاک ہوجاتی ہی پس ضرورت کی مؤنت مین کفایت کریگی۔ ف۔ الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست مین تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جسمین حرج تھا اسکی تطہیر مین تخفیف ہو تو یہان نجاست تو اپنے حال پر رہی ولیکن جوتی کی تطہیر مین تخفیف کردی تو یہی اسکی محنت دور کرنے مین کافی ہی۔ یہ کہا جاسکتا ہی کہ ضرورت خالی جوتی کے حق مین منحصر نہین ہوسکتی ہی خصوص گھوسیون کے حق مین تو ظاہر ہی بلکہ بعضے ملکون مثل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہی وعلی ہذا بلی کے جھوٹے سے کم اسکی ضرورت نہین ظاہر ہی لہذا شر نبلالیہ مین کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہی۔ کما فی الدر۔ بلکہ امام محمد رح نے آخر مین ابتلاے عام دیکھکر اسکو پاک جاننا جیسا کہ امام مالک رح کا قول ہی۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گاے بھینس دبکری ددودہ کے جانورون وگھوڑے مین ہی وقال زفر رح۔ ولا فرق بین ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم۔ اور کچھ فرق نہین درمیان ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی جیسے غیر ماکول اللحم کا لید وگوبر وغیرہ نجس ہی اسی طرح جنکا گوشت کھایا جاوے انکا بھی نجس ہی ولیکن ہمارے یہان ضرورت کی راہ سے فرق ہی جیسا کہ کہا گیا۔ وزفر رح فرق بینہما فوافق اباحنیفۃ فی غیر ماکول اللحم ووافقہما فی ماکول اللحم۔ اور زفر رح نے دونون قسم مین از راہ حکم کے فرق کیا پس غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو بموافقت امام رح کے نجس غلیظہ کہا اور ماکول اللحم کی لید وگوبر وغیرہ کو بموافقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ وعن محمد رح انہ لما دخل الری۔ اور امام محمد رح سے حکایت ہی کہ جب ملک ری مین داخل ہوے یعنی ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ مین۔ ورای البلوی۔ اور لوگون کو عموماً اسمین مبتلا دیکھا۔ ف۔ کیونکہ راہین وگھرون کے صحن وسرائین لید وگوبر سے بھری تھین جیسے ہمارے ہندوستان مین اکثر جگہ یہی کیفیت ہی افتی ان الکثیر الفاحش لا یمنع ایضا۔ تو امام محمد رح نے فتوی دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع نماز نہین ہی۔ ف۔ اور اس قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ وقاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا۔ ف۔ جو راہین آدمی وجانورون کے مختلط آمد رفت سے گوبر ومٹی سے مخلوط ہوتی ہی پس کہا کہ وہ بھی چاہیے جسقدر لگے مانع نماز نہین ہی۔ وعند ذلک رجوعہ فی الخف یروی۔ اور اسی واقعہ کے وقت امام محمد رح کا خف کے مسئلہ مین رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہی۔ ف۔ پہلے کہتے تھے کہ رگڑنے سے پاک نہین ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ مین کہتا ہون کہ انکے نزدیک تو اس لید وگوبر سے تو نجس ہی نہین ہوا اس جہت سے الہداد رح نے سمجھا کہ اول مزہ کا فتوی دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتوی دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع نماز نہونے سے طہارت لازم نہین کیونکہ شاید نجس عفو ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہی اور معنی فتوی کے یہ ہوتے ہین کہ تکلیف بحرج نہونے سے معلوم ہوا کہ طہارت کے حکم مین یہ چیزین نجاست ہی نہین ٹھہری ہین کما مر مفصلا۔ م۔ المسئلۃ۔ وان اصابہ بول الفرس لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وعند محمد لا تمنع وان فحش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو اسکو نفسہ نہوگا یہانتک کہ فاحش ہوجاوے یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہی اور امام محمد کے نزدیک مانع نہین اگرچہ فاحش ہوجاوے۔ لان بول مایوکل لحمہ طاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رح کے نزدیک پاک ہی۔ ف۔ جیسا کہ اوپر بیان گذرا۔ مخفف نجاستہ عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہی ابو یوسف کے نزدیک۔ ولحمہ

ماکول عندہما۔ اور گھوڑے کا گوشت صاحبین کے نزدیک ماکول ہو۔ ف۔ اور جمہور علما کے نزدیک بھی ماکول ہو یعنی کھانا حلال ہو
پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہو اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہو تو چاہیے کسی قدر لگے مفسد و مانع نہیں اور
ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیفہ ہو تو جب تک فاحش ہو مانع نہیں ہو۔ واما عند ابی حنیفۃ رح فالتخفیف لتعارض الآثار
اور رہے امام ابو حنیفہ تو اُنکے نزدیک مخففہ ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہو۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ وجہ کیون نہین بیان کی کہ
گھوڑے کا گوشت امام رح کے نزدیک مکروہ ہو جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہین بلکہ براہ کرامت ہو مانند آدمی کے
اور یہ بالاجماع وہ پاک ہو جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہو۔ پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہین کہ اُسکا پیشاب پاک ہو
کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہو لہذا جو اصل امام رح کی بیان کی اسی پر یہان مدار رکھا کہ جب دو نص متعارض
ہون تو نجاست مین تخفیف آجاتی ہو اور یہان مراد تعارض سے حدیث استنزہوا من البول النح۔ اور حدیث عرنیین ہو جسمین
اونٹون کے پیشاب پینے کا عرینہ والون کو حکم دیا تھا پس حدیث استنزہوا من البول النح سے تو عموماً پیشاب سے پرہیز نکلتا ہو
خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہو یا کسی اور جانور کا ہو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث
عرنیین سے اونٹون کا پیشاب پاک نکلتا ہو تو ماکول اللحم کے پیشاب مین تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست مین
تخفیف ہو گئی ولیکن کلام یہان تعارض مین ہو کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونون نص اپنے ثبوت و دلالت وغیرہ جہات مین مساوی
ہون اور یہان بہت فرق ہو اسواسطے کہ حدیث عرنیین جسمین اونٹ کا پیشاب ان عرنیون کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح
ہو کہ جمیع صحاح الستہ مین موجود ہو اور اپنے معنی مین صریح محکم ہو۔ اور حدیث استنزہوا من البول کی اسناد مین بلکہ مرفوع کلام حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہونے مین کلام ہو اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہو پس براہ اسناد کے نہایت ادنیٰ درجہ ہو اور معنی مین بھی یہی کیفیت ہو کیونکہ
استنزہوا من البول النح محتمل ہو کہ البول سے معہود مراد ہو اور اصل الف لام مین بھی عہد ہو اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہو کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم دو قبرون کی طرف گذرے اور فرمایا کہ ان دونون پر عذاب ہوتا ہو اور کسی کبیرہ کی وجہ سے عذاب نہین کیے
جاتے پھر دونون کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق مین یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نزاہت نہ کرتا اور بعض روایت مین پیشاب
کرنے مین پردہ نہ کرتا تھا۔ اور نیز جائے غسل مین پیشاب نہ کرنے سے ممانعت دوسری حدیث مین مروی ہو پس بقرینہ مذکور محتمل ہو
کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام ہر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہو تو بھی
یہ عام قطعی نہین ہو کیونکہ چمگادڑ کا پیشاب اور چوہے کا و مانند اسکے جو بیان ہوئے ہین مخصوص ہین تو جب اس عام سے تخصیص
ہو گئی تو دلالت اسکی قطعی نہین رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہو کہ اونٹ و اسکی امثال ماکول اللحم اس سے
مخصوص کیے جاوین جیسا کہ اصول مین مصرح ہو اور غایۃ الجواب از جانب امام رح یہ ہو سکتا ہو کہ حق عمل مین صحیح بدرجہ اعلیٰ و حسن
درجہ کے دونون واجب العمل ہین تو اس جہت سے مساوی ہین اور دلالت اس عام کی قطعی ہو بدین جہت کہ چمگادڑ و چوہے وغیرہ
کا پیشاب امام رح کے نزدیک نجس ہو اور اسکی طہارت یا تو بوجہ ضرورت کے ہو جبکہ امام رح کا قول اُنکی طہارت مین ثبوت ہو کیونکہ
تجنیس مین ہو کہ بلی نے کنوین مین پیشاب کیا تو باتفاق الروایات سب اُلیچا جاوے اور یونہی کپڑے مین لگ گیا تو اُسکو خراب کریگا
کمافی الفتح۔ اور خلاصہ مین ہو کہ بلی نے برتن مین پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہو اور فقیہ ابو جعفر نے
کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہین انتہی۔ یہ مسائل دلیل ہین کہ امام رح کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہین۔ وعلی ہذا یہ تخصیص اہل مذہب
کے نزدیک ہو پس امام رح پر انکا وارد نہوگا فلیتامل فیہ م۔ المسئلہ۔ وان اصابہ خرء مالا یوکل لحمہ من الطیور اکثر من
قدر الدرہم اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد لایجوز۔ اور اگر کپڑے کو بیٹ ایسے
پرندکی لگے جو پرندون مین غیر ماکول اللحم ہین اور یہ بیٹ قدر درہم سے زائد ہو تو اس کپڑے مین امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک

نماز جائز ہی اور امام محمد رح کے نزدیک نہین جائز ہی۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ مجمع الانہر مین لکھا کہ جواز نماز اس کپڑے مین صرف امام رح کے نزدیک ہی کیونکہ جن پرندون کا گوشت نہین کھایا جاتا وہ بھی ہوا مین بیٹ کرتے ہین اور انکی بیٹ سے بچاؤ کرنا متعذر ہی اور صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر ہندوانی رح کی روایت پر وہ نجس مغلظہ ہی اور یہی صحیح ہی اور کرخی کی روایت پر شیخین رح کے نزدیک نجس مخففہ ہی اور امام محمد رح کے نزدیک نجس مغلظہ ہی اور شمس الائمہ سرخسی رح نے کہا کہ شیخین رح کے نزدیک پرند خواہ ماکول اللحم ہون یا غیر ماکول ہون دونون مین فرق نہین تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہی۔ عنایہ مین کہا کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونون روایتون مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہین یہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر مین ذکر کیا ہی۔ م۔ بالجملہ اصحاب مین اختلاف ہی۔ فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسۃ وقد قیل فی المقدار وہو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اسکی نجاست مین ہی اور کہا گیا کہ اختلاف مقدار مین ہی اور یہی اصح ہی۔ ع۔ یعنی مشائخ نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام چڑیون کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز ہونے مین اس بنا پر ہی کہ انکی بیٹ پاک ہی یا اس بنا پر کہ نجس تو ہی مگر مخففہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جواز نہوبس شیخ کرخی رح نے کہا کہ جواز نماز اس وجہ سے کہ ان چڑیون کی بیٹ شیخین رح کے نزدیک پاک ہی اور شیخ ابو جعفر ہندوانی رح نے کہا کہ اس وجہ سے کہ نجاست خفیفہ ہی۔ اور امام محمد رح کے قول پر مشائخ متفق ہین کہ وہ نجاست غلیظہ ہی۔ پھر ابو یوسف رح موافق روایت کرخی رح کے ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہین اور موافق روایت فقیہ ابو جعفر کے امام محمد رح کے ساتھ ہین اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہی کہ وہ دونون روایتون مین ابو حنیفہ کے ساتھ ہین حالانکہ ایسا نہین ہی۔ ف۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر مین ابو یوسف کو روایت نجاست در روایت طہارت دونون مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ رکھا ہی۔ پھر امام مصنف رح نے اسی کو اصح کہا کہ اختلاف مقدار مین ہی اور یہی جامع قاضیخان و محیط مین منصوص ہی کیونکہ یہ بیٹ پرند حرام کی ایسی چیز ہی کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بدبو وخرابی کی طرف مستحیل کر دیا ہی لیکن مبسوطین و محیط سرخسی مین اسکے خلاف مذکور ہی اور کہا کہ پرندون سے جو بیٹ نکلتی ہی وہ بدبو وخرابی کے ساتھ نہین ہی اور مسجدون سے کوئی پرند نکالا نہین جاتا ہی تو ہمنے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہی اور اسوجہ سے کہ جسکا گوشت کھایا جاوے اور جسکا نہ کھایا جاوے دونون کی بیخال مین کچھ فرق نہین ہی۔ مع۔ اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہی کہ تعلیل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہی اور دونون کی بیخال مین فرق نہونے کا جواب یہ ہی کہ دونون کے گوشت مین حلال وحرام کا فرق معلوم ہی اور معتبر اسمین طہارت ونجاست ہی پس دونون کی بیخال مین بھی فرق ہی حتی کہ حرام چڑیون کی بیخال نجس ہی۔ ہو یقول ان التخفیف للضرورۃ ولا ضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف۔ امام محمد رح کہتے ہین کہ نجاست تو بالاتفاق ٹھہری تو اب نجاست کا مخففہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہی اور یہان ضرورت نہین ہی کیونکہ آدمیون کے ساتھ مخالطت نہین تو تخفیف نہو گی۔ ولہما انہا تذرق من الہواء والتحامی عنہ متعذر فتحققت الضرورۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہی کہ یہ چڑیان ہوا سے بیخال کر دیتی ہین اور پرہیز اُنسے متعذر ہی تو ضرورت متحقق ہو گئی۔ ف۔ پھر یہ ضرورت نجاست کو ساقط کرنے والی نہو گی کیونکہ اختلاط نہین ہی تو اپنی حد تک رہیگی یعنی نجاست مین تخفیف ہو جائیگی اور اسی کو کرخی نے اختیار کیا چنانچہ کہا کہ پیشاب اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہی اور گھوڑے کا اور بیخال اُن چڑیون کی جو نہین کھائی جاتی ہین نجاست مخففہ ہی۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب مین ایک قول یہ کہ اُن چڑیون کی بیخال پاک ہی اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہی کما فی الدر۔ ولو وقع فی الاناء قیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر صون الاوانی عنہ۔ اور جب یہ بیخال برتن مین پڑے تو کہا گیا کہ اس کو خراب کریگی اور کہا گیا کہ نہین کیونکہ برتنون کو اس سے بچانا متعذر ہی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام محمد رح سے روایت ہی کہ بلی جسکی عادت ہی کہ لوگون کے بچھونون وکپڑون پر موت دیتی ہی وہ طاہر ہی۔ ف۔ اور اسی کو ابو نصر رح نے لیا ہی۔ ع۔ اور یہان حرام چڑیون کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہی جواب یہ کہ ان چڑیون کی بیٹ مین ضرورت نہین کیونکہ ایسا آدمی مشاہدہ ہوتا ہی جسکے یہ بیٹ لگی ہو اور بلی مین بھی ضرورت بوجہ مخالطت کے متحقق ہی ولیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکور کے واسطے

طہارت کا حکم جو امام محمد سے مروی ہوا ہی یہ بروایت صحیح ہو در تجنیس مین ہی کہ بلی نے اگر کنوین مین پیشاب کیا تو سب پانی اُنچا جاوے کیونکہ روایات متفق ہین کہ بلی کا پیشاب نجس ہی اور یونہی اگر کپڑے کو لگ جاوے تو اُسکو نجس کر دیگا - ولیکن یہان بلی سے وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگون کے اوپر پیشاب کرنے کی نہو ورنہ تجنیس مین خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی مین مشائخ کا اختلاف ہی اور خلاصہ مین ہی کہ بلی نے برتن مین یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اُسکو نجس کریگا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہی اور فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ برتن نجس ہوگا اور کپڑا نہین نجس ہوگا انتہی - قول ابو جعفر رح اچھا قول ہی کیونکہ برتنون کے ڈھکنے کی عادت جاری ہی - پھر ایک روایت مین چوہے کے پیشاب مین کچھ مضائقہ نہین ہی لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہی کہ وہ نجس ہی بوجہ ضرورت خفیف ہے بر خلاف اُسکی مینگنی کے اسلیے کہ گیہون مین یعنی اناج مین اُسکی ضرورت ہی چنانچہ اُنہون نے کہا کہ اگر گیہون مین مینگنی گر گئی اور اُنمین پس گئی تو آٹا کھانا جائز ہی جبتک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو و مزہ وغیرہ اُسمین ظاہر نہو - معف - فتوی اسی پر ہی جیسا کہ محیط سے گذرا - اور یونہی بلی و چوہے کے پیشاب مین جبکہ کپڑے کو قدر درم سے زائد لگے تو خلاصہ و قاضیخان مین کہا کہ اظہر روایت یہ کہ اُسکو نجس کر دیگا کما فی الفتح - تو اسی پر فتوی ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سوائے پانی کے برتن کے اور چیزون مین عفو ہی اور اسی پر فتوی ہی سم - اور ایضاح مین ہی کہ چمگادڑ کا پیشاب و بیٹ کچھ نہین ہی اور قاضیخان مین ہی کہ چونکہ اس سے احتراز متعذر ہی تو وہ نجس نہین کرتی ہین - الفتح - مین کہتا ہون کہ قاضیخان کی تعلیل مشعر ہی کہ وہ درحقیقت نجس ہی فافہم - م - المسئلۃ وان اصابہ من دم السمک او من لعاب البغل او الحمار اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوۃ فیہ - اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگا یا خچر یا گدھے کا لعاب لگا وہ زیادہ ہی قدر درم سے تو اسمین نماز جائز ہی - ف - ولیکن دونون کی تعلیل مین فرق ہی - اما دم السمک فلانہ لیس بدم علی التحقیق فلا یکون نجسا - تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہین ہی تو وہ نجس نہوگا - ف - اور بغیر تحقیق روایت پر خون ہی - وعن ابی یوسف انہ اعتبر فیہ الکثیر الفاحش فاعتبرہ نجسا - اور امام ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون مین کثیر فاحش کا اعتبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہی پس اُسکو نجس اعتبار کیا - ف - یعنی مخففہ - شاید طون قرار دیا اور اُسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدون اسکے نجس قرار دیا - اما لعاب البغل والحمار فلانہ مشکوک فیہ فلا یتنجس بہ الطاہر - رہا خچر و گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب مین شک ہی پس یعنی پاک چیز اس سے نجس نہوگی - ف - یہ تو اصل مین روایت ہی اور مذہب یہ ٹھہرا ہی کہ دونون کا لعاب پاک ہی - د - اور شامی رح نے اسمین مبسوط کلام کیا اور اسکی تعلیل دلیل ہی کہ لعاب الفیل مین بھی بلا فرق یہی حکم ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم اور شک نہین کہ ہندوستان مین خود ضرورت اُسکی نجاست کی مسقط ہی اور کمتر یہ کہ مخفف ہو اور اول اقوی اور یہ احوط ہی - م - المسئلۃ فان انتضح علیہ البول مثل رؤس الابر فذلک لیس بشیء لانہ لا یستطاع الامتناع عنہ - پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ بھوار مثل سوئی کے سرون کے پڑین تو یہ کچھ نہین ہی - کیونکہ اُس سے بچاؤ کی قدرت نہین ہی - ف - اگرچہ کپڑے کو بھر لین - التبیین - اور یونہی اگر سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہون تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہین واسطے دفع حرج کے - الکافی وغیرہ - اور نوادر معلی مین ہی کہ اگر ایسی چھینٹین پڑین اور اُنکا اثر دیکھا جاتا ہی تو دھونا ضرور ہی - التبیین - اور اگر نہ دھوئین حتی کہ نماز پڑھی پس اگر اتنی ہون کہ اگر جمع کیجاتین تو درم سے زائد ہوتین تو نماز اعادہ کرے کذا ذکر البقالی والامام المحبوبی ع - اور در صورتیکہ وہ معتبر نہین ہین اگر اُنکو پانی پہونچا و کثرت ہوگئی تو بھی دھونا واجب نہین ہی الفتح - اور قنیہ مین ہی کہ اگر یہ چھینٹین ملکر پھیل گئین اور قدر درم سے زائد ہو گئین تو چاہیے کہ اُنکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس تیل لگ کر پھیل جانے کا حکم ہی یعنی قبل پھیلنے کے نماز جائز اور اُسکے بعد نہین جائز ہی - م د - اور یہ اُسوقت ہی کہ ایسی چھینٹین کپڑے یا بدن یا جاے نماز یعنی ایسی جگہ پر پڑین اور اگر پانی مین پڑین تو اصح یہ کہ اُسکو نجس کرینگی اور عفو نہوگی کیونکہ پانی کی طہارت مین بہ نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت کے

زیادہ تاکید ہے۔ الجوہرۃ والسراج - اور اگر یہ چھینٹین سوئی کے سرون برابر نہین بلکہ سوئے کے سرون برابر ہون تو عدم ضرورت کی وجہ سے مانع ہین الکافی مع البحر یعنی جب قدر درم سے زائد ہون اور مشائخ نے کہا کہ اگر پانی مین گر دیا پیشاب ڈالا اور گرنے کے صدمہ سے پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہو نجس نہ کریگا یا وہ جان لیوے کہ پیشاب ہے۔ الفتح - رنگ کی خصوصیت نہین بلکہ اثر ظاہر نہو گا سبق اور یہی مختار و اصح ہے۔م - اور میت کے نہلانے والے پر اس حالت مین جو میت کے دھوون چھینٹین پڑین جس سے بچاؤ کرنا ممکن نہین ہے تو اسکو نجس نہ کرینگی کیونکہ یہ عام بلوی ہے الفتح - مصلی کے غسل سے جو چھینٹین برتن مین گرین جنکے گرنے کا موقع ظاہر نہین ہوتا تو وہ عفو ہے جیسے راستہ کی کیچڑ و نجس کا دھوان و گوبر کا غبار اور کتون کے بیٹھنے و رہنے کی جگہ کا غبار عفو ہے۔م - ردالمحتار۔ والنجاستہ ضربان مرئیۃ وغیر مرئیۃ - اور نجاست کی دو قسم ہین ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ ف - مرئیہ جو خشک ہو جانے کے بعد نجس و نظر آوے جیسے خون و گوہ وغیرہ - عنایہ - فما کان منہا مرئیا فطہارتہا بزوال عینہا - پس جو نجاست مین سے مرئیہ ہو تو اسکی طہارت اسکے عین کے زائل ہونے سے ہے۔ ف یعنی اس نجاست کا جرم و ذات جاتے رہنے تو پاک ہو جاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و بو وغیرہ کے رہ جاوے۔ لان النجاستہ حلت المحل باعتبار العین فتزول بزوالہ - کیونکہ نجاست نے تو حلول کیا محل مین باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے زائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا زوال ہو جائیگا - الا ان یبقی من اثرہا مایشق ازالتہ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہجاوے جسکا دور کرنا محتاج مشقت ہو۔ ف واضح ہو کہ قولہ - الا ان یبقی الخ استثنا ہے اثر کا اور عین نجاست مین اثر داخل نہین ہے لہذا استثنا منقطع بمعنی لیکن - اور نہایہ مین مستثنی منہ عین واثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے زائل ہو مستثنی کیا اور اسپر عینی رح نے ایراد کیا کہ مستثنی منہ اثر نہین صرف عین ہے اور حذف جائز نہین ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہے کہ عین کا لفظ ایک تو معنی ذات بولا جاتا ہے اور اسکے مقابل مین اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے یہان یہی معنی لیے اور اسپر استثنا کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی عین سے وہ چیز بعینہ ہو۔ پس یہان مراد یہ کہ مثلاً کپڑا اول تو نجاست سے صاف تھا پھر اسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و بو وغیرہ کے عارض ہوئے تو جیسے عارض ہوئی ہے بعینہ زائل ہو جاوے کچھ باقی نہ رہے تو یہ زوال اسکی ذات مع اثر کے ہوگا پس جب وہ عین نجاست بعینہ زائل ہو جانے پر طہارت ہے الا آنکہ ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہے پس نہایہ مین جو عین واثر کو مستثنی منہ قرار دیا تو یہ معنی نہین کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی کہ عین سے مراد بعینہ وہ نجاست زائل ہو یعنی اسکی ذات واثر سب زائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت مین مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو زوال عین یعنی ذات سے طہارت ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہین چنانچہ محیط مین ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اسکا ازالہ اسکے عین واثر کے دور کرنے سے ہے بشرطیکہ ایسی چیز ہو کہ اسکا اثر دور ہو جاتا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا ازالہ زوال عین واثر یعنی بعینہ نجاست دور ہو جانے سے ہے مگر آنکہ ایسی نجاست ہو کہ اسکا اثر دور کرنے مین مشقت ہو تو اثر رہ جانے مین مضائقہ نہین۔ لان الحرج مدفوع - کیونکہ حرج شرع مین دور کیا گیا ہے۔ ف - اور مشقت اٹھانا ایک حرج ہے اور یہان مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے مین سوائے پانی کے دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیمو وغیرہ۔ الکافی۔ فتح وغیرہ - اور یون ہی گرم پانی سے چھڑانے کی بھی تکلیف نہین دی گئی ہے السراج - اور دلیل اسکے واسطے حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ خولہ بنت یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون حیض کو پوچھا تو فرمایا کہ اسکو دھو ڈال اُسنے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے پھر باقی رہتا ہے فرمایا کہ اسکا اثر تجھے مضر نہین ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد والترمذی باسناد حسن ولیکن منقطع ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر مین اسکو خولہ بنت حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے - اور حدیث عائشہ رض جسمین سوائے پانی کے بھی مذکور ہے وہ استحباب ہے - اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب زائل نہوا تو ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز اثر تو رنگ ہے اور نجاست یہ رنگ نہین بلکہ عین جرم ہے وہ زائل ہوگیا مع - چونکہ اثر کا اعتبار نہین تو اسی بنا پر مشائخ نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نجس یا حناے نجس سے رنگا پھر اُسکو دھویا یہانتک کہ پانی صاف گرنے لگا تو پاک ہوجائیگا اگرچہ رنگ
قائم رہے - الفتح - اور یہی صحیح ہے - ع - اور بعض نے کہا کہ اُسکے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے - الفتح - چنانچہ یہ اختلاف آگے
آویگا - م - اور اگر اپنا ہاتھ نجس تیل یا چربی مین ڈالا یا اُسکے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا
اور تیل یا چربی کا اثر اُسکے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہوگیا - اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی اصح ہے الذخیرہ - ف - اور تجنیس مین
اسکی وجہ یون بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہوگیا تو اُسکے ہاتھ پر پاک رہگیا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر
تیل نجس ہوگیا تو اُسکو ایک برتن مین کرکے اُسپر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اُسکو کسی طریق سے کتھ لیوے پھر اسطرح
کرے تا کہ تین مرتبہ پورے ہوجاوین پس پاک ہوجائیگا - تمام ہوا کلام تجنیس کا - الفتح - مین کہتا ہون کہ یون ہی زاہدی مین مذکور ہے
م - لیکن مردار کی چربی اسطرح پاک نہوگی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتی کہ اُس سے کھال کی دباغت روا نہین ہے بلکہ مسجد کے
سواے اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے - الدر - مین کہتا ہون کہ مردار کی چربی حرام ہے تو اُس سے کسی طرح انتفاع
نہین لینا چاہیے کیونکہ حدیث مین یہود کے حق مین فرمایا کہ اللہ تعالی اُنپر لعنت کرے کہ چربی اُنپر حرام کی گئی تھی تو اُنھون نے
پگھلا کر اُسکو بیچا اور نفع اُٹھایا - کما فی صحیح وغیرہ - پس اگر دلیل دیگر اُسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اسمین
حرمت و منع ہوگا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم - م - اور نجس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف
اسطرح کہ اُسپر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتی کہ جسقدر پہلے اندازہ تھا اُسی قدر پر آجاوے اسطرح تین بار کیا جاوے تو
پاک ہوجائیگا - ف - اور یون ہی زاہدی رح نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دبس کا ہے یعنی دوشاب یعنی تازی
خرما یا انگور کی - ہ - یہ حکم تو مذکور ہوا ولیکن بعض صورتون سے اسپر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا مٹکا
جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہوجائیگا جبکہ اسمین شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اسمین شراب کا اثر نہین رہا پھر اگر
بو رہجاوے تو روا نہین کہ اسمین سواے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوین اور سرکہ اسوجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو مٹکہ شراب
مین بغیر دھوکے ڈالنے سے وہ پاک ہوجاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزا رہین وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہوجاوینگے
اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ بو رہجانا بوجہ بعضے اجزا باقی رہنے کے ہوتا ہے و علی ہذا ہر چیز جسکی بو رہجاوے اسمین یہی بات
ہے - الفتح - مین کہتا ہون کہ آخری کلام صرف بو سے متعلق نہین جیسا کہ شیخ محقق رح نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھوئے ہوئے مٹکہ مین کچھ
شراب کے اجزا رہین وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہوجاوینگے تو جب بغیر دھوئے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولی جائز
ہے اور یہ معنی نہین کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزا رہین وہ سرکہ ہوجاوینگے تا کہ
لازم آوے کہ بو باقی تھی وہ بوجہ اجزا کے تھی فافہم - ہان یہ رہا کہ پھر بو باقی نہ رہنے کی قید کیون رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ
فتاوی قاضیخان مین یہ مسئلہ اسطرح مذکور ہے کہ شراب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پرانا مستعمل ہو تو پاک ہوجائیگا
ہ - اور یہ جب کہ اُسمین شراب کی بو باقی نہ رہے - تاتارخانیہ عن الکبری - پس مترجم کو ظاہر یہ ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر پر ہے
جو قاضیخان مین ہے اور زیادت بو نہ رہنے کی معنی نقاہت مین تا کہ ایسی چیزون کا استعمال نہو جنمین شراب کی بو سے الفت
پیدا ہوجاوے بدین معنی کہ ابتداے اسلام مین شرابی برتنون سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ
نفس طہارت حاصل ہوگئی ولیکن اگر بو باقی ہو تو استعمال مین لانا تحریماً مکروہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالی اعلم - م - اور خلاصہ
مین ہے کہ کوزہ جسمین شراب ہو تو اُسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اُسمین تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک
بشرطیکہ کوزہ نیا ہو یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے - ہ - اور امام محمد کے نزدیک کبھی پاک نہین ہوسکتا - لنا - اس
مسئلہ مین کوئی قید نہین کہ بو رہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل ہونا احوط ہے الفتح - مین کہتا ہون کہ پاک ہوجانا تو اسی قدر پر ہے

مگر استعمال مین لانا جب ہی کہ بو باقی نہو جیساکہ تحقیق گذری - اور مین کہتا ہون کہ یون ہی گیہون کا مسئلہ ہی کہ اگر شراب مین
گیہون ٹپرے اور جوسکر پھول گئے تو ابو یوسف رح کے نزدیک گیہون پانی مین بھگوئے جاوین حتی کہ جیسے شراب کو چوس گئے تھے
پانی چوس جاوین پھر نکال کر خشک کیے جاوین یون ہی تین مرتبہ کیا جاوے تو انکے پاک ہوجانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر
پھولے نہون تو تین مرتبہ دھونے وہر بار خشک کرنے سے پاک ہوجاوینگے مگر شرط یہ کہ خمر کا مزہ و بو نہ پائی جاوے - المجیط - مین
کہتا ہون کہ اول صورت جبکہ شراب مین پھول گئے ہون لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی مین بھگوئے جاوین پھر خشک
کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکھ جاوین نہ آنکہ صرف ٹپکنا موقوف ہوجاوے جیساکہ موزہ پاک کرنے مین مختار ہی
ظاہر اقول ابو یوسف پر فتوی نہین ہی چنانچہ نصاب وکبری مین ہی کہ ایک عورت نے شراب مین گیہون یا گوشت پکایا تو ابو یوسف
نے کہا کہ تین مرتبہ پانی مین پکایا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہوجائیگا اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کبھی پاک نہوگا اور
اسی پر فتوی ہی المضمرات ھ - اور تجنیس مین ہی کہ یفتی - یعنی اسی پر فتوی دیا جاوے - الفتح - اور درمختار مین گوشت کے حق مین
قول ابو یوسف پر انتصار کیا اور یہ مخالف فتوی ہی م - بالجملہ نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہی سوا ایسے اثر کے جسکے زوال مین مشقت
ہی تو اسکے لیے صابون وگرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہین مگر مستحب ہی - وہذا یشیر الی انہ لا یشترط الغسل بعد زوال العین
وان زال بالغسل مرۃ واحدۃ - اور یہ کلام اشارہ کرتا ہی کہ بعد دور ہونے عین نجاست کے دھونا شرط نہین اگرچہ ایکساہی
مرتبہ دھونے سے زائل ہوجاوے - ف - یعنی اگر نجاست مرئیہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہوگیا تو اسی قدر کافی ہی اور
اگر دو تین مرتبہ دھونے سے زائل نہو تو دھوئے جاوے یہانتک کہ عین نجاست دور ہوجاوے - السراجیہ - اور اسمین تین یا پانچ
وغیرہ کسی عدد پر اکتفا کرنے کا اعتبار نہین ہی المحیط - اور یہی اقیس ہی - ف - اور یہی اصح ہی - د - وفیہ کلام - اور اسمین مشائخ کو کلام
ہی - ف - بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھووین یعنی نجاست غیر مرئیہ قرار دیکر - وفقیہ ابو جعفر طحاوی
نے کہا کہ دو مرتبہ دھووین - ع - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہو اسکو تین بار دھووے - المحیط - ولیکن تحقیق وہ ہی جو امام مصنف رح نے
ذکر فرمایا - وما لیس بمرئی فطہارتہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغاسل انہ قد طہر - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہی یعنی جیسے
پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہانتک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہوگئی - ف - اگر مجنون
یا طفل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان مین پاک ہوا - مع - لان التکرار لا بد منہ للاستخراج - کیونکہ نجاست
نکالنے کے لیے تو مکرر دھونے کی ضرورت ہی - ف - ولیکن نجاست غیر مرئیہ ہونے سے اسکے عین زائل ہونے کا مشاہدہ نہین - ولا
یقطع بزوالہ - اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا نہوگا - فاعتبر غالب الظن کما فی امر القبلۃ - پس غالب گمان کا اعتبار
کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ مین ہی - ف - حتی کہ مسافر کو جب جہت قبلہ نہین معلوم اور نہ کوئی موجود تو وہ دل تحری کرے جس جانب کو
غالب ظن ہو وہی معتبر ہی حتی کہ تحری سے پڑھنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہین - اگر کہا جاوے کہ تین مرتبہ دھونے
کی تقدیر معروف ہی جیساکہ محیط سے مذکور ہوا - جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہین ہی - وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن یحصل
عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسیرا - اور فقہا نے تین مرتبہ سے تقدیر اسی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس تعداد پر حاصل
ہوجاتا ہی تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجائے غلبہ ظن کے قائم کیا گیا - ف - حتی کہ تین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا
جیسے غلبہ ظن طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا - اگر کہا جاوے کہ غلبہ ظن کے بجائے تین بار کو قائم کرنا اپنی رائے ہوئی حالانکہ اسباب
اپنی رائے پر نہین تو جواب یہ کہ خالی رائے سے نہین ہی - ویتاید ذلک بحدیث المستیقظ من منامہ - اور تائید اسکی اس
حدیث سے دیجاتی ہی جو کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق مین ہی - ف - جسکا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر تین مرتبہ دھوئے پانی
مین نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہوجاتا ہی م - اور یہ حدیث ضرور ہی کہ نجاست

غیر مرئیہ کے حق میں ہے کیونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا مدار ہے لہذا مستحب ہے اور اگر نجاست مرئیہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر متحقق ہوتی پس
اسکا دھونا واجب ہوتا۔ ف۔ اور اس استدلال میں اعتراض ہے کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہے تو جب
نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اس سے بڑھایا جاوے پس بہتر یہ تھا کہ یہ تائید و استدلال چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر میں جواب
دیتا ہوں کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب تحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم
نہیں کہ تین سے زیادہ کیا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر یہاں نجاست ہو تو وہ
زائل ہوگئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے زائل ہوجاتی پس استدلال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق میں صرف
اسقدر فرق ہوا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت میں مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اسمیں غلبۂ ظن
ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبۂ ظن کے ہے تاکہ کسی کو حاصل نہو۔ اور وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اُسکے واسطے کچھ خاص
نشانات ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبۃ الظن تک دھووے یا وہ وسواس میں گرفتار ہے تو اُسکے واسطے تین
مرتبہ کی قید ہے کما فی التنویر یا اسکو ساتھ تک اجازت ہے۔ الدر۔ و تین مرتبہ کافی ہے۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرۃ فی ظاہر
الروایۃ لانہ ہو المستخرج۔ پھر ہر بار میں نچوڑنا ضرور ہے کیونکہ نچوڑنا ہی تو نجاست غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہے۔ ف۔ تو جو چیزیں
ایسی ہیں کہ وہ نچوڑی جاسکتی ہیں انکو ہر بار نچوڑا جاوے اور تیسری بار نچوڑنے میں مبالغہ کیا جاوے یہانتک کہ پھر اگر
نچوڑے تو اس سے پانی نہ بہے اور ہر شخص کے حق میں اسی کی طاقت معتبر ہے۔ الکافی۔ اور اگر ہر بار نچوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہے
مگر اُسنے کپڑے کی بچاؤ کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہیں جائز ہے قاضیخان۔ ولیکن درمختار میں کہا کہ کپڑا رقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اظہر ہے کہ
بضرورت جائز ہے۔ اقول وفیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار نچوڑا تیسری بار مبالغہ سے نچوڑا کہ بعد کو نچوڑنے سے پانی نہ بہے پھر اس کپڑے
میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا و ہاتھ و دوسری چیز سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہیں المحیط۔ پھر
امام مصنف رح نے تنبیہ کر دی کہ یہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ میں ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط میں کہا کہ یہی
احوط ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ نچوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی عینی میں ہے ولیکن کافی میں لکھا
کہ غیر روایۃ الاصل میں آیا کہ ایکبار فقط نچوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ میں ہو اور کہا کہ یہ روایت ارفق
ہے اور تاتارخانیہ میں نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے۔ ھ۔ پھر یہ سب ایسی چیزیں جو نچوڑنے کے قابل ہوں۔ رہی وہ جو نچوڑنے
سے نہیں نچڑتی ہے تو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند نچوڑنے کے نجاست
نکالنے میں دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد یہاں یہ کہ اُسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اُسکا ٹپکنا موقوف ہوجاوے اور یہ شرط
نہیں کہ بالکل سوکھ جاوے۔ التبیین۔ اور یہ قید بھی اُسوقت کہ نجاست بہت جذب ہو گئی ہو اور اگر قابل جذب ہی نہو تو تین مرتبہ
دھونے سے پاک ہوجائیگا۔ محیط السرخسی۔ نجس کپڑا دھویا گیا تین کونڈوں میں یا ایک ہی میں تین بار اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ
پاک ہوگیا کیونکہ یونہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہو تو لوگوں پر تنگی ہوجائیگی۔ الکافی۔ نجس فرش بڑی دری
وغیرہ کا جب نہر میں ڈالا گیا اُسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہوگیا۔ الخلاصہ۔ زمین دریائی خشک کرنے کی قید نہیں
مگر پانی جاری ہونا ضرور ہے۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے جدا ہوے دھوون سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر مذہب
میں اسکا تین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت میں دو ہی بار دھونا واجب ہے۔ ع۔ ہر جانور مانند بکری وغیرہ کے جو پاگر
کے لیے اپنی پیٹ سے اگال لاتا ہے تو اُسکے اگال کا حکم مانند اُسکے لید و گوبر کے ہے اور تجنیس میں کہا کہ اُسکی وجہ یہ ہے کہ اگال اُسکی
پیٹ میں متواری ہوا اور نہیں دیکھتے کہ جو انسان کے جوف میں متواری ہوا مثلاً پانی پیا پھر قے کر دیا تو اُسکا حکم پیشاب کا ہے
انتہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر آدمی اُسوقت قے کر دے تو بھی نجس ہے حالانکہ نواقض وضو میں صلوۃ الحسن سے ہم نے الحسن نقل کیا

اور خود مصنف رح نے بعد دو ورق کے اُسی ساعت طفل کے ذکر کرنے مین یون تصحیح کی کہ جب تک فاحش نہو مانع نہین ہی۔ الفتح رحم
شیخ ابن الہمام رح و عینی رح نے یہان بہت سے جزئیات لکھے جنکو مترجم نے دیگر کتب معتمدہ کے حوالہ سے اوپر نقل کر دیا ولیکن بعض
زوائد البتہ نقل کرتا ہون۔ امام ابو یوسف رح نے کہا کہ حمام مین جس ازار کو باندھے نہاتا ہی جب اُسپر بہت پانی بہایا حالانکہ پہنے ہی
تو پاک ہوجائیگی بدون نچوڑنے کے شمس الائمہ حلوائی رح نے اسی ازار حمام پر قیاس کرکے کہا کہ اگر نجاست خون یا پیشاب
ہو اور اُسپر پانی بہایا تو کافی ہی۔ ابن الہمام رح نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الحمام مین خالی پانی بدون نچوڑنے کے صرف اسوجہ سے
کافی ہوا کہ وہان سترعورت کی ضرورت تھی تو اُسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چھوڑی جاوینگی جنمین بار بار نچوڑ
شرط ہی۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یہ صحیح ہی کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہی۔ م۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ پرانی پختہ اینٹ یکبارگی
تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہی اور یون ہی مٹی کا برتن جو پُرانا مستعمل ہو۔ ولیکن اُسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب
وہ تری کی حالت مین نجس ہوئی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہوگئی تو وہ نئی کوری کے مثل ہوگئی چنانچہ اسکا
جذب کرنا ظاہر ہوتا ہی۔ تجنیس مین ہی کہ شراب مین گیہون پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار پانی مین پکائے جاوین و ہر بار
خشک کیے جاوین اور یہی گوشت کا حکم ہی اور ابو حنیفہ رح نے کہا کہ گیہون جب شراب مین پکائے جاوین تو کبھی پاک نہونگے اور
اسی پر فتوی دیا جائیگا۔ انتہی۔ اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی اُسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوئے پانی مین ڈالی گئی قبل اسکے
کہ اُسکا پیٹ چاک کرکے صاف کر دیا جاوے یا اوجھ دھونے سے پہلے کھولتے پانی مین ڈالا تو کبھی پاک نہوگا الفتح۔ اور اسی پر فتوی
ہونا چاہیے۔ م۔ شیرہ انگور مین کتا گرا پھر وہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نجس ہونا واجب ہی ع۔ مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت کہ کتا
کسی نجاست سے آلودہ ہو یا کتے کا منھ شیرہ مین یا اُسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنابر قول مفتی بہ کہ نجس نہونا چاہیے اگرچہ شیرہ
باقی رہے۔ م۔ مسائل شتی۔ آٹا اگر شراب مین بھیگا تو نہین کھایا جاوے اور اسکا کوئی حیلہ نہین ہی ع۔ مین کہتا ہون کہ سرکہ
مین خمیر کیا جاوے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف وعلی الصحیح نہین۔ م۔ مشک ہر حال
مین حلال ہی کھایا جاوے و دوا مین ڈالا جاوے اگرچہ دراصل خون ہو ع۔ اور ہم نے سابق مین لکھا کہ نافہ مشک اگر اس
حالت پر ہو کہ پانی پہونچنے سے خراب نہوگا تو پاک ہی ورنہ نجس ہی اور یہ اُسوقت کہ مردار سے نکلا ہو اور اگر مذبوحہ سے نکلا تو ہر
حال مین پاک ہی۔ ف۔ سانپ کی کینچلی بنابر اشارہ شمس الائمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہی۔ عف۔ سوتے آدمی کے منھ کی رال
بقول اصح پاک ہی ع۔ اور ہم نے سابق مین لکھا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہی جبکہ منھ بھر ہو اور ظہیریہ مین مردے کے
منھ کا پانی کہا گیا کہ نجس ہی۔ حوض بچہ جسمین وضو وغیرہ کا دھوون ڈالا جاتا ہی اگر اسقدر رکھوا گیا کہ جہانتک نجاست پہونچی ہی
تو پاک ہوگیا اور اسکے چارون جوانب پاک نہوئین۔ لیکن اگر بھرا بھی کیا گیا تو سب پاک ہوگیا وہ پانی کا کنوان ہوسکتا ہی
حوض مین شیرہ انگور بھرا ہی اسمین نجاست گر گئی اگر وہ دہ در دہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نجس ہوتا تو نجس ہوجائیگا
ورنہ نہین۔ اگر مرغی سے انڈا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سخلہ پانی مین یا شوربہ مین گرا تو نجس نہوگا۔ گھاٹ پر پانی تک تختہ
جڑے ہین کسی نے وضو کیا اور ننگے پانون چلا حالانکہ پہلے ایک ایسا شخص گذرا جسکے پانون مین نجاست تھی تو ضرورت کی
وجہ سے یہ حکم ہی کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ اُسنے اُسی جگہ پانون رکھا جہان نجاست والے نے رکھا تھا تب تک اُسکے پانون
نجس ہونے کا حکم نہوگا۔ اسی کے مثل جو شخص حمام کے پانی مین چلا تو پانون نجس نہونگے جب تک یہ معلوم نہو کہ نجس کا دھوون
ہی۔ تجنیس مین ہی کہ کیچڑ مین چلا یا اُسکو کیچڑ لگی اور نہ دھوئی تو نماز جائز ہی جبتک اثر نجاست نہو مگر بطور احتیاط چاہیے دھو ڈالے
کسی کا دانت گرا اُسنے بجاے اُسکے دانت لگایا تو مانع نہین خواہ اپنا دانت ہو یا پرایا ہو یہی اصح ہی۔ فاسقون کے کپڑون مین
بعض کے نزدیک نماز مکروہ کہ وے شراب سے پرہیز نہین کرتے۔ امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین کیونکہ کافر ذمیون کے

کپڑون مین سواے ازار وپاپجامہ کے مکروہ نہین باوجودیکہ وے شراب حلال جانتے ہین تو فاسقون مین بدرجہ اولی جائز ہے۔ انتہی
مترجم کہتا ہے کہ ہندوستانی بے نماز فاسق مسلمانون کے کپڑون سے ازار وپاپجامہ کا استثنا ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجا
پیشاب کرنے مین معروف ہین۔ م۔ یہ برخلاف خبر موجب کے ہے۔ الفتح۔ ذبیحہ مین جب اسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اسپر عمل
کیا جاوے اور پانی کھانے مین خبر حلت پر عمل کیا جاوے۔ و۔ فارسی جو دیباج بنتے ہین خبر ملی کہ اسکی چمک بڑھانے کو شراب
ملاتے ہین تو اسمین نماز روا نہین ہے۔ کمافی التجنیس الفتح۔ وعلی ہذا انگریزون کے یہان سے جو چیزین ساختہ آتی ہین اگر ان کی
نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اعتماد ہوا تو استعمال نہین جائز ہے۔ دوائین جنمین شراب کا جزو ہے نجس وحرام ہین مگر
جبکہ اس دوا کی بدل نہین ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور ممانعت احوط اور جواز ارفق ہے۔ مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا
جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہو۔ مردار کی ہڈیون سے جو شکر صاف کیجاتی ہے تحریمی مکروہ ہے جبکہ ہڈیون کی چکناہٹ اور
سور کی ہڈیون کا اختلاط ہے اور صابون انگریزی جو کہ چربی سے بنتا ہے بوجہ اختلاط مردار کی چربی کے نجس ہے اور جو تیل سے بنتا ہے
پاک ہے اور اصح قول پر تیل کا اعتبار نہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی گراتا ہے ہاتھ دستکی پر رکھتا ہے جب
تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دستکی بھی پاک ہوگئی۔ تر کپڑے مین خشک گوبر گرا تو نجس نہوگا جبتک اثر ظاہر نہو۔ کھلے دھوپ مین جو
گرا تو نجس کیا جب تک کہ متاثر اور کثیر نہو یعنی وہ دردہ یا جس قدر کثیر اسکی راستہ ہو کم ہو تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
نجاست سے صحیح یہ کہ کپڑا نجس نہین ہوتا۔ ف۔ اور اگر منجمد ہو کر بہے تو بھی صحیح قول پر نجس نہین ہوتا۔ ع۔ جب تک کہ اسکی غالب رائے
مین نجاست نہو۔ پانی کو شراب مین یا شراب کو پانی مین ڈالا پھر وہ سرکہ ہوگئی تو صحیح یہ کہ پاک ہوگئی بخلاف اسکے شراب مین چوہا مرا
پھر سرکہ ہوجانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہے۔ برخلاف اسکے جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر پھولا پھٹا تھا پھر سڑا
سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہین کمافی قاضیخان۔ م۔ انگور نچوڑے پانون سے اور پانون خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہین ہے۔ مشکہ مین پانی یا شیرہ ہے اس سے برتن مین نکالا اور دوسرے مشکہ مین سے
بھی اسی برتن مین نکالا پھر برتن مین مرا چوہا ملا پس اگر وہ شخص درمیان مین ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ چوہا فقط اسی
برتن مین مرا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب نہوا اور معلوم نہین کہ دونون مشکون مین سے کس مین سے ہے تو فقط دوسری مشکی کو نجس قرار
دیا جائیگا یہ اسوقت کہ اسنے تحری کی مگر اسکی تحری کسی مشکی پر واقع نہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مشکہ پر واقع ہو وہی نجس ہے۔ اور
اگر دونون مشکے دو آدمیون کے ہون ہر ایک کہتا ہے کہ میرے مشکہ کا نہین ہے تو دونون پاک ہین الفتح۔ لوٹے مین چوہا مرا ملا اور معلوم
نہین کہ لوٹے مین مرا یا گھڑے مین یا کنوئین مین تو لوٹے مین مرا قرار دیا جائیگا۔ و۔ جو دانہ اگر مینگنی یا لید مین جو سخت ہوتی ہے پایا
گیا تو دھو کر کھا سکتے ہین اور گوبر مین ہو تو نہین کہ وہ نرم ہے۔ التجنیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ گھی دودھ واسکے مانند
بگڑے تو حرام نہین ہے۔ فرج کی رطوبت امام رح کے نزدیک پاک ہے برخلاف صاحبین کے۔ د۔ امام رح کے قول پر فتوی دیا جاوے
م۔ بکری کا تھن اسکی مینگنی سے لتھڑا اور چرواہے نے بھیگے ہاتھ سے اسکو دوہا تو نجاست مین دو روائین ہین۔ الفتح۔ ارفق یہ کہ
طہارت ہے خواہ بعدم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہین۔ م۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور اسکو رومال سے
نہ پونچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گرد ہے نجس نہوگا۔ یون ہی اگر استنجا سے نہین ولیکن پسینے یا پانی سے ازار تر ہوئی
پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہے۔ الخلاصہ۔

فصل فی الاستنجاء۔ یہ فصل استنجاء کے بیان مین ہے۔ متن وضو رین نہین بلکہ اس باب مین وارد کیا بتبعیت قدوری رح
کے باتباع امام محمد رح کیا کیونکہ استنجاء ازالہ عین نجاست حقیقیہ ہے۔ استنجاء واستطابہ واستجمار سب کے معنی یہ کہ جو چیز سبیلین
سے جاری ہو اسکو اسکے مخرج سے دور کر دینا۔ پھر استنجاء واستطابہ تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استجمار

خاص ہے پتھروں ڈھیلوں سے۔ رہا استنقاء یعنی پاک کر لینا پتھر وغیرہ سے و استبراء یہ کہ زمین پر پاؤں مارنا و مانند اسکے کہ قطرہ
وغیرہ آتا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ۔ نزاہت چاہنا پیشاب سے۔ مع۔ بالجملہ استنجاء دور کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس
نجاست ہو۔ الفتح۔ تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا نیند سے استنجاء نہیں ہے اور معلوم ہوا کہ کچھ گوہ و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلے تو بھی
استنجاء ہے اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آوینگے۔ م۔ پھر جس
چیز سے یہ نجاست زائل کیجاوے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ و کپڑا و روئی اور گو
کہ ان چیزوں سے محتاجی آتی ہے۔ ف۔ پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہے مگر مستثنی ہے۔ اور جملہ مکروہات آخر میں بیان ہونگے۔ م۔ (۱)
استنجاء و قضاء حاجت۔ بہت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا۔ حدیث مغیرہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
چلے حتی کہ ہماری نظروں سے غائب ہو کر قضاء حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابو داؤد و الترمذی
وغیرہ۔ اقول۔ گھروں کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع
کہ تین لعنت کی جگہوں سے بچو پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہوں و زیر سایہ سے۔ ابو داؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہوں
میں پیخانہ پھرے اسپر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگوں کا قصور نہیں بلکہ اُسنے عام راحت کو ضرر پہونچایا۔ سوم سوراخ میں پیشاب
کرنا۔ حدیث عبد اللہ بن سرجس مرفوع میں منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ جنوں
کے مسکن ہیں۔ چہارم پردہ حدیث عبد اللہ بن جعفر مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاء حاجت میں زیادہ پسندیدہ تھا
کہ پردہ کرتے اونچے ٹیکرے یا جھنڈ درختوں سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاء حاجت کا قصد فرماتے تو دامن
نہ اٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ششم حدیث ابو موسی اشعری میں ہے کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب
کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد سعی جگہ تجویز کرے۔ ہفتم حدیث ابو ہریرہ و حدیث الحضرمی کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرے تو ہوا
کے رخ پر نہو کہ پیشاب کو اسپر لوٹا وے۔ ہشتم حدیث انس رض کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگوٹھی مہر کی اتار دیتے۔ قال الترمذی
حسن صحیح۔ نہم اللہ تعالی کا ذکر پیخانہ میں مکروہ ہے یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و عکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے
لیا اور یہی احوط و اسی میں زیادہ تعظیم و احترام نام الہی عز و جل ہے۔ مع۔ اور بخاری رح نے صحیح میں حدیث ام المومنین عائشہ رض
سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر حین یعنی وقت میں اللہ تعالی کی یاد کرتے یعنی ہر حال میں تو یہ دلیل ہے کہ پیخانہ میں
بھی یاد مکروہ نہیں ہے اور مترجم کہتا ہے کہ استدلال تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یاد الہی عز و جل کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر
کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ ہمیشہ بوقت حضوری کاملہ ہے کہ اسوقت سہو محال ہے حتی کہ غفلت مرتفع ہے اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں
فاحفظہ۔ م۔ دہم روایت مکحول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدوں کے دروازوں میں پیشاب کیا جاوے۔ روایت
مرسل ہے۔ یازدہم ابو مجلز سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قبلہ رخ قضاء حاجت یا پیٹھ کرنا اطراف
صحیح روایت میں مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی مذکور ہوگا۔ دوازدہم ساکن پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔ سیزدہم حدیث مرفوع
کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ چہاردہم حدیث ابو ہریرہ
مرفوع کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیخانہ پھرا یا پیشاب کرتا ہے گویا وہ انگارے پر بیٹھا۔ رواہ البغوی وغیرہ۔ پانزدہم دعاء وقت جانے کے
بسم اللہ کہ وہ بنی آدم کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے کمافی روایتہ ابن ماجہ اور دعاء اللہم انی اعوذ بک من الخبث
والخبائث۔ چنانچہ صحاح ستہ میں ہے۔ شانزدہم دعاء وقت نکلنے کے غفرانک ربنا والیک المصیر۔ چنانچہ بیہقی کے سنن میں ہے
ہفدہم حدیث میں ثابت ہے کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھرا لکڑی کا تھا جسمیں پیشاب کر کے تخت کے نیچے رکھ دیتے کما رواہ ابو داؤد
و النسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہے کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان مکروہات دیگر میں مشکو

آخر مین بیان کیا جائیگا م- الاستنجاء سنۃ- استنجا سنت ہو- ف- یہی قول مالک ومزنی کا ہو ع- لان النبی علیہ السلام واظب علیہ- کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت فرمائی ہو- ف- اسی واسطے اصل مین مذکور ہو کہ استنجا سنت موکدہ ہو- اور اگر اسکو چھوڑا تو نماز ہو جائیگی ف- اور شافعی نے کہا کہ واجب ہو ع- اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہو کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیخانہ تشریف لیجاتے تو مین اور میرے مانند ایک لڑکا اُٹھاتے برتن پانی کا اور برچھی وارعصا پس آپ پانی سے استنجا کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری ومسلم- اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہو اور اسکا مقتضا یہ ہو کہ پانی سے ترک کرنا مکروہ ہو اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المؤمنین سے روایت کی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ دیکھا کہ پیخانہ سے نکلے مگر آنکہ پانی چھوتے تھے- ابن الہمام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہو اور یہ حدیث تو کچھ استنجا کرنے مین مخصوص نہین بلکہ بیان وضوء ہو یعنی پیخانہ سے نکل کر وضوء پر ملازمت رکھتے تھے- الفتح بعض صحیح احادیث مین ثابت ہوا کہ آپ نے وضوء نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہین ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضوء کرون- مین کہتا ہون کہ حدیث ابن ماجہ و اس حدیث سے ملا کر یہی معنی ظاہر ہین کہ بیان وضوء نہین بلکہ بیان استنجاء ہو اور دوسری روایت ابن ماجہ مین یہ خود صریح ہو اور حدیث دیگر ام المؤمنین رضہ آویگی م- اگر کہا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رحمہ نے صرف سنت کہا- جواب یہ ہو کہ امام مصنف رحمہ کی عادت ہو کہ اس لفظ سے سنت موکدہ ارادہ کرتے ہین جو بقوت واجب ہو لیکن استنجاء علی الاطلاق واجب نہین ہو بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہو پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہو اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہو اور اگر کسی نے ریح دی اُسکے مانند سے استنجاء کیا تو بدعت ہو- اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہو کہ استنجاء دو قسم ہو ایک قسم پتھر و ڈھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہو کیونکہ اسپر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہو اور اُسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجاء کیا اور کبھی نہین کیا تو وہ ادب ہو ع- اور عینی رحم کا میلان قسم اول کے وجوب کی طرف ہو اور حق یہ کہ سنت موکدہ قریب بوجوب ہو م- خلاصہ مین کہا کہ اس ہمارے کہ قلیل نجاست ہمارے نزدیک معفو ہو لیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہو جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک کرنا روا ہو جائیگا اور دوم وہ نجاست جو موضع سبیل سے خلاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہو- الفتح- مین کہتا ہون کہ مکروہ سے تحریمی مراد ہو ولیکن یہ اُسوقت کہ قدر درم سے زائد نہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہو اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اُسکا ترک بھی مکروہ تحریمی ہو مع نماز ہو جائیگی یعنی نفس فرضیت ساقط ہو جائیگی م- رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ سے روا ہوگا تو فرمایا- ویجوز فیہ الحجر وما قام مقامہ یمسحہ حتی ینقیہ ؛ اور استنجاء مین روا ہو پتھر اور جو پتھر کے قائم مقام ہو مسح کرے راہ کو یہانتک کہ اُسکو پاک کردے- لان المقصود ھو الانقاء فیعتبر ما ھو المقصود- کیونکہ مقصود استنجاء سے تو انقاء ہی یعنی پاک صاف ہونا پس جو مقصود ہو وہی معتبر ہو- ف- پس برابر پتھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہانتک کہ اطمینان ہو جاوے- ولیس فیہ عدد مسنون- اور اسمین کوئی شمار مسنون نہین ہو- ف- حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر تین نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت نہوگی المضمرات- لیکن اگر کسی کو وسواس ہو تو اُسکے حق مین اختلاف ہو- بالجملہ جواز پتھر و اُسکے مانند چیزون سے جو منقیہ کرین جیسے ڈھیلے و خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند اُنکے التبیین- ولیکن جو چیز قابل احترام ہو مانند کاغذ کے اس سے بوجہ ہتک احترام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہو مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مالی کے کراہت ہو کما مرم- اور جو پتھر کے قائم مقام تنقیہ مین نہو وہ خارج ہو جیسے چکنا شیشہ و برف و پختہ اینٹ و ٹھیکری و کوئلہ- اور امام مصنف رحمہ نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابون مین کیفیت استنجاء مذکور ہو وہ کچھ قید نہین ہو مثلاً جاڑون مین پیچھے سے آگے لاوے اور گرمیون مین آگے سے پیچھے لیجاوے اور مجتبی مین ہو کہ جبکہ مقصود انقاء ہو تو وہ بات اختیار کرے جس سے تنقیہ خوب ہو

اور نجاست میں لتھڑنے سے اچھی طرح بچا رہے انتہی پس اولیٰ یہ ہے کہ خوب مقام ڈھیلا کر کے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور پانی سے
استنجا کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور بھیگی انگلی اندر جانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ
میں ہے کہ ٹوٹتا جب ہے کہ انگلی وہاں تک پہونچ جاوے جو حقنہ کا مقام ہے اور یہ بہت کم ممکن ہے انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی پونچھ
ڈالے - الفتح - اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی پیخانہ و پیشاب یا خلاف
عادت ہو جیسے خون و پیپ وغیرہ حتی کہ اگر موضع استنجا سے خون یا پیپ وغیرہ نکلا تو وہ بھی پتھروں سے پاک ہو جائیگا - یونہی
اگر موضع استنجا میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست لگجانے کی جگہ سے
آٹھ کھڑا ہو - التبیین - اور یونہی ملتقطات میں مذکور ہے لیکن مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ کہا گیا کہ خارجی نجاست لگجانے میں صحیح یہ کہ
ڈھیلوں سے پاک نہوگی ع - اور یہی بنظر اصل قوی ہے - واللہ اعلم - م - اور پتھروں سے استنجا کی کیفیت یہ ہے کہ بائیں پر زور دیکر قبلہ رخ
سے منحرف ہو کر اور ہوا کے رخ سے بھی منحرف ہو کر اور چاند و سورج کے مقابلہ سے ستر عورت چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے لیکر اول سے
آگے سے پیچھے لیجاوے اور دوم سے پیچھے سے آگے لاوے اور تیسرے سے پھر آگے سے پیچھے لیجاوے - ابو جعفر رح نے کہا کہ یہ گرمیوں میں
ہے اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کے پیچھے سے آگے لاوے اور عورت ہمیشہ اسطرح
استنجا کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہے - پھر متاخرین فقہا نے اجماع کیا کہ بعد استنجا کے جو نجاست کچھ رہگئی اُسکا اعتبار پسینے کے
حق میں ساقط ہے حتی کہ اگر مشکھک میں مقعد میں اُسکو پسینا ہو گیا تو نجس نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہے حتی کہ اگر قلیل پانی
میں بیٹھ گیا تو وہ نجس ہو جائیگا - التبیین - اور یہی صحیح ہے الذخیرہ - اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجا و بعد استنجا کے دھووے اور لائق ہے کہ
استنجا سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استبرا کرے اور منیہ میں ہے کہ استبرا واجب ہے - الفتح - یعنی دریافت کہ استبرا میں کچھ باقی
قطرہ نہیں ہے - م - ہند یہ میں ہے کہ استبرا واجب ہے یہانتک کہ اُسکا دل اس بات پر ٹھہر جاوے کہ عود منقطع ہوا - الظہیریہ - اور یہی اختیار
صحیح ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہو گیا تو استنجا کر لے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو
خود جانتا ہے - التاتارخانیہ و ظہیریہ ح د المضمرات و شرح المنیہ لامیر الحاج ھ - اور تحقیق یہ کہ استبرا سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے پر اطمینان
کرنا تو یہ واجب ہے جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ کی مراد ہے اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پاؤں زمین پر مارنا و کھنکھارنا وغیرہ تو یہ
کوئی بات واجب نہیں اور نہ ائمہ سے کوئی اثر منقول ہے اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب نہیں کہا ہے - کیونکہ موجب تو بقا قطرہ ہے اور
احتمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل محقق ہے کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہے - م - اور اگر شیطان اسکو وسوسہ دلاوے تو اسپر
التفات نہ کرے جیسے نماز میں حکم ہے اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے - الظہیریہ جبتک
اُسکے خلاف یقین نہو - ف - یہ طریقہ حدیث میں منقول ہے - م - اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگاوے اور انگلیوں کی جڑوں
سے نہ سروں سے استنجا کرے - محیط السرخسی - تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے - المضمرات اور آہستگی سے ملے - اور عامہ مشائخ
نے کہا کہ ہتیلی سے بغیر انگلی اونچی کے کافی ہے اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ کر کے بیٹھے جسقدر ظاہر ہو ہتیلی سے دھووے اور اپنی
انگلی داخل نہ کرے - السراج - اور یہی مختار ہے - التاتارخانیہ عن الصیرفیہ - اور امام رح کے نزدیک اول پیخانہ کا مقام پھر پیشابگاہ دھووے
و صاحبین کے نزدیک بالعکس اور اسی کو غزنوی رح نے لیا اور یہی اشبہ ہے شرح المنیہ لامیر الحاج اور موضع استنجا پاک ہونے کے
ساتھ ہاتھ پاک ہو جاتا ہے السراجیہ - اور مستحبات دیگر آوینگے - م - بالجملہ ہمارے نزدیک کوئی عدد مسنون نہیں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنجا
کرنے کہ پاکیزہ ہو جاوے - **وقال الشافعی رح لابد من الثلث لقولہ علیہ السلام ولیستنج منکم بثلثۃ احجار** - اور شافعی رح
نے کہا کہ کم سے کم تین پتھر وغیرہ ہونا ضرور ہیں بدلیل قولہ علیہ السلام اور مستنجی تم میں سے تین سے استنجا کرے - ف - یہ صیغہ امر کا
واسطے وجوب کے ہے اور تین سے کم نہیں ہو سکتا ہے یہ ایک جز و حدیث طویل کا ہے جسکو بیہقی و احمد و ابن حبان و اصحاب سنن نے

روایت ہے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین تمہارے واسطے مثل باپ کے ہون جب تم مین سے کوئی پیخانہ
جاوے تو پیخانہ و پیشاب مین قبلہ کا سامنا یا پیچھ نہ کرے اور تین پتھرون سے استنجا کرے اور منع کیا گوبر لید و ہڈی سے اور اس سے کہ آدمی
داہنے ہاتھ سے استنجا کرے۔ اور صحیح مسلم مین سلمان رضہ کے حدیث سے ہے کہ اور ہمکو منع فرمایا کہ ہم پیخانہ یا پیشاب مین قبلہ رخ ہون یا ہم داہنے
ہاتھ سے استنجا کرین یا ہم تین پتھرون سے کم کے ساتھ استنجا کرین۔ یون ہی حکم تین پتھرون کا ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضہ صحیح اسناد مین
اور بخاری کی حدیث ابن مسعود رضہ مین مروی ہے۔ ولنا قوله عليه السلام من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج۔ اور
ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ جو استنجا کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جسنے نہیں تو کچھ حرج نہیں
ہے۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و بیہقی و ابن حبان نے روایت کیا لیکن بجائے فحسن کے فقد احسن ہے یعنی تو
بہت اچھا کیا۔ اور صحیحین مین ایک حدیث مین صرف اسقدر ہے کہ من استجمر فليوتر یعنی جو استنجا کرے وہ طاق عدد سے کرے یہ دلیل
ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہون یا پانچ ہون۔ تو کوئی خصوصیت تین تک کی نہیں ہے حتی کہ اگر ایک پتھر ہو جسکے تین کونے سے
استنجا کیا تو بالاتفاق امام شافعی رح کے نزدیک بھی جائز ہے۔ و ما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز
بالاجماع۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہری معنی اسکے متروک ہین چنانچہ اگر ایک پتھر سے جسکے
تین کونے ہین استنجا کیا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ بیہقی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت مین کلام کیا اور یہ کلام بالکل تعجب ہے
جبکہ ابن حبان نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یون تاویل کہ تین پتھرون سے زیادہ کرنے مین طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہیں حتی کہ
شافعی رح کے نزدیک بھی بعد انقاء کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کیسے بعد تین پتھرون کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی۔ اور
ظاہر ہے کہ تین پتھر واجب ہون تو جن ملکون مین پتھرون کا وجود نہیں وہ سب گناہ مین گرفتار ہون اور کوئی فقہا مین سے اسکا
قائل نہیں ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطرح بیہقی رح نے دی وہ درست نہوئی حتی کہ اگر اکیاون ڈھیلون سے استنجا بکسی کے
نزدیک نہیں حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسپر گناہ نہیں ہے
اور جس نے استنجا کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسپر گناہ نہیں اور جسنے کھایا تو جو خلال
سے نکالے اُسکو پھینکدے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسپر
گناہ نہیں ہے اور جو پیخانہ جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکہ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پیٹھ ندی کرے
کیونکہ شیطان آدمیون کی مقاعد سے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسپر گناہ نہیں ہے یہ
حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر ہین کہ سرمہ لگانے و استنجا مین طاق کرنا
و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات ہین اور ان مین سے کوئی چیز واجب نہیں اور پیخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیون سے واجب ہے لیکن
یہان آدمیون سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل مین شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم مرجح ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استحباب
خود حدیث مین منصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسپر گناہ نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک پڑیگا اور
جب طاق نہ کرنے مین گناہ نہیں تو استنجا ترک کرنے مین گناہ نہوا اور اسمین اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث مین تو یہ ہے کہ جو استنجا
کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہیں اور ایک سے نہ کرنے مین استنجا ہی متحقق نہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے۔
الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر ڈھیلے سے استنجا کیا تو گناہ نہیں اور طاق نہوا اسم۔ دلیل تمام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل ...
اصل استنجا بھی داخل ہے اگر اسنے نہ کیا تو گناہ نہیں ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہیں کیونکہ
ایک پتھر کے تین طرف سے استنجا ہو جاتا ہے پس تین کی تقدیر واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہے۔ الفتح۔ اور عینی رح نے

کہا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رض سے استنجا کے پتھر مانگے تو عبد اللہ رض دو پتھر لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اٹھا لائے
پس آپ نے دونوں پتھر لے لیے اور تیسری لید پھینک دی اور فرمایا کہ یہ پلید ہے پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرا پتھر
منگواتے کیونکہ بخاری رح کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اسکے آخر میں ہے کہ میرے واسطے تیسرا پتھر
تلاش کر دے ۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح کی روایت میں یہ زیادت نہیں مذکور ہے انتہی ملخصا ۔ ولیکن ابن حجر رح نے روایت دارقطنی
کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یون ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تضعیف بعد صحت اسناد کے کچھ مضر نہیں ہے اور تحقیق
جواب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی پر ہے کہ انقاء حاصل ہو اور تین پتھروں سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم پتھروں
سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتی کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اسمین علیحدہ نص نہیں ہے اور یون ہی اگر تین پتھروں سے
انقاء نہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے ۔ کما ذکرہ العینی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تعلیم و احتیاط کے ہے کہ کمی نہو اور استحباب
حاصل ہو ۔ م ۔ **وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا نزلت فی اقوام کانوا یتبعون الحجارۃ الماء**
اور اسکو پانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا یعنی اس مسجد میں لوگ ہیں کہ پسند کرتے ہیں خوب پاکیزگی
کو ۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق میں جو پتھروں سے استنجا کے پیچھے پانی ڈالتے تھے ۔ ف ۔ امام مصنف کی یہ مراد نہیں
کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ ڈھیلوں کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں و پانی کے درمیان
جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے م ۔ پھر اس حدیث کو بزار رح نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہے اور دلیل لائق روایت ابن ماجہ
ہے کہ جب یہ آیت اتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ انصار تم کو اللہ تعالی نے طہور میں مدح فرمائی ہے تو تمہارا کیا طہور ہے
انہوں نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضوء کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجا کرتے ہیں فرمایا کہ وہ یہی بات ہے سو تم اسکو
مضبوطی سے پکڑے رہو ۔ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اسکے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم میں گفتگو ہے چنانچہ نسائی رح نے اسکو ضعیف کہا اور
ابن معین سے دو روایتیں ہیں ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور ابن عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اسمین کچھ مضائقہ نہیں
اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے ۔ حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل پھر خالی پانی پھر ڈھیلے
وغیرہ ۔ الفتح ۔ طحاوی رح نے استدلال کیا بقولہ تعالی ویحب المتطہرین ۔ یعنی اللہ تعالی محبوب رکھتا ہے خوب تطہر کرنے والوں کو یعنی پانی
کے ساتھ استنجا ۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابو العالیہ سے یہ تفسیر مروی ہے ع ۔ **ثم ہو ادب** ۔ پھر پانی سے استنجا کرنا ادب ہے ۔ ف
بعد پتھروں سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار پانی سے دھوتے
تھے رواہ ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اے عورتو اپنے شوہروں کو کہو کہ پیخانہ و پیشاب کے اثر کو پانی کے ساتھ
دھو ڈالیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے ۔ رواہ احمد والترمذی وصححہ ۔ **وقیل سنۃ فی زماننا** ۔ اور کہا گیا کہ ہمارے
زمانہ میں پانی سے استنجا سنت ہے ۔ ف ۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طرح کی مینگنیاں ڈالتے تھے
اور تم پتلا پھرتے ہو پس پتھروں کے پیچھے پانی سے استنجا کر لیا کرو ۔ رواہ البیہقی فی السنن ۔ اور اسی کے مانند حسن بصری سے مروی
ہے ۔ ف ۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجا علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے ۔ السراج ۔ اور حدیث انس و
عائشہ رضی اللہ عنہا جو مذکور ہو چکیں انسے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجا ہر زمانہ میں سنت مؤکدہ کیونکہ دونوں حدیثوں سے مواظبت
ثابت ہوتی ہے ۔ پھر پانی سے جب ہی استنجا کریگا کہ ایسی جگہ پاوے جہاں بدون بے پردگی کے استنجا کر سکے ورنہ صرف ڈھیلوں سے
استنجا کرے ۔ کما فی قاضیخان ۔ اور اگر بے پردہ کھلے ستر استنجا کیا تو مشائخ نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاویگا ۔ الفتح ۔ حتی کہ اسکی گواہی
قبول نہوگی م ۔ اور اگر پیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بضرورت بے پردہ ہوا تو اسکے فاسق ہو جانے میں ابن الشحنہ رح
نے بحث کی ہے ۔ و محیط میں ہے کہ پانی کے استنجا میں بھی کوئی شمار لازمی نہیں ہے ۔ **ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنہ**

انہ قد طہر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوسا فیقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسبع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے یہانتک کہ اُسکے غالب گمان مین آجاوے کہ اب وہ پاک ہوگیا اور باریون سے اُسکی تقدیر نہین کہ تین بار یا زیادہ ہو لیکن جبکہ کسی آدمی کو وسواس ہو تو اُسکے حق مین تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار - ف - اور خلاصہ مین ہے کہ بعض نے پیشاب کے استنجے مین تین بار اور پیخانہ کے استنجار مین پانچ بار کی شرط کردی اور صحیح یہ ہے کہ یہ اُسکی راے پر مفوض ہے وہ دھو لے جاوے یہانتک کہ اُسکے دل مین آجاوے کہ پاک ہوگیا - انتہی مترجما - اسمین تردد ہے کہ وسواس ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے کچھ تقدیر کردینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے - م - پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہین کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ یون تو اگر ایکبار بھی نہ دھووے تو عفو ہونے سے مفر نہین ہے - الفتح - مین کہتا ہون کہ نہین بلکہ طہارت کاملہ حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے کیونکہ اُنکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر درم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہین لیکن پانی قلیل اس سے نجس ہوجائیگا - پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجا خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کرکے جو کہ افضل ہے یا فقط پانی سے کرے یہ حکم دونون صورتون کو شامل ہے - رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق مین طہارت شمار ہے پھر پانی کے حق مین متاخرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجا کرنے والا اگر قلیل پانی مین بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہوجائیگا اور یہی مبسوط مین مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہین نجس ہوگا تو اسکی بھی وجہ ہے کما فی العینی - ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجا کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہوجاتا ہے تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہین حاصل ہوئی - جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شرع نے مسح کرنے ورگڑنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور زمین اگر نجس ہوکر خشک ہوجاوے پھر پانی پہونچے یا کپڑے پر منی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پہونچے ودیگر نظائر مین انہون نے نجاست کا اعتبار نہین کیا اور قیاس یہان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجار مین طہارت کامل ہو اور نجاست پانی مین عود نہ کرے اسمین کوئی جواب نہین سواے اسکے کہ یہان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہوجاتا ہے پھر ان نظائر مین تو بہت متاخرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کریگی تو اُنکے قول کا قیاس استنجار مین بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہوگا کہ قلیل پانی بھی نجس نہو ولیکن مصرح اسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شرع مین پتھر و اسکے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ روایت دارقطنی از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ لید گوبر وہڈی سے استنجار نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ دونون پاک نہین کرتے ہین - قال اسنادہ صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجار کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہین ورنہ اُنسے بھی جائز ہوتا الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول مین متقرر ہوا کہ نصوص مین مفہوم معتبر نہین ہے - پھر یہ مسلم کہ پتھرون سے طہارت شرع مین معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے وپسینے وغیرہ کے حق مین ہے اور پانی مین چونکہ طہارت موکدہ ہے لہذا احتیاطاً اسمین معتبر نہین ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا - پھر یہ سب اس صورت مین کہ نجاست موضع خروج تک ہو - ولو جاوزت النجاستہ مخرجہا لم یجز الا الماء - اور اگر نجاست نے مخرج سے تجاوز کیا تو کچھ نہین جائز سواے پانی کے - ف - یعنی دھونا واجب ہے - وفی بعض النسخ الا المائع - اور بعض نسخون مین بجاے الماء کے المائع ہے - ف - یعنی کچھ نہین جائز سواے بہنے والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سواے پانی کے سرکہ وغیرہ مائعات سے پاک ہوجاتی ہے - وہذا یحقق اختلاف الروایتین فی تطہیر العضو بغیر الماء علی ما بینا - اور یہ لفظ مائع جو بعض نسخ مین ہے ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سواے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہوجانے یا نہونے مین دونون مختلف روایتین موجود ہین جیسا کہ ہمنے بیان کیا - ف - یعنی باب الانجاس کے شروع مین - رہی دلیل اسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت مین دھونا کیون واجب یعنی فرض ہے - تو اسوجہ سے کہ استنجا و برخلاف قیاس طہارت ہے - وہذا لان المسح غیر مزیل الا انہ اکتفی بہ

فی موضع الاستنجاء فلا تعداہ - اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پوچھنا کچھ دور کرنے والا نجاست کا نہیں یعنی قیاسی طور پر کہ مقام استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفا آیا ہے پس موضع استنجاء سے سواے کہیں تعدی نہو گا - ف کیونکہ خلاف قیاس ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے - پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہاں اصلی حکم پانی کا عود کریگا - ثم یعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف لسقوط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع - پھر مقدار جو مانع نماز ہے وہ ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک درم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رح کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درم سے زائد ہو تو مانع ہے بر قیاس دیگر مواضع کے - ف یعنی دیگر مواضع میں بقدر درم کے عفو ہے پس جب اس سے زائد ہو تو مانع ہے یوں ہی جب موضع استنجاء میں ہو تو چاہیے کہ قدر درم عفو ہو اور زائد ہو تو مانع ہو - ع - اجماع ہے کہ اگر موضع راہ سے علاوہ قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہے اور پتھر و ڈھیلے کافی نہیں ہیں جیسے پیشاب زائد - اگر راہ پیخانہ یا پیشاب سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اسکے ساتھ مخرج کی نجاست بھی ملائی جاوے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہے تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک پتھروں و اسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - الزاہدی - میں کہتا ہوں کہ اسمیں سہو ہے اور صحیح یہ کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہے اور مخرج کی نجاست ملاکر درم سے زائد ہے تو پتھروں سے استنجاء جائز اور مکروہ نہیں اور اگر مع مخرج ملکر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ مکرر گذرا کہ مقدار درم کو دھونا واجب ہے - لہذا عینی رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یوں نقل کیا کہ جو نجاست موضع سواء مقعد سے تجاوز کر گئی وہ قدر درم سے زائد ہے تو بالاجماع دھوئی جاوے اور پتھر کافی نہیں اور یوں ہی جو سوراخ نائزہ کے اطراف میں قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے - اور اگر قدر درم سے زاید نجاست مع راہ پیخانہ یا پیشاب کے ملکر ہو تو شیخین کے نزدیک پتھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف پانی جائز ہے - ع - اور قول امام محمد احوط ہے - الاختیار - واضح ہو کہ قدر درم نجاست غلیظہ عفو ہونے کا مسئلہ جو گذرا اسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا کہ اسکی نجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقعد کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نجاست ہو تو شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اسمیں اختلاف ہے بعض ائمہ نے کہا کہ پتھروں سے مسح کرکے پاک کر دیا تو جائز ہے - طحاوی نے کہا کہ یہی اصح ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث نے لیا ہے - المحیط - اور یہی مختار ہے - السراجیہ - یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہے - الفتح - اگر کسی کی مقعد بڑی ہو کہ اسپر قدر درم سے زائد نجاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی و ابو شجاع سے روایت ہے کہ پتھروں سے استنجاء جائز ہے اور یہی اشبہ بقول الشیخین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التبیین - اگر نائزہ کے سوراخ سے متجاوز کسی طرف نجاست قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کیجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کیجائیگی - الخلاصہ - اور یہی صحیح ہے - التجنیس - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقعد سے متجاوز بھی جمع کیجاوے لیکن رہی یہ صورت کہ نائزہ سے متجاوز نہیں اور مقعد سے متجاوز نہیں ولیکن ملاکر درم سے زائد ہے تو اظہر یہ کہ استنجاء پتھروں سے کافی ہے - م - مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسنے پیشاب یا پیخانہ نہ پھرا ہو - السراجیہ - مرد مریض جسکی باندی یا بی بی نہیں اور اسکا بیٹا یا بھائی ہے یعنی جس سے جماع حلال ہو وہ نہیں ہے اور مریض کو خود وضوء کرنے کی طاقت نہیں تو بیٹا یا بھائی وضوء کرا دے سواے استنجاء کے کہ اسکو مریض کی شرمگاہ چھونا روا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا - المحیط - اور عورت مریضہ کا جب شوہر نہو اور وضوء سے عاجز ہوئی اور اسکی دختر یا بہن ہے تو اسکو وضوء کرا دے اور مریضہ سے استنجاء ساقط ہو گیا - قاضیخان - رہا بیان استنجاء کے مکروہات و مستحبات کا تو امام مصنف رح نے مکروہات میں سے صرف ہڈی و لید و گوبر و طعام دینی کا ذکر فرمایا ہے - ولا یستنجی بعظم ولا بروث - اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے - ف کہا گیا کہ تحریمی مکروہ ہے - لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلک

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف چنانچہ حدیث سلمان رضہ میں ہے اور منع فرمایا کہ استنجا کرے
رجیع یا ہڈی سے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روث و عظم سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے
بھائیوں جن کا زاد ہے۔ کما فی صحیح مسلم۔ یعنی لید گوبر تو جنوں کے جانوروں کے لیے اور ہڈی خود انکے لیے ہے۔ ولو فعل یجزیہ
لحصول المقصود۔ اور اگر ان چیزوں سے استنجا کر لیا باوجود ممانعت کے تو استنجا ہو جائیگا بوجہ مقصود حاصل ہونے کے۔
ف یعنی بوجہ صفائی و انقطاع ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے ع۔ ولیکن مکروہ ہے اگرچہ کافی ہو گیا۔ ت۔ لیکن سنت
ٹھیک ادا نہوئی ہے ع۔ ومعنی النہی فی الروث النجاسۃ وفی العظم کونہ زاد الجن۔ اور روث میں ممانعت کی وجہ اسکی نجاست
ہے اور ہڈی میں یہ کہ ہڈی زاد الجن ہے۔ ف بلکہ حدیث بخاری و مسلم میں دونوں زاد الجن ہیں چنانچہ گذرا م۔ یہاں سے کوئی
استدلال کرے کہ روث پاک ہے مانند قول مالک کے کیونکہ نجس ہوتا تو طعام جن نہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم جن و انسان
کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رضہ جو سابق میں گذری جسمیں فرمایا کہ یہ رجس یعنی
پلیدی ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ سوال و جواب دونوں خلاف تحقیق ہیں سوال میں تو یہ عیب کہ روث خود جن کا طعام نہیں بلکہ
انکے جانوروں کا صریح ہے اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہوا کہ جب جنوں نے آپ سے اپنا زاد مانگا تو آپ نے دعا کرکے
فرمایا کہ جب تم ہڈیوں پر گذرو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی انکا رزق نہیں ہے اور روث
کو انکے جانور کھاتے ہیں اور یہ تو ظاہر ہے ورنہ کوئی ہڈی و روث نظر نہ آتی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک معنوی چیز انکے واسطے
رزق ہوتی ہے اور مانند ذات جن کے وہ بھی ہماری نظر سے مخفی ہے۔ اسقدر تنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہاں گنجایش نہیں ہے
اور جواب میں یہ کلام ہے کہ رجس کا لفظ ایسے معنی میں آتا ہے جس سے نفرت و گھن ہو اگرچہ وہ حقیقۃ نجس نہو حتی کہ انصاب و ازلام کو
رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ اسکی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہو
کہ امام محمد رح ماکول اللحم کی لید گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہیں فافہم۔ اور استنجا نہیں کریگا نجس چیزوں سے۔ یعنی جو
جس پتھر سے ایک مرتبہ اسنے یا غیر نے استنجا کیا پھر اس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پتھر کا کوئی رخ دیگر ہو جس سے استنجا
نہیں کیا گیا تو اس رخ سے بلاکراہت جائز ہے۔ ولا بالطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ ف یعنی اناج و روٹی وغیرہ سے
لانہ اضاعۃ و اسراف۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ ف یہ دونوں باتیں حرام ہیں ع۔ تو مکروہ تحریمی ثبوت ہوا م
اور یہ اہانت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر ملطہ رکھنا لفہار کے نزدیک مکروہ ہے تو یہ بدرجہ اولی مکروہ ہے۔ ت۔ لیکن اس دلیل سے
کراہت تنزیہی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رح نے نہیں لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز جو
طعام ہو خواہ انسان یا جانور کا اور جسمیں بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجا مکروہ ہے م۔ پس مکروہ ہے استنجا کرنا
گوشت سے اور آبگینہ و مٹی کے برتن و درختوں کی پتیاں و بالیوں سے التبیین۔ اور جانوروں کے چارہ سے د۔ اور نخشہ سے
اور کوئلے و ایسی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حرمت ہو جیسے دیباج کا کپڑا۔ المبسوط ع۔ اور کاغذ سے اگرچہ بلغیر لکھا ہو المضمرات۔ اور
ظاہر میں ہے کہ پانی سے استنجا کرے نہ پارے تو پتھر سے نہ پارے تو مٹی خاک سے اور انکے سوا سے روئی و اسکے مانند سے
استنجا نہ کرے اور امام رح کے نزدیک لکڑی کے ٹکڑے سے جائز اور دو روایتوں میں سے اظہر روایت پر سونے و چاندی سے
جائز جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز ہے ع۔ یعنی جائز مگر مکروہ ہے م۔ ولا بالیمین۔ اور نہ استنجا کرے اپنے دائیں ہاتھ سے
لان النبی علیہ السلام نہی عن الاستنجاء بالیمین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دائیں ہاتھ کے ساتھ استنجا کرنے سے
منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو دائیں
ہاتھ سے نہ چھوئے اور جب پیخانہ پھرے تو دائیں سے استنجا نہ کرے اور جب پانی پیے تو ایک سانس میں نہ پیے۔ رواہ البخاری۔

وسلم والجماعه - اور حدیث سلمان رض مین بھی ممانعت گذر چکی - یہ توتھا حکم پیخانہ و پیشاب مین ممانعت ہی اور حدیث عثمان رض مین
ہی کہ اور نہ مین نے کبھی اپنا ذکر اپنے داہنے ہاتھ سے چھوا جب سے مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی - مع - اگر
کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہوا اور بائین سے استنجا کرنے کی قدرت نہو پس اگر اسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی
بدون بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو داہنے ہاتھ سے استنجا کر لے - الخلاصہ - اور ہو تو
بغیر کراہت جائز ہی - السراج - پیخانہ و پیشاب کی حالت مین قبلہ کی طرف منھ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہی - الوقایہ - خواہ بنے ہوئے مکان
مین ہو یا میدان مین ہمارے نزدیک برابر ہی شرح الوقایہ - اور امام احمد رح کے نزدیک بھی یہی حکم ہی سوا اسکے اس صورت کے کہ
بنے مکان مین پیٹھ کرنا جائز ہی بدلیل حدیث ابن عمر رض کہ مین ام المؤمنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف منھ کیے ہوئے دو اینٹون پر پیخانہ پھرتے دیکھا - کما فی الصحیح - اور امام شافعی رح کے
نزدیک بنے ہوے پیخانہ مین پیٹھ کرنا اور منھ کرنا دونون جائز ہی اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رض مین گذرا
کہ پیخانہ و پیشاب مین قبلہ کی طرف رخ نہ کرے - کما فی صحیح مسلم وغیرہ - اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق واسانید صحیحہ
سے کہ غائط و بول مین قبلہ کی طرف نہ منھ کرو اور نہ پیٹھ کرو لیکن مشرق کو پھرو یا مغرب کو - چونکہ مدینہ منورہ سے جنوب کو کعبہ
پڑتا ہی لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہان شمال یا جنوب کو پھرنا - اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت
ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہین فرماتے ہین کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہان بنے پیخانہ قبلہ رخ
بنے ہوئے پائے پس ہم انپر پھر کر بیٹھتے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے - پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قولی ہی اور
حضرت ابو ایوب رض کا عمل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہی اور زبانی اجازت کچھ نہین
اور یہ بھی بیان نہین کہ آپ کا اسطرح بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہوا اور عذر کی حالت مستثنی ہوتی ہی چنانچہ ہمارے نزدیک
بھی اگر بھول کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہی کہ مڑ جاوے اگر ممکن ہو - کما فی التبیین - اور اگر ممکن نہو تو مضائقہ نہین ہی - ت - پس ہمارا
مذہب احوط وارجح ہی - م - عورت کو مکروہ ہی کہ بچہ کو پیخانہ پھرانے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بٹھاوے - السراج - انگوٹھی
جسپر اللہ تعالی کا نام یا کچھ قرآن ہو پاخانہ مین ساتھ لیجانا مکروہ ہی - عف سراج - اور بحر الرائق مین ہی کہ آب ساکن مین پیخانہ یا پیشاب
کرنا مکروہ تحریمی و آب جاری مین تنزیہی ہی - د - مکروہ ہی پیخانہ و پیشاب پانی مین خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نہر کنارے نہر کے
و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور پھلدار درخت کے نیچے و کھیتی مین اور ایسے سایہ مین جسمین لوگ بیٹھنے کا نفع اٹھاتے ہین اور مکروہ
ہی پہلو مین مسجدون کے اور مصلای عید کے اور مقابر مین اور چارپایون کے درمیان مین اور مسلمانون کی راہ مین اور مکروہ ہی
کہ نیچی زمین پر بیٹھکر اوپر کو پیشاب کرے یا چوہے کے بل مین یا سانپ کی بانبی مین یا کسی سوراخ مین پیشاب کرے اور مکروہ ہی
کہ کھڑے ہوے یا لیٹے ہوے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر بعذر ہو تو مضائقہ نہین - السراج - یعنی جبکہ لوگون مین
کسی کی نظر کے روبرو نہو - ت - مکروہ ہی کہ جہان پیشاب کرے وہین وضو یا غسل کرے - السراج - اور مستحب ہی کہ نمازی کپڑون
کے سواے دوسرے کپڑون مین پاخانہ جاوے اگر ہون ورنہ کپڑون کی حفاظت رکھے اور سر ڈھنکے جاوے - السراج - اور
داخل ہونے وقت کہے اللہم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث - اور بایان پانون پہلے بڑھاوے اور نکلتے وقت دایان بڑھاوے
التبیین - اور دونون پانون مین فاصلہ وسیع دے اور بائین طرف زور دے اور باتین نہ کرے اور نہ اللہ تعالی کا ذکر کرے اور
نہ کسی چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینکے تو دل مین الحمد للہ
کہے زبان نہ ہلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہو اسپر نگاہ کرے اور نہ تھوکے اور نہ ناک چھنکے
اور نہ کھنکھارے اور نہ ادھر ادھر تاکے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور حتی الوسع دیر تک

نجاو پیشاب مین بیٹھنے کی عادت نکرے - السراج - اور جب غائط کو نکلے الحمد للہ الذی اخرج عنی مایؤذینی وابقی ماینفعنی - یہ دعا حدیث
مین وارد ہی - م - بیخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ مانجھنا حدیث مین مروی ہی کذا فی التجنیس اور یہ صحیح و مستحب ہی - م - نہر کنارے استنجا
کرنا مشائخ بخارا کے نزدیک جائز و مشائخ عراق کے نزدیک نہین - اور اگر اسکی کانچ نکل آئی اور اسنے دھوئی تو کپڑے سے
پونچھکر کھڑا ہو - مع - اگر روزہ دار ہو تو ضرور ہی - م - یہان تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوۃ شروع ہوتی ہی -

کتاب الصلوۃ

طہارات شرط نماز ہین جنکو پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا انکو مقدم بیان کرکے اصل مقصود و مراد اعلی یعنی نماز کو شروع کیا - اور لغت
مین صلوۃ بمعنی دعا ہی اور رسم الخط قرآنی مین صلوۃ بواو ہی اور باقی کتابون مین صلاۃ و زکاۃ بالف چاہیے صرح بہ الرازی
یعنی رح نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہین کہ شامل دعا ہی اور جمہور اہل لغت نے اسی کو صحیح کہا - اور نماز کا ثبوت
بقرآن و حدیث و اجماع ہی - قرآن تو قولہ تعالی - ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا - یعنی نماز تو مومنون پر فرض موقت
ہوچکی ہی - اقول اشارت ہی کہ لوح محفوظ و ام الکتاب مین اللہ تعالی نے مومنون کے واسطے بمعراج موقت کر دی اور آیات
بکثرت ہین - م - اور حدیث مین ہی کہ بنیاد اسلام پانچ باتون پر ہی گواہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوۃ دینا اور رمضان
کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر ہووے - رواہ البخاری و مسلم - اور اجماع ظاہر ہی کہ زمانہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے ابتک کسی نے امت مین سے انکار نہین کیا - مع - نماز فریضہ محکمہ ہی اسکو ترک کرنے کی گنجایش نہین الخلاصۃ
یہ ہر شخص پر فرض ہی جبکہ بالغ عاقل ہو - ت - یعنی بعد اسلام لانے کے نماز ہر بالغ عاقل پر فرض ہی خواہ مرد ہو یا عورت ہو - اگر کہا جائے
کہ بلوغ کی قید نہین کیونکہ حدیث مین ہی کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنی رضی اللہ
اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی - جواب اسواسطے کہ نیکی کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا
نہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار مین ہی اور دیگر دلائل قطعیہ سے ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہی اور اسمین خلاف نہین - اور جامع
الرموز مین زاہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہی - مین کہتا ہون کہ طفل کی قوت و طاقت
کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہی جو اختیار مین ہی - م - اور جو کوئی نماز سے منکر ہو وہ کافر ہی - الخلاصۃ
اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو ولیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عمدا نہین پڑھتا تو وہ فاسق ہی - ت - وہ قتل نہین کیا
جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یہانتک کہ توبہ کرے - شرح المجمع لابن الملک - ت - اگر فرضیت کا منکر ہو کر مرتد ہوا تو قتل کیا جائیگا - یعنی جبکہ
پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ صریح اقرار سے یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اسپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو - م - اگر کسی کافر نے نماز پڑھی وقت کے
اندر جماعت کے ساتھ مقتدی ہو کر اسکو تمام کر لیا تو اسکے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اسنے زبان سے اقرار پہلے
ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چارون شرطون مین سے کوئی نہو یعنی وقت نہو یا جماعت نہو یا مقتدی نہوا بلکہ امام ہوا یا تھوڑی پڑھکر توڑ دی تو
اسکے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت مین اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوائم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر
عبادات مین نہین ہی - م و - بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا - اور واضح ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اسنے جانا اور مانا کہ نماز بھی
فرض ہی مع دیگر ارکان کے - پس یہی اصلی فرضیت ہی پس ہر مومن پر نماز فرض ہی اگرچہ اسکو وقت نہ ملے مثلا طلوع آفتاب پر مسلمان ہوا
اور اسنے تمام عمر ادا ے عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اسکے واسطے ثواب ہی پھر جب ظہر کا وقت آیا تو آج کی ظہر انشاء اللہ ادا کرے اور
اگر ظہر سے پہلے مر گیا تو ثواب عزم ادا کو تمام عمر کا اسکے واسطے حاصل ہی اور امروزہ ظہر کا کچھ گناہ نہین ہی یہی تحقیق ہی - م - پھر ہر روز
ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہی اور اول وقت شروع ہونے سے وسعت ہی اور آخری وقت حتمی وجوب کا ہی

جیساکہ آویگا۔ عینی رح کی شرح مین ہو کہ پانچون نمازون کا سبب وجوب انکی اوقات ہین۔ اور نماز کی شرائط چھ ہین طہارت وستر عورت یعنی شرمگاہ ڈھانکنا اور استقبال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تکبیر احرام۔ پھر وقت مین دو لون باتین ہین ایک تو وہ شرط اداہی حتی کہ اگر ظہر کا وقت نہو اور نہو تو ادا سے ظہر درست نہو گی اور دوم وہ سبب وجوب ہی حتی کہ کل کی ظہر اداکرنا اسوقت واجب ہوگا کہ وقت آدے۔ نماز کے ارکان پانچ ہین قیام و قرأت و رکوع و سجدہ و اخیر کا قعدہ بقدر تشہد کے۔ نماز اداکرنے کا نتیجہ یہ کہ دنیا مین جو اسپر واجبہا تھا وہ اتر گیا اور آخرت مین ثواب عظیم ہی۔ اور پانچون نمازین بدلیل آیت حافظوا علی الصلوات الآیہ اور تعیین لقولہ سبحان اللہ حین تمسون وحین تصبحون الآیہ ہی اور حدیث اسمین مشہور اور عمل متواتر ہی۔ حکیم ترمذی نے ذکر کیا کہ پہلا فرض جو اس امت پر ہوا وہ نماز ہی۔ اور حربی رح نے ذکر کیا کہ قبل معراج کے صرف نماز فجر وعصر تھی۔ مع۔ ظاہرا سبب سے اول صرف اسی قدر پھر زیادہ بھی ہوئی کیونکہ صحیح بخاری مین ہو کہ نماز اول مین جب فرض ہوئی تو دو دو رکعت حضر وسفر مین تھی پھر نماز حضر بڑھی اور نماز سفر وہی قائم رہی اور نیز ابن عباس کی روایت صحاح مین ثبوت ہی کہ نماز سفر مین کمی نہین بلکہ وہ پوری ہی۔ اور صحیح مین ہی کہ مکہ مین دو دو رکعت فرض تھی پھر جب مدینہ ہجرت فرمائی تو نماز حضر چار ہوئی اور سفر وہی رہی۔ مسند احمد مین ہی کہ دو دو رکعت تھی سواے مغرب کے کہ وہ اسوقت بھی تین رکعت تھی۔ اقول اس سے ظاہر ہوتا ہی معراج مین پانچ وقتی مفروض ہوئین ولیکن تعداد رکعات مین اسوقت تغیر نہین ہوا۔ عینی رح نے لکھا کہ اسمین کچھ خلاف نہین کہ پانچون نمازون کا فرض ہونا شب معراج مین ہوا۔ اور اسمین بھی خلاف نہین کہ حضرت ام المومنین خدیجہ رضہ نے بعد نماز فرض ہونے کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی ہی حالانکہ ہجرت مدینہ تین برس پہلے انکا انتقال ہوا۔ اقول اور معراج قبل ہجرت کے ایک سال یا اٹھارہ مہینہ پہلے سترھوین رمضان روز دوشنبہ کی رات مین واقع ہوئی پس ظاہر ہوا کہ نماز اول سے فرض تھی اور دو دو رکعت اور اظہر یہ کہ سواے فجر وعصر کے مغرب بھی تھی جیساکہ روایت امام احمد دلیل ہی اور بعد ہجرت کے رکعات بڑھی ہین پھر بعد نبوت کے تو وحی سے وضو و نماز وغیرہ مفروض ہوئین اور قبل بعثت کے آپ کا غار حرا مین عبادت کرنا صحیح ثابت ہی تو مختار قول یہ کہ آپ کسی شریعت سابقہ کے پابند نہ تھے بلکہ کشف شریعت ابراہیم علیہ السلام یا جسطرح اللہ تعالی نے چاہا عبادت فرماتے تھے۔ بالجملہ امر مستقر یہ ہی کہ نماز پانچ وقت کی فرض ہی اور انکی رکعتون کا شمار توقیفی ہی یعنی کچھ دخل قیاس واجتہاد کو نہین بلکہ ہر ایک وقت کی رکعات سے واقف کرادیا گیا ہی اور ثبوت انکا قطعی اور معمول متواتر ہی۔ اور اسکا انکار کفر ہی اور بلا انکار کے چھوڑنا حرام وکبیرہ ہی۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ آدمی وشرک کے درمیان ترک نماز ہی۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ ولیکن ترمذی کی روایت مین یون ہی کہ کفر وایمان کے درمیان ترک نماز ہی۔ اسکے معنی یہ ہین کہ جس نے نماز چھوڑ دی وہ کفر پر ہو گیا۔ امام شافعی رح اسی حدیث سے کہتے ہین کہ جس نے ایک نماز چھوڑ دی عمداً وہ کافر واجب القتل ہوا۔ اگرچہ انکی مراد یہ نہین کہ فوراً قتل کیا جاوے مگر وے اسکو کفر پر رکھتے ہین اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ کافر نہین اگر منکر نماز نہو مگر فاسق ہی۔ اور یہی تحقیق ہی اور سمجھے یہ وہم نہو کہ خلاف حدیث ہی۔ بلکہ یہ موافق حدیث ہی اور میرے نزدیک اسکی تحقیق یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین اکثر لوگ جہاد کے ڈر سے منافقانہ اظہار ایمان کرتے اور حدیث مین ہی کہ جب انھون نے لا الہ الا اللہ کہا تو انکی جانین ومال محفوظ ہین۔ پس لوگ کلمہ توحید بطور نفاق کے کہتے اور نمازون کے اداکرنے مین بے پروائی کرتے کیونکہ اعتقاد تو نہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بین الرجل وبین الشرک ترک الصلوۃ۔ یعنی آدمی وشرک کے درمیان ترک نماز ہی۔ معنی یہ کہ حالت اسلام وحالت شرک مین ظاہری صورت یکسان ہی اور فرق صرف نماز ہی تو جب ترک کر دے تو وہی صورت شرک کی موجود ہی لہذا بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہی کہ آپ نے فرمایا۔ العہد الذی بیننا وبینہم الصلوۃ فمن ترکہا فقد کفر۔ یعنی عہد جو کہ ہمارے وانکے درمیان ہی وہ نماز ہی پس جس نے نماز کو چھوڑا تو اسنے کفر کیا۔ رواہ الترمذی وصححہ

ار تعالی - اور وجہ یہ کہ ایمان تو دل کی تصدیق ہی اور زبانی اظہار و اقرار اسواسطے کہ مومنین آپکے ساتھ حسن سلوک کرین اور
ہاں کر جاوین اور نہ اسپر جہاد کرین بلکہ آپکے ساتھ نکاح بیاہ کرین اور بھائی جانین حتی کہ اگر کسی کے دل مین یہ تصدیق ہو اور ظاہر
مین اُسنے کافرون کے خوف وغیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالی کے نزدیک مومن ہی صرف اختلاف اس صورت
مین کہ بے وجہ بلاخوف اُسنے اظہار نہ کیا ہو - اور جسنے زبانی اظہار و اقرار کیا مگر دل مین کچھ یقین نہین تو وہ منافق ہی اور اُسکی صورت
اور کافر مشرک کی صورت و حالت مین صرف نماز کا فرق ہی کہ منافق ظاہر مین نماز بھی پڑھتا ہی اور جب اُسنے نماز بھی چھوڑ دی تو اب کچھ
فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسنے نماز چھوڑ دی تو ظاہری صورت مین اس سے بھی کافر سے فرق نہین کیونکہ دلی
یقین تو اللہ تعالی ہی کو معلوم ہی پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا نماز سے ہی اور جب یہ نہین تو کچھ فرق نہین رہا -
اس سے یہ لازم نہین کہ باطن مین بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن مین بھی کافر ہی اور اگر مومن صادق تھا تو باطن مین با
ہی لیکن ظاہر مین فاسق ہی - ہان یہ بات ضرور ہی کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑ دی تو اُسکے نور تصدیق پر تاریکی چھائی ہی اور
حدیث مین ہی کہ جب بندہ نے گناہ کیا اور توبہ نہین کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہی اور برابر گناہون سے جبکہ توبہ نہوئی بڑھتا
جاتا ہی یہان تک نوبت پہونچتی ہی کہ سارا دل چھپا لیتا ہی پھر اسمین نیکی نہین سماتی ہی یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین ہی - اور ترک نماز
کا گناہ عظیم ہی کیونکہ نماز وہ چیز ہی کہ وہ دوسرے گناہون کو میٹا دیتی ہی چنانچہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ
مین ہی کہ ایک نے آکر عرض کیا کہ مین نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا سے حد ہی پس آپ مجھپر وہ قائم کر دین پھر اُسنے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ جماعت مین نماز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا
مین سزا پاکر جان جاوے تو جاوے ولیکن عاقبت مین بچ جاوے پس اُسنے عرض کیا کہ مجھپر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم
کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ نماز نہین پڑھی ہی اُسنے عرض کیا کہ جی ہان مین نے پڑھ لی - تو فرمایا کہ پھر تو جا اور
اللہ تعالی نے تجھے بخشدیا تیرا گناہ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم مین روایت ہی اور ایک
حدیث مین ہی کہ آپ نے آیت پڑھی - ان الحسنات یذہبن السیات یعنی نیکیان دور کرتی ہین گناہون کو - اور حدیث مین ہی کہ بعض
صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اسی شخص کے لیے ہی یا عام ہی آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہی -
یہ بھی صحاح کی حدیث ہی اور ابو ہریرہ رض کی حدیث صحیحین وغیرہ مین پانچون نمازون سے گناہون کے دھل جانے کی مثال
بھری نہر مین پانچ وقت نہانے سے میل کچیل دھل جانے سے دی ہی - اور صحیح مسلم مین ابو ہریرہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچون نمازین اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے
کفارات ہین جب کبائر کا ارتکاب نہو - رواہ مسلم والترمذی - یعنی مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو درمیان کی اوقات
اور گناہ سب کا کفارہ ہوگیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائین بشریت سے صادر ہوئین عصر پڑھنے سے معاف ہوئین اسی طرح ایک
جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ ولیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہو - اور کبائر مین اختلاف ہی اور شرک کے کبیرہ ہونے مین
کچھ خلاف نہین ہی - واضح ہو کہ بعد ایمان کے سب سے اعلی عبادت نماز ہی اور ہر نماز کے واسطے فضائل کثیرہ ہین اور مین نے
بہت مختصر و جامع فضیلت بیان کر دی ہم - واضح ہو کہ ادا نماز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہی یعنی
جب کہ اسی قدر وقت رہجاوے کہ اسمین فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہی یعنی تاخیر روا نہین ہی پھر اگر ایک شخص کو صرف
اس قدر وقت ملا کہ تحریمہ باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی لہذا ہندیہ مین ہی کہ آخر وقت بمقدار تحریمہ کے ساتھ
ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہوتا ہی حتی کہ کافر اگر اسلام لایا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت
اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بقدر تحریمہ کے وقت باقی ہی تو ہمارے نزدیک اُسپر نماز واجب ہو جائیگی - المضمرات - یعنی

قضا کرے۔ م۔ اور اگر یہ عوارض آخر وقت میں پیدا ہوں اور ہنوز اُسوقت کی نماز نہیں پڑھی ہو تو بالاجماع اسوقت کا فریضہ
اُسکے ذمہ سے ساقط ہوجائیگا مختار الفتاوی۔ اگر یہ حالت ہو کہ اگر بچہ جنائیوالی دائی نماز میں مشغول ہوتی ہو تو بچہ مرجائیگا تو اُسکا
روا ہو کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرے اور بوجہ چوروں وڈاکا مارنے والوں کے ومانند آنکے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا
روا ہو۔ الخلاصہ۔ مترجم کہتا ہو کہ مین نے کسی کتاب مین اسکی تعلیل نہین دیکھی اور میرے نزدیک ظاہرا اسمین یہ اصل ہو کہ غزوہ
خندق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازین اپنی اوقات سے موخر ہوئین اور یہ ان کفار
قریش کے ظالمانہ حملہ وخونریزی وغارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہان متحقق ہو جواز تاخیر ہو جیسے جنائیوالی کی تاخیر
بخوف موت الولد یا محافظت مال کی تاخیر بخوف رہزن ودزد۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونیکا
سبب ہو تو اسکا جاننا بھی مقدم ہو لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان مین ہو۔ ف۔ مواقیت جمع میقات کی اور وہ ایسی چیز جس سے حد مقرر کیجاوے خواہ زمانہ سے
جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج مین مواقیت احرام۔ م۔ **اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وہو المعترض
فی الافق وآخر وقتہا مالم تطلع الشمس**۔ شروع وقت فجر کا جبکہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوڑان مین
افق مین پھیلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے۔ ف۔ اس وقت مین کچھ اختلاف نہین ہو۔ اور معراج
مین نمازین فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہو کیونکہ حضرت انس رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج
مین پچاس نمازین مفروض ہوئین پھر گھٹا کر پانچ تک کی گئین پھر ندا فرمائی گئی کہ اے محمد میرے یہان بات بدلتی نہین اور
تیرے واسطے ان پانچ کے عوض پچاس ہین۔ رواہ احمد والنسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ واضح ہو کہ فجر اول وہ ہو کہ طول
مین دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اسکے پیچھے پھر تاریکی ہو کر سپیدی چوڑان مین پھیلتی ہو اسی کو فجر ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور
اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہو اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہو حتی کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب
طلوع ہوا۔ **لحدیث امامۃ جبرئیل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیہا فی الیوم الاول حین طلع الفجر
وفی الیوم الثانی حین اسفر جدا وکادت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت لک
ولامتک**۔ بدلیل حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر مین اول روز جب کہ
فجر طلوع ہوئی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہوگئی و آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث مین کہا کہ ان دونوں
وقتوں کے مابین وقت ہو آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے۔ ف۔ یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں
اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہو اور امام مصنف رح نے تفسیر کردی یعنی یہ
وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہو پس یہ وہم نہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہو
مگر امام مصنف رح نے ایسے طور پر بیان کیا کہ اس سے وہم ہوتا ہو کہ یہ لفظ بھی حدیث مین ہو لہذا شارحین نے اعتراض کیا
کہ حدیث مین یہ لفظ مروی نہین ہو۔ م۔ ابن عباس رض سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل نے
خانہ کعبہ کے پاس میری امامت کی دو بار پس دونوں بار مین سے اول بار مجھے ظہر پڑھائی۔ جبکہ سایہ مثل شراک کے تھا پھر
عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اسکے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی جب ہی آفتاب غروب ہوا اور روزہ دار نے روزہ کھولا
پھر عشا پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چمکی ہو اور روزہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی ظہر کی جبکہ سایہ ہر چیز کا اس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا
سایہ اس کے دوچند کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جبکہ تہائی رات گئی پھر نماز فجر پڑھائی
جبکہ زمین پر اسفار ہو گیا پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے انبیاء کا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقتوں
کے بیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن ع۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ف۔ اور اس حدیث کا
کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں۔ ف۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں ع۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے
کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جسکے حق میں امام احمد نے کہا کہ متروک الحدیث
اور نسائی وابن معین وابو حاتم نے کہا کہ لین الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابن حبان وابن سعد نے اسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی وابو داؤد
وغیرہم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابن عبد البر نے تمہید میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اسمیں کلام کیا حالانکہ اسکے
سب راوی مشہور بالعلم ہیں۔ اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا۔ مع۔ شیخ تقی الدین
نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مت۔
اس بارہ میں ابو ہریرہ وجابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رض سے روایت ہے۔ مع۔ انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث
مذکور کے معنی میں ہے اور اسمیں دوسرے روز کی فجر میں یوں ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا
کہ اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن
حبان والحاکم واحمد واسحق۔ اور ترمذی نے کہا کہ مواقیت میں سب سے اصح یہ حدیث جابر رض ہے۔ ملع۔ پھر اگلے انبیاء کا وقت
جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز انہیں سے فرض ہوئی اُسی وقت میں ہوئی ورنہ مجموعہ یہ نمازیں تو اسی امت
کا خاصہ ہیں۔ مع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب انبیاء پر تھی۔ م۔ ان دونوں وقتوں کے
بیچ میں ہے یعنی اول وآخر سمیت کیونکہ اول وآخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیانی کو شامل کر دیا۔ مع۔ اور عصر صرف دو شل تک
باعتبار وقت مستحب ہے۔ ورنہ کہ وہ تو غروب تک ہے۔ **ولا معتبر بالفجر الکاذب وہو البیاض الذی یبدو طولا ثم
یعقبہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یغرنکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل وانما الفجر المستطیر فی الافق ای المنتشر فیہا**
اور کچھ اعتبار نہیں صبح کاذب کا اور وہ ایسی سپیدی جو ظاہر ہوتی ہے دراز پھر اسکے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ تم کو دھوکا نہ دے اذان بلال رض کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی جو افق میں مستطیر ہوتی ہے یعنی اسمیں منتشر ہوتی ہے
ف۔ یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم وسنن ترمذی ونسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ
سحری کھاتے رہو اذان بلال رض سے دھوکا نہ کھانا اور صحیح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابو ہریرہ رض
کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے اخرجہ الترمذی وغیرہ۔ عمارہ بن رویبہ رض کی
حدیث مرفوع ہے کہ نہیں داخل ہوگا آگ میں کوئی جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی
رواہ مسلم وغیرہ۔ مراد فجر وعصر ہے اور نماز فجر مشہود ملائکہ ہے قال تعالیٰ ان قرآن الفجر کان مشہودا۔ اور حدیثوں میں نماز عصر بھی مشہود
ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کامل ہے اسمیں کوئی مکروہ جزو نہیں بخلاف عصر کے کہ بعد دو شل زرد ہونے تک مکروہ ہے اور بیان آویگا۔
م۔ **واول وقت الظہر اذا زالت الشمس**۔ اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر
ہو کر مغرب جھکے۔ **لامامۃ جبرئیل علیہ السلام فی الیوم الاول**۔ بدلیل امامت کرنے جبرئیل ع کے اول روز۔ ف۔ چونکہ
اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ **حین زالت الشمس**۔ جس دم آفتاب کا زوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ یہی اول
وقت ہے مبسوط میں ہے کہ اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے - نووی رح نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امامت جبرئیل
جو مذکور ہو چکی اُسمیں تو بقدر شراک خود مذکور ہے - جواب دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے - نووی رح نے کہا کہ نہیں بلکہ
وہ زوال آفتاب شروع تھا اُسوقت سایہ بقدر شراک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اِسقدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا - میں
کہتا ہوں کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس میں اور حدیث جابر و عمرو بن حزم و بریدہ و عبد اللہ بن عمرو
بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن میں ہیں سب میں اول ظہر جب زوال آفتاب ہو مذکور ہے اور قولہ تعالیٰ
اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے - وآخر وقتہا عند ابی حنیفۃ اذا صار ظل کل شیٔ مثلیہ
سوی فی الزوال - اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اُسکے دو چند برابر ہو جاوے سوائے سایہ
زوال کے - ف - یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہونچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا - اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور میں تو سایہ ایک مثل تک ہے -
جواب دیا گیا کہ ایک مثل تک وہاں تھا یعنی خانہ کعبہ میں جو عین خط استوا پر واقع ہے کہ وہاں دوپہر کو کچھ سایہ نہیں ہوتا اور شمالی ملکوں میں ہوتا ہے جو زوال پر بڑھ کر
تو ظاہر ہے کہ جب خانہ کعبہ کے وہاں ایک مثل سایہ ہو سوائے سایہ زوال کے تو جہاں سایہ دوپہر کو قریب مثل کے تھا وہاں اب دو چند
ہو گا لہٰذا حساب سے باہم وفاق ہے کوئی مخالفت حدیث سے نہیں بلکہ یہ مطابق مفہوم حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے - میں
میں کہتا ہوں کہ اسمیں کلام نہیں بلکہ سوائے سایہ اصلی کے دو چند ہونے میں کلام ہے فافہم - م - سایہ زوال پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع
ثلجی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جاوے اور جہاں سایہ پڑے وہاں خط مدور کر دیا جاوے اور جہاں سایہ پہونچے
علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہوا جب ٹھہر جاوے اور کمی بیشی نہو تو وہ وقت استوا ہے
پھر جب بڑھا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے - سرخسی و مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے - مع - صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ
ہندیہ نکالا اور اسکا مفصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اُسکے مرکز پر ایک ایک لکڑی ربع قطر قائم کیجاوے تو اول طلوع
آفتاب پر اُسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑیگا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہوگا اُسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتی کہ کم ہو کر محیط پر
آ جائیگا - جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہاں ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ پر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط
کے اندر آ جائیگا اور برابر کم ہوتا رہیگا یہانتک کہ ایک حد پر ٹھہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے پھر
آفتاب ڈھلا تو دوسری طرف سایہ بڑھنے لگیگا اور جو ٹھہراؤ کا سایہ تھا وہی سایہ انداز کرے فرض کرو کہ وہ لکڑی کا چہارم تھا تو
اُسپر زائد دیدے پھر سایہ بڑھتے بڑھتے دوسری طرف محیط پر پہونچیگا وہاں نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور
دوسری جانب نقطہ محیط دونوں میں خط ملا دے پس یہی خط نصف النہار ہے - واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رح کے نزدیک
جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دو چند و چوتھائی کے برابر پہونچے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے - وقالا اذا صار الظل مثلہ -
اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اُسکے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اُسوقت ختم ہو جائیگا - ف - یعنی سوائے سایہ زوال کے
اُسکے برابر سایہ ہو - وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے - ف - اور یہی قول زفر
و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے - وفی الزوال ہو الفیٔ الذی یکون للاشیاء وقت الزوال - اور سایہ زوال
وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیز دن کا ہوتا ہے - ف - پس یہ سایہ معتبر نہیں ہے اسکے سوائے جب دو چند کے برابر
امام رح کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہونچے تو ظہر کا وقت ختم ہے - لہما امامۃ جبرئیل ع فی الیوم الاول
للعصر فی ہذا الوقت - صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا جبرئیل کا پہلے روز اسوقت میں عصر کے واسطے واقع ہوا - ف - یعنی
اول روز عصر کی نماز اُسوقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اسکے تھا تو معلوم ہوا کہ اُسوقت پر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تو ظہر کا وقت
نکل گیا - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل قولہ علیہ السلام

ابردوا بالظہر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں پڑھو ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین وسنن وغیرہ میں کثرت طرق کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں پڑھے کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ واشتداد الحر فی دیارہم فی ہذا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اس وقت میں موجود ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایک مثل تک سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اسکے بعد ہوگا پس ایک مثل پر ختم نہوگا۔ واذا تعارضت الآثار۔ اور جب متعارض ہوئے آثار۔ ف۔ یعنی اخبار وارد ہ حدیث امامت جبرئیل بر مثل اور حدیث ابراد زائد از مثل ہے۔ لاینقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ ف۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث امامت جبرئیل سابق اول تھی تو جو اسکے پیچھے اسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کیجائیگی۔ ف۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث ابراد سے ٹھنڈک کے وقت میں پڑھنا مراد ہے اور یہ معنی اضافی ہیں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً تپش دہلی کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی ہے حتی کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کر کے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی نماز بہت سخت تھی تو تاخیر کر کے آخر وقت پڑھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باعتبار ما بعد کے سخت گرمی کا ہے جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہا ئے وقت ظہر کا دو مثل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح وظاہر الروایۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رح نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار میں ہے کہ امام سے ایک مثل کی روایت ہے وہی صاحبین و زفر و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالی کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں کا عمل ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اور جن معتبرات سے دو مثل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اسکے بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اسپر دلالت کرتا کہ ایک مثل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ اس تصحیح نے کوئی استدلال نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور رہا دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رح کی ایک مثل کی روایت جسپر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیسا کہ در المختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل الارکان کبیر میں ابن الہمام کا قول خوب ہے کہ لاینبغی العدول عن الدرایۃ اذا وافقتہا روایۃ۔ یعنی نظر و درایت و استدلال شرعی کے ثبوت سے منھ موڑنا نہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو مثل سایہ ہو جانے سے پہلے عصر نہ پڑھے اور ظہر کو ایک مثل تک تاخیر نہ کرے اسمیں احتیاط اور خروج از خلاف ہے۔ شرح المجمع و ش ع۔ از مبسوط و سراج م۔ واول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام رح کے نزدیک دو مثل کے بعد سے شروع ہے۔ وآخر وقتہا ما لم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ ف۔ اور در مختار میں زعم کیا کہ غروب سے ایک لحظہ پہلے تک ہے اور شاید یہ اس وجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے و فیہ نظر اور اصح یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہو کیونکہ اسی بنا پر صبح و عصر میں فرق ہے م۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رح سے صحیح روایت ہے م۔ لقولہ علیہ السلام من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اسنے عصر پائی۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہیں کہ اسنے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ادا کرنا اسکے ذمہ واجب ہے حتی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہونے میں رہگیا اسوقت کافر اسلام لایا یا طفل بالغ ہوا یا مجنون کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہے اور رکعت کا بیان صرف تمایش ہے خواہ پوری رکعت کا وقت ہو یا تھوڑی رکعت پاوے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو نماز ہے اور تکبیر تحریمہ بمنزلہ رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابو ہریرہ سے اور مسلم نے عائشہ رضہ سے بجائے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہے حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی جبکہ رکعت سے کم ہو تو اصح قول پر نماز لازم ہوگی اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اسکی نماز باطل نہوگی اور اسپر اجماع ہے۔ اور اگر صبح کی نماز میں ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے قضا پڑھے ولیکن امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک باطل نہیں اور پوری کرلے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے اماموں نے ابو ہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اسنے نماز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے ایک رکعت عصر کی پائی اسنے نماز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ نماز اسکے ذمہ واجب آئی جیساکہ اوپر مذکور ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہیں جاری ہوتی اس روایت میں جو نسائی نے ابو ہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی نے تم میں سے نماز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملا لے۔ اور نسائی رح نے ہمام رح سے روایت کی کہ قتادہ رح سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہو گیا تو کیا حکم ہے قتادہ رح نے خلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی نماز پوری کرلے۔ معارضہ کیا گیا دوسری حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو نماز سے رک جا کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ طلوع کے وقت نماز سے باز رہنا چاہیے تو دونوں روایتیں متعارض ہوئیں پس جس سے کراہت نکلی اسکو اباحت والی پر ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہیں بلکہ یوں توفیق ہے کہ جسنے نماز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز سے باز رہے جیساکہ حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کرلے جیساکہ مفاد حدیث ابو ہریرہ رضہ ہے اور اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضہ کہ فرمایا لایتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبہا۔ رواہ الثلثۃ والنسائی یعنی تم میں سے کوئی قصد کرکے نہ کرے کہ نماز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضہ کی ہے لاتتحروا بصلاتکم طلوع الشمس ولا غروبہا فانہا تطلع بین قرنی الشیطان۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر نماز عصر کو صحیح وقت میں شروع کیا اور یہانتک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو نماز ہوگئی۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدیث ابو ہریرہ رضہ تھی پھر حدیث عبد اللہ بن عمر رضہ وغیرہ وارد ہوئیں جس سے اوقات مکروہ میں نماز سے ممانعت کی گئی ہے اور میں طحاوی رح کی تقریر میں دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ تقدیم وتاخیر ثابت نہیں تو نسخ کیونکر ہوگا اور نسخ بھی جب ہو کہ توفیق ممکن نہو اور یہاں تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص بمنزلہ بعض نسخ کے ہے مگر وہی بالاجماع مقدم ہے اور دوم یہ کہ تو وقت غروب بھی مکروہ ہے پھر وہاں بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے فرق دونوں میں یہ کیا کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کامل ہے کوئی جزو مکروہ نہیں شامل ہے برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زردی کے مکروہ ہے اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے تو جب عصر اسنے وقت مکروہ میں شروع کی تو غروب ہوگیا پس جیسا شروع ویسا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا گنہگار رہا اور اگر وقت مکروہ

تو پھر وقت اچھا ہے اگرچہ عصر کا ہنوز جب بھی ادا ہو گئی برخلاف فجر کے کہ اگر چہ وہ بھی کامل تھا تو طلوع کا وقت مکروہ تحریمی آیا پس یہ بھی ادا نہو گی۔ کیونکہ وقت مکروہ میں ممانعت ہے اور یہ ممانعت ہمنے صرف فجر میں اسواسطے رکھی کہ شارع نے اسکے کسی وقت مکروہ کو داخل نہیں رکھا برخلاف عصر کے کہ زردی کا وقت مکروہ پھر بھی تا غروب اسکا وقت رکھا ہے۔ یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہے لیکن پوشیدہ نہیں کہ یہ سب توجیہ بمقابلہ نص صریح کے جو حدیث ابو ہریرہ بروایت نسائی ہے مقبول نہوگی کیونکہ تو اعد مذہب اسکو رد کرتے ہیں اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہے کہ احادیث جنہیں تین اوقات مکروہہ میں نماز سے ممانعت ہے وہ احادیث معروف ومقبول ومشہور ہیں تو انکی قوت واسپر عمل متقطوع ہے پس ہمنے عصر میں دیکھا کہ وقت مکروہ میں نماز کی اجازت دی گئی تو ہمنے کہا کہ ادا ہو جاتی ہے خصوص حدیث من ادرک رکعۃ من العصر بھی پائی گئی اور ہمنے فجر میں دیکھا کہ کسی جزو مکروہ میں اجازت نہیں تو ہمنے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہے اسکو قوت معارضہ نہیں ہے تو ہمنے معارض نہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق باصول ہے ولیکن یہاں ایک گفتگو دوسری وارد ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہے کہ ایک رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملالے اور جب یہی روایت بلفظ من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اسنے صبح پائی۔ اسکے یہی معنی ہیں کہ جو نسائی کی روایت میں مذکور ہے تو اس صورت میں اسکو قوت معارضہ ہو گئی مگر اسکو کہا جاوے کہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہ سے ہیں برخلاف ممانعت اوقات مکروہہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے۔ یہ میرے نزدیک انتہا سے کلام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

م۔ **واول وقت المغرب اذا غربت الشمس**۔ اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ ف۔ بعض شارحین نے کہا کہ یہ باجماع ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بدرجہ تواتر پہونچیں کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جس وقت کہ آفتاب پردے میں چھپ جاتا تھا۔ اور احادیث بکثرت ہیں کہ امت کے واسطے تعجیل رلائی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہیگی جب وے تاخیر نہ کریں وقت مغرب میں یہانتک کہ تارے چمکنے لگیں۔ رواہ ابو داؤد والحاکم علی شرط مسلم۔ م۔ **وآخر وقتها مالم يغب الشفق**۔ اور آخر وقت مغرب کا وہانتک کہ شفق غائب نہو جاوے۔ ف۔ یہی قول سفیان ثوری واحمد وابو ثور واسحٰق وداؤد وابن المنذر کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے اہل حدیث نے مانند ابن خزیمہ وخطابی وبیہقی وبغوی وغزالی رح نے لیا اور عجلی وابن الصلاح ونووی نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ **وقال الشافعي**۔ اور شافعی نے جدید قول میں کہا کہ۔ **مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات لان جبرئيل عليه السلام ام في يومين في وقت واحد**۔ بقدر اسکے کہ جسمیں تین رکعات نماز پڑھ لے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے ایک ہی وقت میں دونوں دن امامت کی۔ ف۔ پس اگر اسکا اول وآخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے۔ مع۔ اور مغرب کی دونوں سنت موکدہ ظاہراً تابع فرض ہیں ولیکن یہ دلیل اسکو مساعدت نہیں کرتی ہے اور آخر حدیث میں یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے مؤید اسکا کہ مغرب میں بھی دو وقت تھے۔ **ولنا قوله عليه السلام اول وقت المغرب حين تغرب الشمس وآخر وقتها حين يغيب الشفق**۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جسدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اسکا جسدم شفق غائب ہو جاوے۔ ف۔ محمد بن فضیل رح نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول وآخر ہے اور اول وقت ظہر کا جسدم آفتاب ڈھلے اور آخر وقت اسکا جسدم عصر کا وقت آوے اور اول وقت عصر جب اسکا وقت آگیا اور آخر وقت عصر جسدم آفتاب زرد ہو جاوے اور اول وقت مغرب کا جب آفتاب غروب ہو اور اسکا آخر وقت جبکہ افق چھپ جاوے اور اول وقت عشاء کا جسدم افق چھپے اور اسکا آخر وقت جبکہ رات آدھی ہو پہنچے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع کرے اور آخر وقت اسکا جب آفتاب طلوع کرے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اسمیں اوقات مستحبہ کا بیان ہے اور بعد

زردی آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہی جیسے بعد آدھی رات کے عشاء کا وقت مکروہ ہی۔ پھر واضح ہو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث
کی بروایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردوں نے یون روایت کی کہ اعمش نے مجاہد رح سے مرسل روایت
کی اور ابن الجوزی و ابن القطان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء میں سے ہیں تو یہ ہوگا کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو
مرسل سنا اور اعمش نے ابوصالح سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہی۔ منہ وغیرہ۔ اور یہ دلیل دلالت کرتی ہی کہ مغرب
کے اول و آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہی فاحفظہ م۔ وما رواہ کان للتحرز عن الکراہتہ۔ اور جس حدیث سے شافعی رح نے
استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبرئیل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے احتراز کرنے کے تھا۔ ف۔ اور نووی رح نے یہی کہا
کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہی لہذا جبرئیل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات مباح سکھلانے آئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ انھون نے
عصر کو تاغروب تاخیر نہ دی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تاغروب شفق ممتد ہونا ہی صواب ہی اسکے سوا کچھ ٹھیک نہیں
ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ مغرب مین تاخیر کی کراہت اگر اسوجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہی جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا بعد آدھی رات
کے تو یہ صحیح نہین ہی اور اگر یہ مراد کہ نماز مغرب مین اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہی تو صحیح ہی ولیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا
مسلم نہین ہی پس ظاہر یہ ہی کہ مغرب سے تاغروب شفق وقت زیادہ نہین ہی تو امامت کی حدیث مین گویا دونون ایک ہی وقت
بیان کر دیے اور دوسری احادیث مین توضیح موجود ہی چنانچہ حضرت ابوموسیٰ رض سے روایت ہی کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواقیت نماز پوچھنے
آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رض کو حکم دیا کہ انھون نے فجر کی اقامت کہی جبھی کہ فجر طلوع ہوئی اور قریب تھا کہ لوگ باہم دوسرے کو نہ پہچانیں
پھر حکم دیا تو بلال نے ظہر کی اقامت کہی جبھی کہ آفتاب ڈھلا اور بعض کہنے والا کہتا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہی حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم والے
تھے پھر حکم دیا کہ بلال رض نے عصر کی اقامت کہی اسوقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کہے جب ہی آفتاب
گرا ہی پھر حکم دیا کہ بلال رض نے اقامت کہی جب ہی کہ شفق چھپا ہی پھر دوسرے روز فجر مین تاخیر کی یہان تک کہ جب آپ
نماز سے پھرے ہین تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہی پھر ظہر کی تاخیر کی یہانتک کہ کل کے عصر کے قریب
ہو گیا پھر عصر کی تاخیر کی یہانتک کہ نماز سے پھرے ہین تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب مین سرخی آگئی پھر مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق
بالکل زائل ہونے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت مین ہی کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشاء مین تاخیر کی یہانتک
کہ تہائی رات اول کی پہونچی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت ان دونون کے درمیان ہی۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی
بریدہ رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اُس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور
اس حدیث مین ہی کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشاء وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز ظہر مین ابراد کیا
یعنی ٹھنڈے مین کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم و الترمذی و النسائی۔ اور
شدت گرمی مین ابراد الظہر کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ مین مذکور ہی۔ اور ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ ہم لوگ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر مین تھے تو موذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا وقت کر پھر اُسنے اذان کہنی
چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کر۔ یہان تک کہ ہم نے ٹیکرون کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت
حرارت کی تیزی جہنم سے ہی پس جب حرارت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت مین لاؤ۔ رواہ الستۃ الا النسائی۔ اس سے ظاہر ہی کہ ابراد
یہانتک تھا کہ ٹیکرون کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ ریگستان کے ٹیکرے تو دہ خاک کی طرح ہوتے ہین اوپر سے چوٹی ہوتی ہی کہ دیر تک
چوٹی کا سایہ خود ٹیکرے ہی پر رہتا ہی یہانتک کہ جب چوٹی کی حد سے گذرا تو آپ ٹیکرے کا سایہ زمین پر آتا ہی۔ حضرت ام المومنین
عائشہ رض کی حدیث ہی کہ مین نے ظہر کے واسطے بہت جلدی کرنے والا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھکر نہین دیکھا اور نہ حضرت
ابوبکر سے بڑھکر اور نہ حضرت عمر رض سے بڑھکر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ام سلمہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے ظہر میں اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو عصر میں - رواہ الترمذی - اور عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں
کو لکھا کہ تمہارے امور میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز ہے پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اسپر محافظت
رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سواے باقی کاموں کو زیادہ ضائع کرنے والا
ہوگا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اونچا سپید نکھرا ہوا اتنا رہے
کہ سوار دو یا تین فرسنگ چلا جاوے غروب سے پہلے - اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جاوے
اس سے تہائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اسکی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار - اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے
ظاہر جگمگاتے ہوں - رواہ مالک - بالجملہ احادیث بہت ہیں کہ جنسے ثبوت ہوا کہ بقاے وقت مغرب تا غروب شفق ہے - پھر شفق
میں اختلاف ہے - ثم الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفۃ - پھر شفق وہ سپیدی ہے جو افق میں بعد
سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - تو جبتک یہ سپیدی زائل ہوکر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت
باقی ہے حتی کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہوگی - م - یہی قول حضرت ابوبکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رض
کا اور ایک روایت ابن عباس و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و اوزاعی و زفر و مزنی و ابن المنذر
و خطابی کا ہے اور اسی کو مبرد و ثعلب نے اختیار کیا ہے - ع - وعندہما ہو الحمرۃ - اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے - ف - اور
یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے اور سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو زردی
ہوتی ہے وہ انکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے - ع - وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور یہ بھی ایک روایت ابوحنیفہ رح سے ہے
ف - اسد بن عمرو نے ابوحنیفہ رح سے یہی روایت کی کہ شفق سرخی ہے - تاج الشریعہ نے وقایہ میں کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے
یعنی اسی پر فتوی ہے و اسی پر فتوی ہوگا - وہو قول الشافعی - اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے - ف - بلکہ یہی قول امام
مالک و احمد کا ہے اور شروح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رح نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا - الدر - لقولہ
علیہ السلام الشفق الحمرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے - ف - اس حدیث کو دارقطنی نے سنن
میں حدیث عتیق بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ - یوں ہی کتاب غرائب
مالک میں ذکر کرکے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور بیہقی رح نے
معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمر و علی و ابن عباس و عبادہ بن الصامت و شداد بن اوس و ابوہریرہ رض سے مروی ہے مگر
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسمیں کچھ ثابت نہیں ہے اور ایسا ہی نووی رح نے کہا ہے - اور خلیل و فراء سے نقل کرتے ہیں کہ شفق
سرخی ہے اور ازہری رح نے کہا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے - مع - و لابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب
اذا اسود الافق - اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے - ف
ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل نے نازل ہوکر مجھے وقت نماز سے خبر دی الخ - اسمیں ہے کہ و یصلی العشاء حین اسود الافق -
یعنی عشاء پڑھی جس وقت کہ افق سیاہ پڑ گیا - یعنی سپیدی جاتی رہی - اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا
اور بعض شارحین نے کہا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے مبنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب
شفیق یعنی جامہ رقیق - مع - اگر کہا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوع
ثابت نہیں - و ما رواہ موقوف علی ابن عمر رض - اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رض پر موقوف ہے - ذکرہ
مالک فی الموطاء - اسکو مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے - ف - یعنی سواے نسخہ مسند اولہ یحیی بن یحیی المصمودی الاندلسی کے
و نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہو - واللہ اعلم - اکمل رح نے کہا کہ موقوف حجت نہیں ہے - عینی رح نے کہا کہ یہ کلام بعید ہے

کیونکہ شافعی رح کے نزدیک حجت نہین مگر امام رح کے نزدیک تو حجت ہو اور یہ موقوف تو مرفوع کے حکم مین ہو کیونکہ ہم تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق مین سواے صدق وبھلائی کے کچھ اور نہین گمان کرتے ہین ۔مع۔ الہداد رح نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر روایت کیا ہو جب ہی ہوتا ہو کہ وہ بات ایسی ہو کہ سواے سننے کے اور کسی طرح معلوم نہو سکتی ہو اور شفق کا پہچاننا اسپر موقوف نہین ہو بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہو۔ انتہی مترجما- مین کہتا ہون کہ اہل زبان سے شفق کے معنی مستعمل معلوم ہو گا مگر یہ بات کہ یہان سپیدی کے معنی مراد ہین یا سرخی کے معنی مراد ہین یہ اہل زبان سے دریافت نہو گا اور یہان یہی مقصود ہو اسلیے کہ اگر سرخی ہو تو سپیدی وقت عشار مین داخل اور مغرب سے خارج ہو اور اگر بمعنی سپیدی ہو تو برعکس ہو پس جب وقت کا محدود ہونا توقیفی ہو اسمین سماع وزبان کو دخل نہین ہو تو صحابی کا قول اسمین قطعاً بمنزلہ مرفوع کے ہو کیا نہین دیکھتے کہ ظہر کو لغت کے معنی مین کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہین لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی قطعی حجت ہو تو موقوف ہونا حرج نہین ہو ہان امام مصنف رح نے یہ جو فرمایا- **وفیہ اختلاف الصحابۃ**- اور شفق کے بارہ مین صحابہ رضہ کا اختلاف ہو- **ف** تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم بمعنی سپیدی بھی بمنزلہ مرفوع ہین تو دونون اقوال متعارض ہوے بلکہ شفق بمعنی سرخی ایک جماعت کا قول اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول دونون متعارض وساقط ہو کر امام رح کے واسطے حدیث- **حین اسود الافق**- باقی رہی پس اسکے معارضہ مین کوئی نہین تو وہ حجت ہو اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ نماز عشار اسوقت پڑھے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت نہوا کہ وقت اب آیا کیونکہ شاید وقت بعد سرخی کے ہو گیا ہو مگر نماز عشار اب پڑھی تو جواب یہ ہو کہ حدیث تو اول وآخر وقت محدود کرنے مین ہو پس یہی شروع وقت ہو تو سپیدی تک وقت مغرب تھا تو وہی شفق ہو- پس یہ ترجیح مذہب امام رح مین دلیل قوی ہو لہذا الشیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور روایت اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ متوافق بصاحبین پر فتوی اختیار کیا ہو ولیکن روایت ودرایت اسکو مساعدت نہین دیتی ہین روایت کی مساعدت تو اسوجہ سے نہین کہ یہ روایت ظاہرہ کے خلاف ہو اور درایت کی مساعدت اسوجہ سے نہین کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اسمین آخر وقت مغرب اسوقت کہ افق غائب ہو مذکور ہو اور یہ سپیدی جانے کے بعد ہو گا اور جب اخبار متعارض ہون تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہو گا اور جبکہ تردد ہوا کہ سرخی ہو یا سپیدی ہو تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضی نہو اور احتیاط بھی تاخیر مین ہو تاکہ یقیناً مغرب کا وقت نکلے کہ عشار اپنے وقت سے پہلے نہو گی۔ من الفتح- اور شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح قدوری مین امام ہی کے قول کو ترجیح دی وآخر مین کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول اصح ہو ح- اور مین کہتا ہون کہ امام رح کے واسطے استدلال میرے نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب مین سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہو کہ یہ شفق بمعنی سپیدی تک ختم ہو گی جب کہ قرأت مسنون ہو۔ المترجم- مبسوط مین ہو کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجایش کا اور امام کا قول احوط ہو ع در السراج البحر ط واضح ہو کہ وقایہ ودرر وغیرہ مین صاحبین کے قول پر جزم کیا اور تنویر مین تو یہ مذہب قرار دیا کہ شفق سرخی ہو- نوح افندی نے کہا کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتون مین ہو کہ یا تو امام رح کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگون کا تعامل یعنی برتاو عام ہو یا اختلاف زمانہ رواج مین ہو اور یہان کوئی بات نہین بلکہ امام کا قول احوط ہو- طحطاوی رح نے اعتراض کیا کہ تعامل تو اسکے خلاف موجود ہو- ط- مین کہتا ہون کہ یہ عجیب ہو اسواسطے کہ تعامل سے مراد لوگون کے معاملات مین باہمی رضامندی کا عام شیوع ہونا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہین کیونکہ خوف نزاع ودیگر مفاسد موجود ہین ولیکن جواز بوجہ تعامل کے ہو کہ باہمی رضامندی اسکے عام شیوع سے موجود اور دونون کو معلوم ہو تو جب خود اسطرح مال دینے ولینے پر راضی ہین تو شرعاً جائز ہوا اور اس مسئلہ مین تعامل تو بمعنی عملدرآمد لوگون کا- بلکہ یہ تعامل بھی نہین ہو بلکہ عمل بطور فتوی ہو پس

صحیح یہ کہ یہان کوئی بات ان چارون مین سے نہین ہے جیساکہ نوح آفندی رح نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ جس مقلد کو لیاقت
نظر و استدلال ہے وہ دونون قول مین سے جسکو خلوص نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے۔ یعنی اُسکو لیاقت نظری
نہین، وہ مختار ہے چاہے امام رح کا قول دریافت کرکے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اعتماد پر عمل کرے اور ہر صورت مین یہ دونون
مقلدی سے خارج نہونگے اور امام مصنف یعنی صاحب ہدایہ تو تجنیس مین کہتے ہین کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال مین امام رح
کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ انتہی۔ مین کہتا ہون کہ اعمال بہ نیت ہین اگر کسی مقلد کے دل مین نظر استدلال سے کسی قول کی نسبت
جم گیا کہ قوی یہی ہے تو پھر اُس سے عدول کرنے مین خوف معصیت ہے اور وعید اس بارہ مین سخت ہین اور ترک کرنے مین کوئی وعید
نہین اور مذہب مین یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و اباحت کے مقابلہ مین خطر کو ترجیح واجب ہے پس بمقتضائے مذہب اسپر یہی واجب
ہوگا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہٰذا یہ واجب نہین کہ وہ دوسرون کو اسی پر فتویٰ دے بلکہ نقل مذہب
کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق مین تو مین نے نظر استدلالی سے
ظاہر کر دیا کہ اقوی میرے نزدیک مذہب امام رح ہے اور چونکہ جس مسئلہ مین علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے
بچ جاوے پس بہتر ہے کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم
کھائی کہ آج مین جاکر فلان مسجد مین نماز مغرب اداکرونگا پھر وہان ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو امام رح
کے قول پر حانث نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حانث ہوگیا اگر کہا جاوے کہ فتویٰ تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے
جواب یہ کہ نوح آفندی نے کہا کہ اس فتویٰ پر اعتماد نہین جائز ہے۔ط۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المفتی بہ امام رح کا قول ہے۔ ج۔
اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط کہا اور مصنف رح تو امام ہی کے قول پر فتویٰ رکھتے ہین اور ابن الہمام
و اُنکے شاگرد قاسم رح نے امام رح کے قول کو ارجح و احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اسکے خلاف فتویٰ نچاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ و
اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہ کے
قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رح کے قول پر جو اصح ہے جبکہ سپیدی جاتی رہے تو اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخرہ
مالم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ ف۔ ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع
ہونے کا اعتبار ہے ولیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دوم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اُسکے پھیل جانے و منتشر ہوجانے کا۔ المحیط
جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا اُنکے قول مین زیادہ وسعت ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے مختار الفتاویٰ
اور احوط یہ ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت مین تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر مین قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابو المکارم
فی شرح النقایہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رح بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہوتے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اسوقت کچھ کھایا
پیا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا ممنوع نہین ہوتا ہے اور بیان وقت
نماز فجر مین گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر و الظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و ظہر پر معروف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلام مین پڑھ لیے اور حدیث
مین بھی ہے جیسے اقام للفجر و اقام للظہر وغیرہ۔م۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت
اور آخر وقت عشاء کا اُس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ ف۔ یہ عبارت کسی حدیث مین وارد نہین اور یہ غریب ہے اور مبسوط
مین روایت ابوہریرہ رض کا حوالہ دیا مگر کسی شارح نے بیان نہ کیا اور یہ حوالہ صحیح نہین ہے اور طحاوی رح نے شرح الآثار مین یہان
ایک عمدہ تقریر کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے اسلیے
کہ ابن عباس و ابوموسیٰ و ابوسعید خدری رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کی
اور ابوہریرہ و انس رض نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رض نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور ام المومنین

عائشہ رضؓ نے روایت کی کہ عامۃ اللیل تک یعنی عامۃ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور یہ سب روایات صحیح میں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ رات
تمام اسکا وقت ہے لیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے اس سے بھی کم ہے وتمامہ فی البنایۃ
والفتح۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی مکروہ نہیں ہے اور کیونکر مکروہ ہوگا جبکہ صحیح میں ثابت ہوگیا
نصف رات و دو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہے پس یہ جو بعضے عوام کے کلام میں
ہے کہ نصف کے بعد وقت مکروہ ہے کچھ نہیں ہے ہاں کراہت بدین معنی کہ لوگوں کی جماعت کم ہو یا انپر گرانی ہو یا خود کاہلی کرتا ہے تو یہ
وجوہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالی آتا ہے۔م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی تقدیرہ بذہاب ثلث اللیل
اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رح پر جو انھون نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا۔ ف۔ صحیح یہ کہ کچھ اختلاف نہین
ہے لیکن شارح اکمل رح وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رح نے حدیث الامامۃ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور
عینی رح نے رد کر دیا کہ امام شافعی رح کا مذہب جو حلیہ میں تحریر ہے یہ ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم میں آدھی رات تک ہے
اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور جدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد
سے ہے اور جواز عشاء کا وقت جب تک کہ فجر طلوع نہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے وشافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور سروجی
رح نے شرح الہدایہ میں کہا کہ طلوع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے۔ واول وقت الوتر بعد العشاء وآخرہ
مالم یطلع الفجر۔ اور اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے۔ ف۔ اور امام ابوحنیفہ رح
کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد میں ثبوت قطعی مثل عشاء کے نہیں کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل میں وتر بھی فرض ہے
جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے۔ کذا فی العینی عن الناسع والمنافع والمنتقی۔ اور صاحبین وباقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک وتر
سنت ہے اور تمام بحث باب الوتر میں انشاء اللہ تعالی آوے گی۔ اور یہاں امام مصنف رح نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے
یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ کیونکہ حضرت نے
وتر کے حق میں فرمایا کہ پس اسکو عشاء سے طلوع الفجر تک کے بیچ میں پڑھو۔ ف۔ تمام حدیث ابو بصرہ غفاری رضی اللہ عنہ سے ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے تمھارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز
عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں۔ رواہ الحاکم فی المستدرک من طریق ابن لہیعۃ م ع۔ اور خارجہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ
نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمھارے لیے سرخ اونٹوں سے
بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمھارے لیے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے بیچ میں کر دیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وغیرہ [illegible]
عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولی مغرب ہے۔ قال وہذا عندہما۔ امام مصنف رح نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے
ف۔ کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ انکے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے تابع ہوا اور اسمیں اشعار ہے کہ وتر میں صاحبین
کا مذہب مرجح ہے واللہ اعلم۔ وعند ابی حنیفۃ وقتہ وقت العشاء۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے
ف۔ اور دلیل امام رح کی یہی روایت ہے اسطرح کہ بعض طرق میں یوں وارد ہے۔ فجعلہا لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ پس وتر کو
کر دیا تمھارے واسطے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان میں۔ یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلوع فجر تک ہے۔م۔ اور ایک
وقت میں جب دو نمازیں واجب جمع ہوں تو وہ ان دونوں کا وقت ہوتا ہے لیکن اسوقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونوں کا
وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم وتاخیر کی ترتیب ہونا دوسری
چیز ہے پس وقت تو دونوں کا واحد ہے۔ الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکیر للترتیب۔ لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یاد ہونیکی
حالت میں نہیں جائز ہے بوجہ ترتیب واجب ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ وتر جب فرض عملی ہے تو فرض عشاء وفرض وتر میں ترتیب

واجب ہے لیکن ترتیب واجب ہونا کئی شرطون پر ہوتا ہے چنانچہ قضار نمازون مین ذکر ہوگا انہین مین سے یہ کہ یاد ہو لہذا یہان فرمایا کہ یاد ہونیکی
حالت مین بے ترتیبی نہین جائز ہے م۔ لہذا مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ اگر عمداً وتر کو عشار سے پہلے پڑھا تو بلاخلاف اُسپر اعادہ واجب
ہے النہایہ۔ امام رح کے نزدیک اسلیے کہ ترتیب واجب کو اُسنے چھوڑا تو نماز واجب الاعادہ ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے
کہ اُنکے نزدیک وتر تابع نماز عشار ہے تو وہ ہر حالت مین مؤخر ہوگی ولیکن چونکہ اُسنے وتر کو شروع کردیا تھا تو اب اُسکی قضار
واجب ہو گئی۔ فافہم م۔ اگر وتر کو بھولے سے عشار پر مقدم کیا یا عشار اُسنے بے وضو پڑھی پھر سو کر اُٹھا اور وضو کرکے وتر
پڑھی پھر یاد آیا کہ مین نے عشار بے وضو پڑھی تھی تو امام رح کے نزدیک وتر کو اعادہ نہ کریگا اور صاحبین کے نزدیک وتر کو اعادہ
کرے۔ النہایہ۔ اگر تہجد کی نماز پھر وتر پڑھکر یاد کیا کہ عشار بے وضو پڑھی تھی تو نماز تہجد کا اعادہ بنا بر ظاہر اقوال فقہار کے
نہین ہے اور بقول محققین رح جنمین سے ہمارے شیخ عارف رح ہین نماز تہجد ایتار ہوتی ہے اور یہی ظاہر صحاح ہے تو بقول صاحبین رح
اعادہ ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم۔ اب یہان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکون مین عشار و وتر کا وقت نہین ہوتا یعنی غروب شفق سے
پہلے صبح طلوع ہوجاتی ہے تو آیا وہان والون پر عشار واجب ہے یا نہین وبقول امام رح وتر واجب ہے یا نہین۔ دو قول ہین ایک یہ کہ
ہان فرض ہین اور صبح طلوع ہو جانے پر بقدر عشار دوسرے کے اندازہ اندازہ کرکے اسوقت کو عشار وتر کا وقت رکھے اور دونو نمازین
پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تصحیح کی۔ دوسرا قول یہ کہ فرض نہین ہین اور بعض نے
اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ اور مضائقہ نہین کہ مین اس مسئلہ مین دونون اقوال کو بتوضیح وتحقیق لکھدون۔ ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز
الحکیم۔ واضح ہو کہ قاموس مین ہے کہ بلغار ایک شہر بہت دور شمال مین ملک صقالبہ سے ہے۔ بحر الرائق وامداد الفتاح مین ہے
کہ ابتداے گرمی مین جب تحویل آفتاب برج سرطان مین ہوتی ہے تو وہان ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہے اور ایک ساعت
غرق ہوتا ہے ح ط۔ اور مجھے ایک بلغاری نے خبر دی کہ ہمارے یہان جلا گرمی مین شفق سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی
ہے اور وہان کے لوگ روزہ مین رات کی مقدار رکھکر ایک یا دو بار کھاتے ہین اور وہان سے دور رہنے والے نے مجھسے بیان کیا
کہ وہان اندھیرا بالکل نہین ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہین کہ وہان روشنی نہین ہوتی مگر چراغ کی۔ ط۔ مین کہتا ہون کہ یہ حکایات
باعتبار علم ہیأت کے قریب ہین اور مقامات قطب مین آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہے۔ بہرحال اگر یہ بات ہے کہ عشار و وتر کا وقت
نہین ملتا تو بھی دونون نمازین پڑھی جاوین اور اُنکے واسطے وقت اندازہ کرکے نکالا جاوے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضار کی
نیت نہ کرینگے کیونکہ ادار کا وقت موجود نہین ہے اسی پر برہان کبیر رح نے فتوی دیا اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اور ابن الشحنہ
نے اسی کو صحیح کہا اور تنویر مین اسی کو مذہب ٹھہرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہے کہ وہان والون پر عشار فرض نہین اور نہ وتر
تھا۔ کیونکہ دونون کا وقت نہین جو سبب فرضیت ہے اور اسی پر کنز مین جزم کیا اور یہی درر وملتقی الابحر مین ہے اور یہی بقالی رح نے
فتوی دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغینانی رح نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شرنبلالی وحلبی رح نے اسی کو ترجیح دی۔ ومجتبی
شرح قدوری مین ہے کہ برہان الائمہ کے وقت مین اُنکے پاس استفتار آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر مین عشار کا وقت نہین پاتے ہین تو کیا
ہم پر عشار کی نماز واجب ہے اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشار واجب ہے اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے فتوی دیا کہ نہین واجب ہے
پھر بلغار سے اسی مضمون کا استفتار شمس الائمہ حلوائی رح کے پاس آیا اُنھون نے فتوی دیا کہ تم پر عشار کی نماز واجب ہے اور
سیف السنہ بقالی رح سے بھی خوارزم مین اسی استفتار پر جواب لیا گیا تو اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشار واجب نہین ہے جب
یہ جواب حلوائی رح کو پہونچا تو اُنھون نے لائق شاگرد کو بھیجا جس نے اُنسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچون فرائض نمازون مین سے ایک
کا انکار کرے اُسکے حق مین آپ کیا کہتے ہین۔ بقالی رح اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق
مین جسکے دونون ہاتھ کہنیون سمیت کٹ گئے یا دونون پانون ٹخنون سمیت کٹ گئے ہین تو وضو کے چار فرض مین سے اُسپر کتنے

فرض ہین۔ شاگرد ندکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہین ایواسطے کہ چوتھے فرض کا محل نہین ہو تو فرمایا کہ پھر یون ہی پانچوین
نماز عشاء فرض نہین کہ آسکا وقت نہین ہو۔ جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائی رح کو پہونچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ مین اپنے قول
اول سے رجوع کرکے بقالی رح کے ساتھہ موافقت کر لی۔ المنح۔ ابن الہمام رح نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر
کو ترجیح دی اور بقالی رح کے جواب مین کہا کہ جو شخص تامل کرکے دیکھے آسکو شک باقی نہ رہیگا کہ وضو کے محل فرض نہونے
مین اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے مین فرق ہو کیونکہ وجوب تو نفس الامر مین سبب خفی سے ثابت ہو اور وقت آسکے
واسطے سبب ظاہری وعلامت اس سبب خفی کی مقرر کر دیا گیا ہو تو اس سبب ظاہری وجعلی کے نہونے سے سبب اصلی
حقیقی جو نفس الامر مین ہو وہ معدوم نہوگا جبکہ آسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل پائی جاوے جیسے یہان دوسرے دلائل
موجود ہین اور وہ احادیث معراج مشہور و مستفیض ہین کہ اول پچاس نمازین مفروض کرکے پھر پانچ نمازون پر اقتصار فرض
کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے آن پانچون نمازون پر حکم فرض برقرار رہا جسمین کوئی تفصیل کسی ملک واقلیم کی نہین ہو یعنی
باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہو پھر بھی کوئی تفصیل نہین کہ ان ملکون کے واسطے
پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہین۔ الفتح۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو آسنے یقین کیا کہ اللہ تعالی نے پانچ نمازین
فرض فرمائی ہین۔ م۔ اور خروج دجال کی احادیث مین ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ کتنی مدت
تک زمین مین ٹھہریگا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز انمین سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے
اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام مثل تمھارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر ایک سال
کے ہو گیا ہمارے لیے اسمین ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہین تم اسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہو کہ
تین سو سے زیادہ عصرین واجب کین پہلے ایک مثل سایہ ہونے یا دو مثل سایہ ہونے سے۔ الفتح۔ یعنی وہان کہان یہ معنی
وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہین کیونکہ سیکڑون عصر تو اس دن کے دوپہر ہونے سے پہلے واجب ہین جبکہ آفتاب ڈھلا بھی
نہین ہو۔ م۔ اور اسی پر اور نمازون کو قیاس کرلے۔ الفتح۔ حتی کہ سیکڑون مغرب وعشاء وفجر واجب ہوئین حالانکہ آفتاب
غروب تک نہین ہوا ہو پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہین ہین جنکے نہونے سے وجوب نماز نہو بلکہ اصلی سبب وجوب
تو معنی خفی نفس الامری ہین اور یہ اوقات صرف علامات بنا دیے گئے ہین۔ م۔ پس ہمکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ
واجب پانچون نمازین نفس الامر مین عموماً ہر شخص پر ہر حال مین ہین انمین کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہین ہو کہ جب
یہ اوقات ہون تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہو حتی کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یون ہی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین انکو اللہ تعالی نے بندون پر لکھدیا ہو یعنی فرض کر دیا ہو۔ الفتح۔ یعنی یہ نہین فرمایا
کہ پانچ اوقات ہین کہ انمین اللہ تعالی نے نمازین مفروض کر دی ہین بلکہ اصلی فرضیت نماز کی بلاقید اوقات ہو تو ثبوت ہوا کہ
پانچ نمازین بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہین اگرچہ اوقات مین تغیر ہو اور مؤید اسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہو
اور ذمہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و آنکے مانند جو وقت نہین پاتے ہین کیا وہ
قضاء نماز کی نیت کرین تو صحیح یہ کہ قضاء کی نیت نہین کرینگے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہو۔ الفتح۔ حلبی رح نے اعتراض کیا جس کا
حاصل یہ ہو کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہم مانتے ہین لیکن آنکے واسطے اسباب وشروط بھی مفروض ہوے ہین پس اگر یہ
مراد لو کہ پانچون نمازین مع اسباب وشروط کے واجب ہین تو ٹھیک ہو لیکن با نہند اہل بلغار کے یہان وقت جو ایک سبب ہو
نہ ادا ہوا اور اگر یہ مراد لو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہین تو ٹھیک نہین کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد
حائضہ پاک ہوئی تو آسپر فجر چھوڑ کر صرف چار ہی نمازین واجب ہین اور حدیث دجال کی خلاف قیاس ہو اسپر قیاس نہین ہو سکتا

والمیزھا۔ جواب یہ کہ اسباب و شروط مراد ہین لیکن وقت سبب اصلی نہین ہو بلکہ محض علامت ہو جیساکہ حدیث دجال اور احادیث معراج و فرضیت پنجگانہ صریح ہین اور حدیث دجال مین تائید اس امر کی موجود ہو کہ اوقات سبب اصلی نہین ہین اور یہ کچھ خلاف قیاس نہین ہو۔ م۔ علامہ حصکفی نے خلاف قیاس کو چھوڑ کر یون اعتراض کیاکہ حدیث دجال مین اور ہمارے مسئلہ مین فرق ہو کیونکہ حدیث دجال کے دن مین تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہو صرف علامت نہین ہو اور اس مسئلہ مین زمانہ و علامت دونون ندارد ہین۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ یہ تو کچھ بھی نہین ہو کیونکہ زمانہ تو برابر مستمر چلا جاتا ہو ایک گھڑی بعد دوسری گھڑی چلی آتی ہو بلکہ دجال کے دن مین تو سیکڑون عصر تک علامت کا نشان نہین اور اہل بلغار کے یہان تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہین لہذا طحطاوی رح وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار کر لیاکہ وقت مقرر کرکے عشار کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہو مین کہتا ہون کہ ہان وہ بہت واضح دلیل ہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ یہانتک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات مین سے مستحبات کا بیان شروع ہو۔

فصل۔ یہ فصل مستحب اوقات کے بیان مین ہو۔ ویستحب الاسفار بالفجر۔ اور مستحب ہو اسفار کرنا فجر کی نماز نے ساتھ۔ ف۔ اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی نماز فجر کا وقت اسفار مین ادا کرنا۔ مبسوط و مفید و تحفہ و قنیہ مین ہو کہ ہمیشہ جملہ اوقات مین صبح کو اسفار مین ادا کرنا تغلیس مین ادا کرنے سے افضل ہو۔ یہی ظاہر کلام مصنف رح ہو اور محیط و بدائع مین لکھاکہ جب آسمان صاف ہو یعنی ابر وغیرہ نہو تو ایسے وقت مین اسفار افضل ہو سواے حاجیون کے مزدلفہ مین کہ وہان تغلیس افضل ہو۔ ع۔ جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہو اور سواے فجر کے عورت کو مستحب ہو کہ مردون کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار کرے۔ القنیہ ع۔ اور اسقدر تاخیر نہ کرین کہ آفتاب کے طلوع مین بلکہ اسکی زردی نمود ہونے مین شک پڑ جاوے حتی کہ اگر نماز مین فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور تاعینخان کے جامع مین ہو کہ چالیس سے ساٹھ تک آیتون کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہو اور بعض نے کہاکہ پوری تاخیر کیجاویگی کیونکہ نماز مین فساد کا احتمال ایک موہوم بات ہو اسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رح نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے عمر رض کے پیچھے صبح پڑھی انھون نے سورۂ بقرہ کی قرأت کی جب نماز سے پھرے تو لوگون نے سورج کو نگاہ مین اٹھا کر دیکھنا شروع کیا تو کہاکہ طلوع ہو گیا حضرت عمر رض نے فرمایاکہ اگر طلوع ہو گیا تو اسنے ہم کو غافلون مین نہین پایا۔ اور مبسوط و بدائع مین ہو کہ طحاوی رح نے کہاکہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تغلیس مین شروع کرے اور اسفار مین ختم کرے ورنہ اسفار مین شروع کرے اور زعم کیاکہ یہی امام و صاحبین کا قول ہو ولیکن ظاہر الروایۃ تو شروع و ختم دونون اسفار مین ہو۔ مع۔ یہی مختار ہو۔ د۔ اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہین کہ نماز کو اسفار مین ادا کرے تو مجموع نماز کا اسفار مین ہونا چاہیے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ طحاوی رح ائمہ ثقات مین سے جلیل القدر ہین تو انکی روایت بھی بہت معتمد ہو اور انکی روایت مین اور ظاہر الروایۃ مین کچھ خلاف نہین ہو اور مین عنقریب انشاء اللہ تعالی اسکو تحقیق کرونگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تغلیس و اسفار مین بھی کچھ تعارض نہین ہو۔ م۔ لقولہ علیہ السلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار مین پڑھو نماز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہو۔ ف۔ یعنی ثواب اسمین بہت بڑا ہو۔ وقال الشافعی یستحب التعجیل فی کل صلوۃ والحجۃ علیہ ما رویناہ وما نرویہ۔ اور شافعی رح نے کہاکہ ہر نماز مین تعجیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہو اور حجت اسپر یہ حدیث ہو جو ہم نے فجر مین روایت کی اور وہ جو ہم آیندہ روایت کرینگے۔ ف۔ یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر مین ابراد کی حدیث وغیرہ۔ حاصل اختلاف نماز فجر مین یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہو اور شافعی رح کے نزدیک تقدیم کرنا وغلس یعنی تاریکی مین پڑھنا مستحب ہو۔ بلکہ ہر نماز اول وقت پڑھنا مستحب ہو اور امام مصنف رح نے اسپر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار بالفجر میں روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً کلیہ صحیح نہیں بلکہ بعض میں تعجیل مستحب اور بعض میں کچھ دیر
کرنا مستحب ہے جیسے فجر کی نماز میں اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہے اور دونوں فریق کے دلائل بطور تلخیص کے یہ ہیں کہ امام شافعی
نے اپنے عام دعوی پر یعنی کل نمازوں میں تعجیل مستحب ہے یوں استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالی جل جلالہ فرماتا ہے
سارعوا الی مغفرۃ من ربکم الآیہ یعنی جلدی کرو ادا سے طاعات میں جو موجب مغفرت ہیں۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد
کہ کاہلی و بے پروائی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہو کہ موت آوے اور محروم رہو چنانچہ احادیث
میں بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید و انہیں ذخیرہ طاعات جمع کرنے میں جلدی کا حکم بہت مروی ہے اور نماز میں بھی
کاہلی و بے پروائی کی تاخیر مقصود نہیں بلکہ حکم کی تعمیل میں تو تعجیل ہے۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رضہ میں ہے کہ اول وقت
نماز افضل اعمال ہے۔ رواہ الترمذی و ابن حبان و ابن خزیمہ والحاکم و صححوہ اور یہی حدیث ام فروہ میں بروایت ابو داؤد
و ترمذی مذکور ہے۔ اور ابن السکن نے اسکو صحیح کہا ہے۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بمقابلہ آخر وقت کے ہے اور وہ مکروہ
مراد ہے جیسے نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہے اور یہی معنی حدیث عائشہ رضہ کے ہیں کہ کبھی دوبارہ حضرت
نے نماز کو آخر وقت نہیں کیا۔ کما فی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رضہ میں کہ اے علی رضہ تین باتیں ہیں کہ انکی تاخیر مت کر
ایک نماز جب اسکا وقت آجاوے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی و قال حسن غریب و احمد والحاکم و ابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عمدہ وقت
ہے اس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر ممنوع ہے۔ یہ جو ہم نے کہا کہ
معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہو اسپر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رضہ کی روایت تم اول وقت کے افضل
ہونے کی لاتے ہو اور انہیں حضرت ابن مسعود رضہ سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار میں مستحب ہے تو صاف معلوم ہوا کہ اول وقت
سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہو چنانچہ صحیحین میں ابن مسعود رضہ سے روایت ہے کہ میں نے نہیں دیکھا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز پڑھی ہو مگر اپنے وقت میں سوائے دو نمازوں کے کہ مغرب و عشاء کو جمع کی جمع عرفات میں غیر وقت
پڑھا اور اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے پڑھی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہیں
کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہے اور بخاری رح کی روایت میں صریح اسطرح کہ اسدن نماز فجر کی پڑھ لی جب ہی فجر طلوع ہوئی
ہو۔ اور اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہے کہ اسدن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلس میں پڑھی۔ اس سے صریح معلوم
ہوا کہ ہمیشہ کا معمولی وقت غلس نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلوع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہے حالانکہ اسکو افضل
نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صاف ہو گیا کہ اول وقت بمقابلہ تاخیر زمانہ کے اور آخر وقت مکروہ کے ہے پس وقت
مستحب اول ہی وقت ہے۔ باقی رہا کلام خاص فجر میں کہ تغلیس مستحب ہے یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے بدلیل
حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایکبار صبح کو غلس میں پڑھا اور دوسری بار اسکو
اسفار میں ادا کیا پھر آپ کی نماز تغلیس میں رہی یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور خطابی رح نے کہا کہ
یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ و بدلیل حدیث ام المؤمنین عائشہ رضہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب فارغ
ہوتے تو عورتیں اپنے گھروں کو واپس ہوتیں لپٹی ہوئی اپنی اوڑھنیوں میں کہ بوجہ تاریکی غلس کے نہیں پہچانی جاتی تھیں
رواہ البخاری و مسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ مانند حدیث عائشہ رضہ جسکو طبرانی و عبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا
و بدلیل حدیث جابر و ابو برزۃ الاسلمی کہ جن میں ہے کہ آپ صبح کو غلس میں پڑھا کرتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رضہ کہ عبد اللہ
بن الزبیر رضہ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی غلس میں پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما
کے ساتھ ہماری نماز یہی تھی پھر جب عمر رضہ شہید ہوئے تو عثمان رضہ نے صبح کو اسفار میں کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسفار مستحب ہے بدلیل حدیث اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر یعنی حکم دیا اسفار فجر کا مع اس بیان کے کہ اسمین
ثواب زیادہ ہے - یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے بالفاظ مختلفہ مروی ہے چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی
وطبرانی فی الکبیر اور طحاوی وابوداؤد وصحیح مین ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بلال
ومحمد بن اسد وقتادہ بن النعمان جسکے راوی سب ثقہ ہین وابن مسعود رض وابوالدرداء وچند انصار رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی
ہے اور ابو برزۃ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلام
پھیرتے اس حال مین کہ آدمی اپنے جلیس کو دیکھتا جسکو پہچانتا تھا اُسکو پہچان لیتا تھا - رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی اور
طحاوی نے روایت کی کہ حدثنا محمد بن خزیمہ حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراہیم قال ما اجتمع اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئی ما اجتمعوا علی التنویر یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہین کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جیسے تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہین ہوئے - یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی
روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رض کو ثابت کرتا ہے - اب اُن احادیث سے
جو استدلال شافعی مین ذکر ہوئین تغلیس ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے اور صحیحین کی حدیث ابن مسعود رض سے جو دربارہ
نماز صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی اوپر مذکور ہوئی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیم رح سے اسپر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس حنفیہ نے
کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تغلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم مشاہدہ
کرتے ہین کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ مین تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن مین روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اسواسطے
واجب ہے کہ اسفار کے راوی مرجح ہین خصوصاً حضرت ابن مسعود رض کے مثل کہ جماعت کا حال آنپر زیادہ منکشف تھا -
یہی فتح القدیر مین مذکور ہے - جواب دوم یہ کہ اوقات جنسے نماز متعلق ہے ایسے اوقات ہین کہ عام وخاص سب کو ظاہر ہون اور
اول فجر وحالت غلس اکثرون پر مخفی ہوتی ہے تو اسفار معتبر ہے - جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے
صریح حکم دیا اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہین ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل مین آیا معلوم نہین کہ وہ بطور استحباب تھا
یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے - مترجم کہتا ہے کہ ان جوابات مین تردد ہے جواب اول مین
اسلیے کہ تغلیس مسجد پر محمول کرنا روا نہین کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی وتاریکی کا - اور یہ خوب افصح
بات ہے اسمین کلام کرنا انصاف سے بعید ہے - اور اہل ایمان اہل صدق واخلاص وعدل وانصاف ہوتے ہین آنکے
دلون مین باہم کینہ وطرفداری وتعصب کا مرض نہین ہوتا ہے - اور جواب دوم مین اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی
حرمت جملہ روزہ دارون عام وخاص پر مشروع ہے تو ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہان زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طلوع فجر کے
اطمینان پر شروع کرے اسکے بارہ مین کچھ دقت نہین ہے آیا یہ نہین دیکھتے کہ بالاجماع غلس مین واول طلوع فجر مین نماز جائز ہے اور
کلام تو صرف استحباب مین ہے - جواب سوم مین تردد اسوجہ سے کہ بلاشبہہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہے مگر ایسے فعل پر جو اتفاقاً
واقع ہوا ہو اور یہان تو حدیث ابومسعود انصاری وام المومنین عائشہ وام سلمہ وغیرہم سے دائمی تغلیس تا وفات ثابت ہوئی ہے
اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہین ہے - اور عجب کہ ایسا ہی تعسف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث مین کیا ہے چنانچہ خطابی
رح سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے یہ معنی کہ صبح اول یعنی کاذب مین اور صبح صادق مین خوب ظہور کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے - یہ
تاویل بالکل ہیچ ہے اسواسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا کھل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہی نہ دیا جائیگا پھر بڑا ثواب
تو درکنار رہا - اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رح کا قول کہ صبح صادق سے پہلے تعجیل کی نیت ہرگز نہ ہوگا اور نماز صحیح
نہوگی - جواب یہ کہ اعظم الاجر یعنی بڑا ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت پہ اور جب نماز صحیح نہوئی تو اسپر گناہ رہا کہ ثواب

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے بحکم قولہ تعالی اعدلوا ہو اقرب للتقوی کے احتراز لازم ہی۔ جواب چہارم بعض علماے حنفیہ نے
اسطرح تکلف کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہی سو وہ منسوخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادۂ
اعتدال سے صریح خارج ہی۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہہ ثابت ہی۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہین اور
اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہین جب دونون متعارض ہوئین تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس
مین اسفار بہتر کہ اسمین جماعت کی زیادتی اور ہر قوی وضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجایش وغیرہ بہتری کے وجوہ
ہین۔ مین کہتا ہون کہ اسمین دو وجہ سے تردد ہی اول آنکہ اس بارہ مین قیاس کو دخل نہین اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت
ہوا کہ تمھارے قیاس سے اسفار بہتر ہی اور یہ کچھ نہین ہی۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار مین جب کسی طرح
توفیق ممکن نہو تب البتہ دونون پر عمل متعذر ہو کر ناچار قیاس مرجع ہو اگر ضرورت ہی اور یہان تو اسطرح توفیق ظاہر ہی کہ حدیث
ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل بتغلیس کا ثبوت منصوص ہی و دیگر احادیث مانند حدیث ام المؤمنین وغیرہ
جو کہ تغلیس کو مستلزم ہین آنکے یہ معنی ہین کہ تغلیس مین نماز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم رح
جو کہ دوام اسفار کی مثبت ہین آنکے یہ معنی ہین کہ ادا سے نماز اور ختم اسکا اسفار مین ہوتا تھا موافق قرارت مسنونہ کے۔
پس اب کوئی تعارض نہین ہی اور دونون قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہی اور امام طحاوی رح نے ہمارے علماے ثلثہ
رحمہم اللہ تعالی کا یہی قول نقل کیا۔ ولیکن ہمکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہین کہ فجر طلوع ہوتے ہی نماز شروع کیجاوے
اسلیے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی نماز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رح کی روایت
مین صحیح ہی کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت نماز فجر پڑھی ۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی نماز نہ تھی
اور اس سے زیادہ صریح خود ابن مسعود رض کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت مین یون کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس
ساعت مین یہ نماز یعنی فجر جب طلوع ہو نہین پڑھا کرتے تھے سواے اس مقام واس روز کے۔ پس محقق ہو گیا کہ تغلیس
کے یہ معنی نہین کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کردے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و آنکی چمک
جہان کچھا ہون معلوم ہو اور یہی معنی حضرت عمر رض کے قول کے ہین والنجوم بادیۃ مشتبکۃ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہی
اسوقت بھی جہان تارون کا گچھا ہی بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہین اور یہ بھی محقق ہو گیا کہ حدیث اول
وقت نماز کی جو ابن مسعود رض سے مروی ہی اُسکے بھی یہ معنی نہین جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہوتے ہی نماز شروع
کردے کیونکہ ابن مسعود رض نے خود ہی فجر کی نماز وقت آتے ہی موقع حج مین پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس
تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہین پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار
ہی اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ مین ہمارے علماے ثلثہ رحمہم اللہ تعالی سے ظاہر الروایۃ یہ
بیان کی کہ ابتداے نماز بھی اسفار مین اور ختم بھی اسفار مین ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت مین اور
ظاہر الروایۃ مین کچھ اختلاف نہین ہی کیونکہ ابتداے اسفار مین بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہی تو امام طحاوی رح
نے اسی کو غلس کہا ہی اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ مین یہی غلس مراد ہی نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہوتے وقت
ہوتا ہی کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود مہاجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت ہی اب صاف روشن ہو گیا کہ
احادیث تغلیس و اسفار مین کچھ تعارض نہین اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قولہ اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو
بعضے صحابہ مثل ابو مسعود رض وغیرہ نے غلس کہا ہی کیونکہ اسوقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہی اور مراد حدیث اسفروا
بالفجر الخ۔ مین یہ ہوئی کہ آپ نے لوگون کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو

وقت اسفار مین شروع کرد - ... اسفار کامل مین ہو گا کہ اسو[illegible] یہ تاریکی نہین
ہو برخلاف اول اسفار کے کہ اسوقت تاریکی تھی حتی کہ ابومسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ نے اسکو غلس سے تعبیر کیا ہے پس یہ وہ تحقیق
ہے کہ حق عزوجل نے مترجم عفا اللہ تعالی عنہ فی الدنیا والآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین محصل کلام یہ ہوا کہ فجر
کی نماز مین مستحب وقت یہ ہے کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اسوقت شروع کرے جبکہ
ایک طرح کا غلس بھی باقی ہے اور احادیث تغلیس مین یہی غلس کہا گیا ہے اور روایات اسفار مین یہی اسفار کہا گیا ہے اور اسی
غلس پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے - اور علمائے شافعیہ نے
جو غلس وہ لیا کہ جو فجر کے طلوع ہونے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہے وہ مستحب نہین اور خلاف تحقیق ہے فافہم واللہ تعالی اعلم -
والابراد بالظہر فی الصیف - اور مستحب ہے ٹھنڈک مین لانا ظہر کو گرمی مین - ف یعنی ایسے موسم مین کہ حرارت
پوری ہو یا روئی وتاپنے کی کچھ حاجت نہو - وتقدیمہ فی الشتاء - اور مقدم کرنا اسکو جاڑے مین - ف یعنی ایسے
موسم مین کہ پورا جاڑا ہو یا روئی وتاپنے دونون کی ضرورت ہو برخلاف ربیع وخریف کے کہ انمین صرف ایکہی چیز کی ضرورت
ہے - الخلاصہ ط - خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے شرح المجمع لابن ملک ہ - یعنی مطلقاً گرمی کے موسم مین خواہ شدت
حرارت ہو یا نہو اور ملک گرم ہو یا نہو وقصد جماعت ہو یا نہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے کما فی المجمع وغیرہ اور جوہرہ نیرہ مین اِس
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کہی ہے مگر اسمین نظر ہے - م - مین کہتا ہون کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہے اور یہی اصح
ہے اگر کہا جاوے کہ جوہرہ مین جو شرط ہے ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہے کیونکہ امام مصنف نے کہا - لما روینا - بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کردی - ف یعنی قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم - ٹھنڈک
مین لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہے - رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی
ہے اور اسمین قید شدت حرارت کی ہے اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمائی القولہ و
لروایۃ انس رض قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء بکر بالظہر واذا کان فی الصیف
ابرد بہا - اور بدلیل روایت انس رض کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر
مین اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے - ف - اس دلیل سے دو باتین ثابت ہوئین اول تو شدت حرارت
کی قید نہین بلکہ مطلقاً گرمی وحرارت مین ابراد فرماتے تھے - دوم یہ کہ جاڑے وٹھنڈے مین ظہر کی تعجیل مستحب ہے - امام
شافعی رح کے نزدیک ہر موسم مین تعجیل مستحب ہے بدلیل حدیث کہ ہمنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت رمضاء کا
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا - زہیر نے ابو اسحق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز مین - فرمایا کہ ہان - پوچھا کہ کیا ظہر کی تعجیل
مین - فرمایا کہ ہان - رواہ مسلم والنسائی - اور بحدیث ام المومنین ام سلمہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ
ظہر مین جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر مین جلدی کرنے والے ہو - الترمذی - و
بحدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ مین نے نہ دیکھا سخت تعجیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور نہ ابوبکر سے اور نہ عمر رض سے - الترمذی - جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہے بدلیل حدیث مغیرہ رض کہ تعجیل وابراد
دونون مین سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا - رواہ احمد وغیرہ - بخاری رح سے یہ حدیث پوچھی گئی
تو اسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی - پس یہ صریح دلیل نسخ ہے اور بیہقی رح نے خود اسکا
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہے اور طحاوی رح نے کہا کہ حدیث مغیرہ ہے کہ ہم لوگ ہاجرہ مین ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ تعجیل پہلے تھی پھر منسوخ ہو گئی - مین کہتا ہون کہ حدیث ابردوا بالصلوٰۃ الخ

خود بھی صریح نسخ کی دلیل ہے اور رہی دونوں ام المومنین کی حدیثیں تو اُنسے صرف تعجیل نکلتی ہے اور ہمیشہ تعجیل نہیں نکلتی اور ہم
کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراد مستحب ہے بدلیل حدیث انس رضہ جو مذکور ہوئی اور صحیح بخاری کی روایت
ہے و بدلیل حدیث ابو موسی رضی اللہ عنہ کہ اذا کان الحر ابردوا بالصلوۃ واذا کان البرد عجل - یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نماز ظہر کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے - رواہ النسائی - پس جملہ احادیث میں
اتفاق ہو گیا - م - صیف میں اشارہ ہے کہ سوائے صیف کے ربیع اور خریف میں مثل شتاء کے تعجیل مستحب ہے چنانچہ
شرنبلالی رح نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع وخریف میں مثل شتاء کے ظہر کی تعجیل مستحب ہے - ط - اور ابراد کی حد یہ
کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہوجاوے اسواسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور
ایک مثل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراد اسی حد تک ہو کہ نماز
ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہوجاوے - ط م - مسئلہ جمعہ مثل ظہر کے ہے اصل و استحباب میں - ت - یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر
کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراد مثل ظہر کے ہے - تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراد و تعجیل ہے اسی کے مثل جمعہ میں ہے - م - مگر اشباہ
میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں - پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اسکی تاکید
ظہر سے زیادہ ہے - ط - وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء - اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب متغیر
نہو جاوے گرمی میں اور جاڑے میں - ف - یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو اسقدر تاخیر کرے کہ نماز سے بطریق قرأت مسنونہ
فارغ ہو تو آفتاب متغیر نہو - لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتہا بعدہ - کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ
بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں - ف - اور امام مصنف رح کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اوقات
میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحباب کا جو حدیث سے ثابت ہے یہ ہے کہ تکثیر نوافل کی گنجائش ہے اور نیز اسوقت
سے غروب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بڑی فضیلت ہے از انجملہ حدیث کہ البتہ
میرا بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالی کی یاد کرتے ہیں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار بردے
آزاد کروں جو اولاد اسمعیل سے ہوں - اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الٰہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب
تک مجھے زیادہ محبوب ہے اولاد اسمعیل سے چار بردے آزاد کرنے سے - رواہ ابو داؤد و ابو یعلی اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ
دنیا ومافیہا سے زیادہ محبوب ہے - حص پس اوقات وسط انمیں احسن ہیں - اور دلیل اسپر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں آئے
تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید رہا - رافع بن خدیج رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا - رواہ الدارقطنی وضعفہ ہو والبخاری فی التاریخ - حضرت ام سلمہ رض سے
روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل کرتے اور تم آنحضرت صلعم سے زیادہ عصر میں تعجیل کرتے ہو - رواہ
الترمذی - تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے - اور یہی قول حضرت ابن مسعود و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما
کا اور ابو قلابہ و ابراہیم نخعی و ثوری و ابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے - اور لیث و اوزاعی و شافعی و اسحق کے
نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور استدلال انکا چند احادیث سے ہے اول بحدیث ابو برزہ الاسلمی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اسوقت کہ آفتاب زندہ ہوتا تھا -
رواہ البخاری ومسلم - جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وقت شروع ہوتے ہی پڑھ لیتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور
آدمی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب زندہ ہوتا تھا - دوم بحدیث انس رض کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے عوالی
کا جانے والا وہاں پہونچتا اس حال میں کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا - رواہ البخاری ومسلم اور بریدہ رض کی روایت میں ہے

اس حال مین کہ آفتاب سپید نکھرا ہوتا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ عوالی کی دوری دو یا تین میل
ہے اور میل سے مراد وہ دوری جو تمیم مین گذری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہین ہے پس یہ تو اوسط وقت مین بھی ہوگا پھر شروع وقت
کیونکر ثبوت ہوا۔ سوم بحدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے پھر اونٹ ذبح کیے جاتے
پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پکائے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم انکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا
ابن الہمام نے دیا کہ اچھی مہارت سے پکانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کر سکتے ہین چنانچہ سفرون
مین امیرون کے ساتھ مشاہدہ ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث مین تو ایسی عمدہ مہارت والے باورچی مراد نہین ہین بلکہ جواب صحیح
میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی نماز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے
اونٹ ذبح نہین کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث انس مین صاف ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ
ذبح کرتے ہین اور آرزومند ہین کہ آپ بھی تشریف لاوین پس آپ عصر پڑھکر وہان تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث
رافع رضہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب
مین ہے پھر مین نے دیکھا کہ عینی رحمہ نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ متواتر
اخبار سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے یہ ثابت ہے کہ وے عصر مین تاخیر کرتے جبتک کہ آفتاب
متغیر نہو۔ مین کہتا ہون کہ معنی یہ ہین کہ اتنی تاخیر کرکے نماز شروع کرتے تھے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہین ہوتا تھا۔
اور شک نہین کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتی کہ دیر گذری پھر جماعت سے عصر
ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا و نکھرا صاف رہیگا۔ امام مالک رحمہ کا قول یہ ہے کہ قلیل تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ
اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہوجاوے مکروہ ہے۔ **والمعتبر تغیر القرص وھو ان یصیر بحال لاتحار فیہ الاعین ھو الصحیح**
والتاخیر الیہ مکروہ۔ اور بدل جانا گردہ کا معتبر ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہوجاوے کہ آنکھین اسپر نظر کرنے سے نہ
چوندھاوین یہی صحیح ہے اور اتنے تغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اسوقت نماز کا
فعل مکروہ نہین کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہے اور حکم ہوتے ہوئے کراہیت ثابت نہین ہو سکتی ہے۔ ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی
اور اسکو اسقدر دراز پڑھا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہین ہے۔ البحر عن النہایہ۔ عمارہ بن رویبہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہین داخل ہوگا دوزخ کی آگ مین جسنے نماز پڑھی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے
یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ **ویستحب تعجیل المغرب**۔ اور مغرب کی نماز مین تعجیل کرنا مستحب ہے۔ ف۔ خواہ
گرمی ہو یا جاڑے ہون۔ **لان تاخیرھا مکروہ لما فیہ من التشبہ بالیہود**۔ کیونکہ تاخیر اس نماز کی مکروہ ہے اس جہت سے
کہ اسمین یہودیون کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ ف۔ جیسے روافض کے ساتھ ہے۔ ع۔ اور معنی تعجیل کے یہ ہین کہ وقت پر اذان
و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سواے ایک خفیف بیٹھک یا سکوت کے۔ اور تاخیر بقدر دو رکعت کے مکروہ والعتابی ہے
ف۔ اور قنیہ مین ہے کہ سفر مین تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے مین تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تو تاخیر کرنا مکروہ نہین ہے
اور اگر تطویل قرأت کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ مکروہ نہین جبتک شفق غائب
نہو۔ منیہ۔ اور واضح ہو کہ لیلۃ النحر مین مزدلفہ کے قصد مین تاخیر مکروہ نہین اور مبسوط مین ہے کہ عیسی بن ابان کہتے کہ مغرب کی
تعجیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہین کیا تم نہین دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کرکے آخر وقت اور عشاء کو
اول وقت پڑھکر جمع کرلے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض مین کیون مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر
جبتک کہ آفتاب زرد ہوجاوے نہین روا ہے۔ ع۔ **وقال علیہ السلام لایزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء**

اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمیشہ میری امت بہتری کے ساتھ رہیگی جبتک جلدی ادا کرین مغرب کو اور دیر کرکے ادا کرین
عشاء کو - ف - یہ حدیث ابو داؤد رح کے مرثد بن عبداللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو ہمارے یہان آکر
اترے اور اسوقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رض نے مغرب مین تاخیر کی تو ابو ایوب رض نے اسکو فرمایا کہ ای عقبہ یہ کیا نماز ہی
اسنے کہا کہ ہم شغل مین پھنس گئے تو ابو ایوب رض نے فرمایا کہ کیا تو نے نہین سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاتزال امتی
بخیر او قال علی الفطرۃ مالم یؤخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ فطرت پر
یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کرین یہانتک کہ ستارے گنجان جھکین - و رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم اور
ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہی - مع - روایت ابو داؤد کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہی اور حق
یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہی اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق مین کلام کیا تو یہ ثابت نہین ہی اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل علم
قبول نہ کرینگے کیونکہ شعبہ رح نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث مین مومنون کا سردار ہی اور ثوری و شافعی و حماد بن زید اور یزید
بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم - اور امام بخاری نے کتاب القراۃ خلف الامام مین ابن اسحق کی
توثیق مین طول دیا ہی اور ابن حبان نے اسکو ثقات مین ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق مین کلام کرنے سے رجوع
کیا اور ابن اسحق سے باہم مصالحہ کر لیا اور ابن اسحق کو ہدیہ بھیجا - الفتح - پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعجیل مستحب ہونیکی
صریح دلیل ہی اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر کردہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضا سے حدیث
تو استحباب ہی اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہین کیونکہ مباح ہو سکتا ہی جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہی
لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہین ہی - مین کہتا ہون کہ یہ بات ٹھیک ہی اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن
عامر رض پر تاخیر کرنے مین اعتراض و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہی - جواب یہ کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار لائق ہی - م - **وتاخیر
العشاء الی ما قبل ثلث اللیل** - اور مستحب ہی تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک - **لقولہ علیہ السلام لولا ان اشق
علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل** - بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہوتا یہ کہ شاق کر دون اپنی امت پر تو مین ضرور
تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک - ف - یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہ کی کہ لازم کرنے مین امت پر مشقت ہو جائیگی اور
مشقت اللہ تعالی نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کر دی ہی لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فضیلت بیان
کر دی اس حدیث مین - م - یہ حدیث ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی - و علی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہی
اور اس مضمون کی حدیث ابو برزہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر دین عشاء کو
جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہین - رواہ البخاری و مسلم - جابر بن سمرہ رض سے مرفوع ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے
رواہ مسلم - لیکن ان دونون حدیثون سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہین نکلتی
مگر بہر حال یہ شافعیہ پر حجت ہی جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہین کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے - اب تہائی رات تک
تاخیر تو ابو ہریرہ رض نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہوتا کہ مین شاق کر دون اپنی امت پر تو مین تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک
یا آدھی رات تک - رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ - اور زید بن خالد رض کے مرفوع حدیث مین ہر نماز کے وقت مسواک و تاخیر
عشاء تہائی رات تک مذکور ہی - رواہ الترمذی وقال حسن صحیح والنسائی - اور اسی کے مانند بزار رح نے حضرت علی رض سے مرفوع روایت
کی - اور حدیث ابو سعید رض کو ابن ماجہ نے روایت کیا اسمین شطر اللیل ہی یعنی قریب نصف کے - اور بخاری و مسلم نے ابن عباس رض
سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یہانتک رات مین سے جسقدر اللہ تعالی نے چاہا گذر گئی الخ - اسمین ہی کہ اگر شاق نہوتا تو
اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا - اور مسلم کی حدیث ابن عمر رض مین تہائی رات یا اس سے زیادہ گذرنا مذکور ہی اور صحیحین کی حدیث انس

آدھی رات تک تاخیر مذکور ہے تلخیص العینی م- یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تہائی رات تک تو جماعت کا قیام ہے اور آدھی رات
تک جو تاخیر مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دیتا یعنی جماعت
کے ساتھ پھر چونکہ تہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہذا ما بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا- فافہم- بالجملہ تاخیر مذکور مستحب ہے
بحدیث نص صحیح کے - ولان فیہ قطع السمر المنہی عنہ بعدہ - اور مستحب اسلئے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگیا قصہ گوئی جو کہ بعد نماز
عشاء کے ممنوع ہے- ف- حتی کہ بعد تہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کرینگے بلکہ سو رہینگے- اور حدیث
ابو برزہ رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے
عشاء سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا- رواہ الائمۃ الستۃ فی کتبہم- اور واضح ہو کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ عشاء کی نماز سے
پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اسکو سو جانا
مباح ہے- اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمر رض
کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلا تمنے اپنی یہ رات دیکھی پس ایک سو برس
پر کوئی باقی نہ رہیگا جو روئے زمین پر ہے- رواہ البخاری ومسلم- یعنی جو لوگ اسوقت موجود ہیں ایک صدی ختم پر زمین سے کوئی
زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں- اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت ونصیحت
وبھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے- اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک ابو بکر رض
کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا- رواہ الترمذی والنسائی- وقیل فی الصیف
تعجل کیلا تتقلل الجماعۃ- اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعجیل کیجاوے تاکہ جماعت کی قلت نہو جاوے-
ف- شیخ الاسلام خواہرزادہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے میں عشاء کو تہائی رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی
میں تاخیر سے تعجیل افضل ہے اور یونہی جامع قاضیخان میں جاڑے وگرمی کی تفصیل مذکور ہے ع- والتاخیر الی نصف اللیل
مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تقلیل الجماعۃ عارضہ دلیل الندب وہو قطع السمر بواحد فیثبت الاباحۃ الی النصف-
اور عشاء کو تاخیر کرنا آدھی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل ندب اور وہ باتیں
کرنے کا بالکلیہ انقطاع کیا جانا پس آدھی رات تک اباحت ثابت ہوگی- ف- حاصل یہ کہ آدھی رات تک تاخیر میں پھر ایک کی
باتیں کرنے والا نہوگا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی- پس جماعت کی کمی ہونا تو
دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور
دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہگئی- م- لیکن چند مسائل دلالت
کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی نہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب مرجح نہیں ہوتی-
الفتح- میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کم ہمت یا بیمار دل
ضعیفوں کے عدم تحمل سے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں
برابر ہوگئے ولیکن چھوڑنا مرجح ہوا مگر اصلی ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت ظہور قائم رہی-
یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب ومسنون ومستحب ہے اور لوگوں کی کمی ہمت سے اسکا استحباب نہیں
جاتا لیکن ہم جماعت قائم کرنے اور قصہ گوئی وغیرہ ممنوعات روکنے پر مامور ہیں تو عارضی حالت سے ہمارا عملدرآمد اس تاخیر پر
بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو ہمکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں
یا بے پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافہم واللہ تعالی اعلم- والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تقلیل الجماعۃ وقد انقطع

السمر قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشار کو اخیر کی آدھی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اسمین جماعت کی تقلیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے منقطع ہو چکا۔ **ف**۔ یعنی اول آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت مین بہت کمی آئی اور قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ ہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اسوقت مین اکثر یا برابر درجہ پر سمر ہونا پایا جاوے حالانکہ اسوقت تو لوگون مین باہمی باتون و قصہ گوئی کی عادت نہین ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب بات نہوئی بلکہ تقلیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہونے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب تنہا بدرجۂ اولے ترجیح ہے لہذا عینی نے نقل کیا کہ قنیہ مین کہا کہ یہ مکروہ تحریمی ہے۔ وکذا طح عن البحر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت مین کوئی کراہت نہین ہے حتی کہ وتر اسوقت مین مستحب ہے حالانکہ وتر و عشار دونون کا وقت بالاتفاق ایک ہی مگر عشار فرض بجماعت ہے اور اسکے مقدار دہونے سے کراہت عارضی ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اسلیے کہ جماعت انکے نزدیک واجب نہین ہان سنت مؤکدہ ہے پھر اگر قریب بوجوب ہو تو بھی کراہت تحریمی جبکہ بالکل جماعت معدوم ہو اور تقلیل جماعت سے تو وجود جماعت کا قائم ہے اور جماعت مین زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہان اگر کسی مسجد مین یہ عادت کر لیجاوے کہ ہمیشہ بعد آدھی رات کے نماز قائم کیجاوے تو استدلال کراہت تحریمی کی گنجایش ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ ویستحب فی الوتر لمن یالف صلوٰۃ اللیل ان آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ اوتر قبل النوم۔ اور وتر کے بارہ مین جو شخص کہ عادت مالوف رکھتا ہو رات مین نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہو تو خواب سے پہلے وتر پڑھ لیوے۔ **ف**۔ اسمین لطیف اشارہ ہے کہ رات مین نماز تہجد محبوب و مالوف چیز ہے اور اشارہ واضحہ ہے کہ تہجد بعد کسی قدر خواب کے ہے۔ اور مسنون طریقہ بھی یون ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر مناقب امام ابوحنیفہ رح مین عشار کے وضو سے فجر کی نماز کس معنی مین ہے۔ جواب ہے دوبارہ وضو تو ہر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہین کہ امام رح ہر نماز کا وضو نہین کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت و طاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشار کے غافلون کی طرح پانون پھیلا کر نہ سوتے ہون بلکہ ایسے طور پر جس سے وضو نہین ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پانون دراز نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسقدر قلیل وقت سونے مین دیتے کہ گویا نہین سوئے ہین فافہم۔ غرضکہ یہان مجھے شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جسکو رات مین نماز کی عادت ہے اور اسکو جاگنے پر بھروسا بھی ہے تو اسکے حق مین مستحب یہ کہ وتر کو بعد تہجد کے آخر رات مین پڑھے اور اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہین ہے یا ایسا شخص کہ رات مین نماز کی عادت نہین رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھ لے۔ لقولہ علیہ السلام من خاف ان لایقوم آخر اللیل فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو خوف ہو کہ آخر رات نہ اٹھیگا تو اول رات مین وتر پڑھ لے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات مین قیام کریگا تو آخر رات مین وتر پڑھے۔ **ف**۔ حضرت جابر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات مین بعد عشار کے۔ فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عمر رض سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ آخر رات مین فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم ع۔ سعید بن المسیب رح سے مرسل روایت بمنزلہ مرفوع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے و منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشار و فجر کا ہے منافقین ان دونون کی استطاعت نہین پاتے ہین۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عشار کی نماز جماعت سے پڑھی گویا اسنے آدھی رات عبادت مین قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت مین پڑھی گویا تمام رات عبادت مین قیام کیا۔ رواہ مسلم و مالک وابو داؤد والترمذی۔ اور حدیث مین ہے کہ من صلی البردین دخل الجنۃ

جس نے دونوں سردی کی نمازوں کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کمافی الصحیح۔ ظاہر اعشاء و فجر مراد ہے واللہ یہی قول صحیح ہے واللہ اعلم۔ م۔ پھر یہ اوقات استحباب کے بیان کیے اسوقت میں کہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو۔ اور جب آسمان پر ابر ہو تو اسمیں استحباب کا حکم اس ضابطہ پر کہ جسکے اول میں ہے جیسے عصر تو تعجیل کرے اور باقی میں تاخیر کرے۔ ع۔ چنانچہ امام مصنف رح نے لکھا۔ واذا کان یوم غیم فالمستحب فی الفجر والظہر والمغرب تاخیرہا وفی العصر والعشاء تعجیلہا۔ اور جب ابر کا دن ہو تو مستحب فجر و ظہر و مغرب میں تاخیر نماز ہے اور عصر و عشاء میں تعجیل نماز ہے۔ ف۔ یہی وقایہ و کنز وغیرہ میں لیا ہے۔ م۔ یہی ینابیع و تحفہ و محیط وغیرہ میں ہے۔ اور مبسوط میں مغرب کی تعجیل ہر وقت مذکور ہے ابر کے روز تاخیر مذکور نہیں ہے۔ ع۔ لان فی تاخیر العشاء تقلیل الجماعۃ علی اعتبار المطر۔ کیونکہ عشاء کی تاخیر میں کمی جماعت کرنا ہوگا بنا بر مینہ پڑنے کے اعتبار کے۔ ف۔ اور بادل جب تر ہوا تو وہ سبب مطر ہے اور لوگ سستی کرینگے اور رخصت کو اختیار کرینگے بقول صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب جوتیاں تر ہو جاویں تو نماز گھروں میں پڑھو۔ ع ن۔ جب مینہ کا دن ہوتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اذان میں ندا کرا دیتے کہ الا صلوا فی رحالکم خبردار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانے پر نماز پڑھ لو۔ جیسا کہ صحیح میں مروی ہے۔ م۔ وفی تاخیر العصر توہم الوقوع فی الوقت المکروہ اور عصر کی تاخیر کرنے میں وہم ہے اس بات کا کہ مکروہ وقت میں نماز پڑ جاوے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہے برخلاف فجر کے۔ م۔ ولا توہم فی الفجر لان تلک المدۃ مدیدۃ۔ اور فجر میں یہ توہم نہیں کیونکہ یہ مدت دراز ہے۔ ف۔ تو یہ خوف نہیں کہ نماز وقت طلوع کے واقع ہو۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الکل للاحتیاط۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے بنظر احتیاط کل نمازوں میں تاخیر مروی ہے۔ ف۔ حسن رح نے امام رح سے ابر کے دن کل نمازوں میں تاخیر کا استحباب روایت کیا ہے۔ کذا فی المبسوط۔ اور اسی کو فقیہ ابواحمد عیاضی نے اختیار کیا کہ بنظر صحت و فساد کے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔ الا تری انہ یجوز الاداء بعد الوقت لا قبلہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ نماز کا ادا ہونا بعد وقت کے جائز ہے اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف۔ پس ابر کے روز اگر نماز قبل وقت کے واقع ہوئی تو صحیح نہیں ہوئی اور اگر بعد وقت کے واقع ہوئی تو ادا ہو جائیگی۔ ولیکن اسمیں تامل اسوجہ سے ہے کہ شاید نماز عصر تاخیر میں وقت غروب و کراہت میں واقع ہو جاوے اور مہذب یہ ہے کہ ابر کے روز روشن کرے فجر کو جیسے صاف دن میں ہے اور ظہر کی تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نہ ہو جاوے اور عصر میں جلدی کرے کہ مکروہ وقت میں واقع نہو اور مغرب میں تاخیر کرے کہ قبل غروب واقع نہو اور عشاء میں جلدی کرے کہ مینہ بوندی جماعت سے نہ روکے۔ محیط السرخسی۔ پھر یہ سب غالب وقوع پر ہے لہذا جن ملکوں میں جاڑا بہت وابر زیادہ رہتا ہے اور اوقات کی نگہداشت نہیں ہوتی ہے تو ابر کے اوقات ملحوظ ہونگے اور ہمارے دیار میں جہاں مطلع اکثر صاف رہتا ہے تو تعجیل و تاخیر میں پہلا حکم جو مطلع صاف ہونے میں مذکور ہوا ہے مرعی رہیگا۔ مع۔ اور یہی پسندیدہ ہے۔ النہر ط۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں سال کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم ہے تو ابر کی رعایت اوقات لائق ہیں۔ م۔

فصل۔ فی الاوقات التی تکرہ فیہا الصلوۃ۔ فصل ان اوقات میں جنمیں نماز مکروہ ہے۔ لا تجوز الصلوۃ عند طلوع الشمس ولا عند قیامہا فی الظہیرۃ ولا عند غروبہا۔ نہیں جائز ہے نماز پڑھنا وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت قیام آفتاب کے ظہیرہ میں۔ اور نہ وقت غروب آفتاب کے۔ ف۔ قیام فی الظہیرۃ وہ ٹھیک دوپہر کا وقت ہے پس ان تین وقت میں نماز پڑھنا نہیں جائز ہے۔ لحدیث عقبۃ بن عامر قال ثلثۃ اوقات نہانا رسول اللہ علیہ السلام ان نصلی وان نقبر فیہا موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالہا حتی تزول وحین تضیف للغروب حتی تغرب بدلیل حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ تین اوقات ہیں جنمیں ہمکو نماز پڑھنے اور اپنے مردے دفن کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی وقت طلوع آفتاب کے یہانتک کہ بلند ہو جاوے اور وقت زوال آفتاب کے یہانتک کہ

ڈھل جاوے اور جبکہ غروب ہونے لگے یہانتک کہ غروب ہو جاوے۔ ف۔ اس حدیث کو صحاح ستہ میں سے سواے
بخاری رح کے سب نے روایت کیا ہے ع۔ اور ان اوقات کی کراہت میں احادیث ایک جماعت صحابہ رض سے مروی ہین
ازانجملہ ابن عمر رض سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی میں اور عبد اللہ الصنابحی رض سے مؤطا و نسائی مین اور عمرو بن عنبسہ رضی اللہ عنہ
سے مسلم و ابو داؤد و نسائی میں جسمین بیان ہے کہ وقت طلوع کے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے اور وہ
کفار کی نماز کا وقت ہے پس اسوقت نماز چھوڑ دے یہانتک کہ آفتاب بقدر نیزہ کے بلند ہو جاوے اور اسکی شعاع جاتی رہے
الحدیث۔ اور حدیث عائشہ رض سے صحیح مسلم و نسائی میں اور دیگر اوقات مکروہہ میں بھی ایک جماعت صحابہ رض سے احادیث
ہین پس یہ غریب مشہور ہین۔م۔ پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزہ آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے ع۔ امام
ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرنے کی قدرت ہے تو وہ طلوع کی حالت میں ہے
الخلاصہ۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عنبسہ رض مین گذری ہے م۔ مگر عوام لوگ وقت طلوع کے نماز وغیرہ
کے فعل سے نہ روکے جاوین کیونکہ اگر اسوقت نہ پڑھی تو وسے اسکو چھوڑ دینگے اور یہ مکروہ جو بعض اماموں کے نزدیک
جائز ہے بالکل چھوڑنے سے بہتر ہے۔ کما فی القنیہ وغیرہا۔ د۔ والمراد بقولہ وان نقبر صلوٰۃ الجنازۃ لان الدفن
غیر مکروہ۔ اور مراد اس قول سے کہ مردے دفن کرنے سے نماز جنازہ ہے کیونکہ خالی دفن مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ مین
کہتا ہوں کہ علماء اس باب میں مختلف ہین ایک گروہ نے ظاہری حدیث کو لیا اور کہا کہ ان تین اوقات مین دفن کرنا
مکروہ ہے۔ بیہقی رح نے کہا کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت نہیں نکلتی اور ابو داؤد رح نے بھی باب باندھا
کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے میں جو حدیث آئی۔ پھر یہی حدیث عقبہ رض روایت کی۔ اور اکثر علماء ان اوقات مین نماز
جنازہ مکروہ ہونے کی طرف گئے یہی ابن عمر رض سے مروی اور یہی قول عطاء و ثوری و نخعی و اوزاعی کا اور یہی قول ابو حنیفہ
و آنکے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اسی پر حدیث کو ترمذی رح نے محمول کر کے باب باندھا کہ جو آفتاب طلوع و غروب
کے وقت نماز جنازہ کی کراہت میں مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان نقبر یعنی نماز جنازہ۔ انتہی کلام البیہقی
مترجما۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے تم نے نماز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابو حفص عمر بن شاہین رح نے کتاب
الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
فرمایا کہ ہم نماز پڑھیں اپنے مردوں پر تین وقتوں میں وقت طلوع آفتاب کے الحدیث۔ بیہقی رح نے کتاب المعرفہ مین کہا
کہ اسکو روح بن القاسم نے مانند لیث رح کے روایت کیا اور زیادہ کیا کہ علی رح نے کہا کہ مین نے عقبہ رض سے پوچھا کہ
اگر دفن رات میں کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکر رض تو رات ہی میں دفن ہوے۔ من ع مد۔ والحدیث باطلاقہ حجۃ
علی الشافعی فی تخصیص الفرائض و بمکۃ۔ اور یہ حدیث عقبہ رض کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے
اس بارہ مین کہ امام شافعی نے تخصیص کی فرائض کی اور مکہ معظمہ کی۔ ف۔ یعنی حدیث مین تو مطلقاً نماز سے ممانعت مذکور
ہے خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں اور سب جگہ ممانعت ہے خواہ مکہ مین ہو یا کہیں اور ہو م۔ مذہب شافعی یہ ہے کہ ممانعت
مذکورہ سواے فرائض کے ہے کیونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ جو کوئی سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا تو اسکو پڑھے جس وقت
اسکو یاد کرے کہ یہی اسکا وقت ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تو معلوم ہوا کہ فرض ممنوع نہیں ہے پس ان اوقات مکروہہ مین بھی شہر
مین جائز ہے اور رہی نوافل تو وہ ان اوقات مین مکروہ ہین سب جگہ سواے مکہ کے بدلیل حدیث ابو داؤد رح کے جسمین
ان اوقات مین نماز مکروہ ہونا بیان فرمایا مگر بمکہ یعنی سواے مکہ کے۔ مفع۔ اور بدلیل حدیث جبیر بن مطعم رض کہ حضرت نے
فرمایا کہ اے بنو عبد مناف مت منع کرو کسی کو جو طواف کرے اس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور نماز پڑھے جس ساعت چاہے

رات مین یا دن مین - ف - اور ابو قتادہ رضہ سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار مین نماز کو مکروہ رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جہنم افروختہ کیجاتی ہو سوائے روز جمعہ کے - رواہ ابو داؤد - اور نووی رح نے روضہ مین کہا کہ ان اوقات مکروہہ مین فرائض وقضائے فرائض وایسے سنن ونوافل جنکو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائز ہین اور نماز جنازہ وسجدہ تلاوت وسجدہ شکر ودو رکعت طواف ونماز کسوف جائز ہو اور اصح قول پر نماز استسقاء بھی مکروہ نہین ہو۔ انتہی - اور نوافل مطلقہ مکروہ ہین یعنی جنکا کوئی سبب نہو - اور مکہ مین نوافل مطلقہ بھی جائز ہین س ع - اور ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رضہ کوئی جائز نہین ہین اور دلائل شافعی رح کا جواب بہت بسط چاہتا ہو لیکن تلخیص کے ساتھ جواب یہ ہو کہ حدیث من نام عن صلوۃ - یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے الخ - یہ مفید نہین بچند وجوہ - اول آنکہ اگر یہ معنی ہین کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن تین اوقات مکروہہ یا صبح مین تو حدیث عقبہ بن عامر رضہ سے اسکی تخصیص ہو گی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہو اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہو پھر کیون تخصیص نہین کی گئی - مفع - اور مین کہتا ہون کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگا پس آیا یہ قضا ہو یا ادا ہو اگر ادا ہو تو تخصیص اوقات نہین رہی کیونکہ یہی وقت ادائے نماز فجر ہو اور اگر قضا ہو تو یہ تنگی اسکے واسطے بالاجماع نہین ہو پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی کوئی وجہ نہین ہو - علاوہ برین جو نماز سے سویا - عام ہو کہ نماز فرض ہو یا نفل وردہو پھر اس حدیث کو نفل ورد پر کیون محمول نہین کیا چنانچہ حدیث صحیح دیگر مین موجود ہو کہ جسکا کوئی ورد راتکا ہو اور وہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے دوپہر تک کے درمیان پڑھ لے - اور تہجد کی نماز جب آپ رات مین نہ پڑھتے تو اسی طرح بعد طلوع کے پڑھتے تھے پس ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال مین الزام ہو بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہو کہ آپ نے حدیث من نام سے نکالا کہ جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت پڑھ سکتا ہو اور مین کہتا ہون کہ اسکے معارض حدیث ابن عمر رضہ صحیحین وغیرہ مین وحدیث ام المومنین عائشہ رضہ صحیح مسلم مین موجود ہو کہ کوئی تم مین سے عمدی قصد کرکے یہ نہین کرے کہ آفتاب طلوع ہوتے وقت یا غروب ہوتے وقت نماز پڑھے پس یہ صراحت سے ممانعت ہو اور یہ بات ظاہر کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عمدی سے اسوقت نماز پڑھیگا - پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ رضہ بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہوا کہ تینون اوقات مین فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہو - المترجم - دوم حدیث جبیر بن مطعم رضہ دربارہ طواف نماز مکہ کے - تو یہ حدیث ترمذی نے صحیح کہی اور ابن حبان وابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح مین وحاکم واحمد وابو داؤد وابن ماجہ ونسائی نے روایت کی - پس حدیث صحیح ہونے مین کچھ شبہہ نہین ہو ولیکن یہ عام اوقات مین ہو اور حدیث عقبہ رضہ خاص ہو پس یہ مخصص ہو گی خصوصاً بر اصول شافعی رح - اور اگر ہم مانین کہ تخصیص نہین سہی تو ہم کہتے ہین کہ حدیث جبیر بن مطعم رضہ سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اوقات مکروہہ مین جواز کو بھی شامل ہو اور حدیث عقبہ رضہ سے صحیح ہو کہ وہ ان اوقات مین نماز حرام کرتی ہو اور جب دلالت سے مباح کرنیوالی نص اور صراحت سے حرام کرنیوالی نص جمع ہون تو حرام کرنیوالی نص مرجح ہو پس حدیث عقبہ رضہ مقدم ہو گی - اور چونکہ حدیث عقبہ رضہ ومانعت اوقات ثلثہ کی قوت وشہرت معلوم ہو تو بعض روایات مین جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے - اسکو ترجیح نہ دیجائیگی س م مفع - وحجتہ علی ابی یوسف فی اباحۃ النفل یوم الجمعۃ وقت الزوال - اور یہی حدیث عقبہ رضہ حجت ہو ابو یوسف رح پر جو مباح کہتے ہین نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت - ف - دلیل انکی بروایت ابو داؤد رح حدیث ابو قتادہ رضہ ہو وحدیث ابو سعید خدری رضہ ہو اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہو کہ حدیث ممانعت کے معارض یہ حدیث نہین ہو سکتی کیونکہ دونون مساوی نہین ہین اور اگر مساوی ہون تو حدیث تحریم کو ترجیح ہو گی پس حدیث ابو قتادہ

متقدم ہوگی - اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حکم و حادثہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیے جاوین پس روز جمعہ مستثنیٰ ہوگا بعد
اسی وجہ سے اشباہ مین ہے کہ زوال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہین بنابر قول ابو یوسف رح کے اور یہی صحیح معتمد ہے اور حلبی شارح
منیہ نے حاوی سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے - م - مین کہتا ہون کہ بنظر قوت دلیل کے اصح قول امام ابو حنیفہ و محمد رح ہے یعنی
جواز نہین ہے واللہ تعالیٰ اعلم - اور یہی ہدایہ مین مذکور و اسی پر متون ہین پس اشباہ وغیرہ کا معارضہ قبول نہوگا فافہم - اگر کہا جاوے
کہ متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح تو صریح اقوی ہے جیسا کہ شامی رح نے ردالمحتار در مختار کے ایک مسئلہ مین تصریح کی ہے
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہوتے کہ بدلالت مطابقی و صریحی نہین بلکہ بدلالت التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو البتہ
التزامی سے صریحی قوی ہوتا بلکہ معنی یہ ہین کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ صحیح لاوین تو یہ اول تو صحیح دوم
انکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رح عجب سے خالی نہین - فافہم - م - حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
کہ طلوع و قیام ظہیرہ و غروب کے وقت نماز نہین جائز ہے - باقی رہا بیان یہ کلام کہ امام مصنف رح نے اوقات مکروہہ سے کیا
مراد لی پس ابن الہمام رح نے لکھا کہ کراہت سے یہان لغوی معنی مراد ہین ہونا جائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا نہ کرنا
و نہونا مطلوب ہے یا مراد مکروہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہین اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ مین معلوم ہوئی
کہ ظنی ممانعت جو اپنے موجب سے پھیری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے اور اگر قطعی ممانعت ہو تو اس سے
حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ مین ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تنزیہی بمقابلہ مندوب ہے
اور یہان جو نہی ہے وہ از قسم اول یعنی ظنی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوئی اور وہ سبب نماز مین ہو پس اگر وقت
مین نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کامل کے ہوا ہو وہ صحیح نہوگی کچھ اسوجہ سے نہین کہ کراہت تحریمی ہے
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کامل واجب ہوئی وہ ناقص ادا نہوگی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا یجوز الصلوٰۃ الخ لیکن اب سوال
متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہین ان اوقات مکروہہ مین - تو یہ صحیح نہین اسواسطے
کہ اگر ان اوقات مین کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے حتی کہ اسکی قضا اسپر واجب ہوگی جب کہ قطع کردے اور
قطع کرنا واجب ہے پھر غیر مکروہ وقت مین قضا کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اگر اسنے قطع نہ کی بلکہ تمام کردی تو اس
شروع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری الذمہ ہو جائیگا - الفتح - ولیکن اسنے برا کیا اور اسپر کچھ واجب نہین شرح
الطحاوی - م - اور اگر عدم جواز سے عدم حلت مراد ہے یعنی حلال نہین تو عدم صحت سے عام ہے - الفتح - یعنی لا یجوز کے یہ معنی
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہین ہے ولیکن اگر اسنے شروع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہین کہ بیع فاسد کرنا جائز نہین ہے یعنی انکا
شرعاً یہ حلال نہین ہے ولیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد قبضہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے - النہایہ - پس ان
اوقات مین نفل شروع کرے تو لازم اور ادا کرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ برا کیا - حاصل آنکہ لا یجوز یعنی نماز ان اوقات
مین نہین پڑھنا چاہیے - خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور وتر ہو یا نذر ہو - ولا صلوٰۃ جنازۃ - لما روینا - اور نماز جنازہ بھی
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی حدیث عقبہ بن عامر رض کیونکہ اسمین اول تو مطلقاً
نماز سے ممانعت ہے - دوم اسمین مردے دفن کرنے سے ممانعت ہے اور مراد دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا - و
لا سجدۃ تلاوۃ - لانہا فی معنی الصلوٰۃ - اور سجدہ تلاوت بھی نہین جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی مین ہے
ف - اس راہ سے کہ جو شرائط نماز مین ہین مانند طہارت و ستر عورت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ اس سجدہ مین بھی
شرط ہین اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستون کے ساتھ مشابہت ہونے کے - کما فی المبسوط - اگر کہا جاوے کہ جب
سجدۂ تلاوت یعنی نماز ہے تو سجدۂ تلاوت مین قہقہہ کرنے سے وضو کیون نہین ٹوٹتا - جواب دیا گیا کہ حدیث جس سے

قہقہہ ٹوٹتا ہی مراد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہی کیونکہ الصلوۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہی۔ کمافی النہایہ۔ مع۔ مین کہتا ہون
کہ قہقہہ سے وضو ٹوٹنا خلاف قیاس ہی تو جس مورد پر وارد ہوا اُسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و
معنی دونون مین نہین ہی اور خالی معنی مین نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہوجائیگا پس سوال معقول نہین ہی کیونکہ اِنہین
حکم قہقہہ سے غفلت ہی۔ م۔ بالجملہ اِن اوقات مین جو بمعنی نماز ہو وہ بھی نہین جائز ہی۔ الا عصر یومہ عند الغروب سوائے
اُسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہی۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہین پڑھی یہانتک کہ غروب کا وقت ہوگیا
تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضا ہ عصر اسپر ہو تو ایسے مکروہ وقت
مین قضا نہین جائز ہی لہذا قید کر دی کہ اُسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجزء القائم من الوقت۔ کیونکہ نماز
واجب ہونے کا سبب تو کل وقت مین سے وہ جزو ہی جو قائم ہی۔ ف۔ نہ کل وقت۔ لانہ لو تعلق بالکل لوجب الاداء
بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ ف۔ اسلیئے کہ جو سبب ہی وہ پہلے
موجود ہو تب مسبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جاوے تو جب کل وقت ہوجاوے تب ادا سے نماز واجب ہو
حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہی اور نماز قضاء ہوجائیگی۔ ولو تعلق بالجزء الماضی فالمودی فی آخر الوقت قاض۔ اور
اگر سبب ہونا اس جزو سے متعلق کرو جو گذر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو مین ادا کیا وہ ادا نہین بلکہ
قضا کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اُسکے ساتھ تو ادا نہوئی جب وہ وقت گذر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت مین
ادا ہوئی جو موجب نہین ہی بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضا سے نماز
کے ہین۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آیندہ آنے والا ہی تو وہ سبب ہنوز نہین آیا جب وہ آوے
تو اسمین کلام کیا جاوے کہ یہ گذرے تب سبب ہوگا یا اپنی موجودگی مین سبب ہی پس اگر گذرنے تو اوسپر کلام اور اگر
موجود ہونے پر سبب ہی تو یہی ہمارا مطلب ہی کہ جو جزو موجود ہی یہی سبب ہوتا ہی۔ م۔ واذا کان کذلک۔ اور جب
ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود وہی موجب ہوتا ہی۔ ف۔ تو جس نے عصر نہین پڑھی تو آخری جزو جو موجود ہی وہی موجب
ادا ہی بلکہ موجب مضیق ہی کہ تاخیر کی گنجایش نہین۔ تو ضرور اسپر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً اُسنے ادا کی۔ م۔ فقد اداہا
کما وجبت۔ پس جیسے اسپر واجب ہوئی اُسنے ادا کر دی۔ ف۔ یعنی ناقص وقت مین واجب ہوئی اُسی وقت مین اسنے
ادا کر دی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہی۔ م۔ پھر کراہت اس تاخیر مین ہی اور ادا سے نماز
مین کچھ کراہت نہین کیونکہ وہ تو اُسنے حکماً ادا کی ہی کما صرح بہ العینی وغیرہ۔ م۔ بخلاف غیرہا من الصلوات لانہا
وجبت کاملۃ فلا تتادی بالناقص۔ برخلاف دیگر نمازون کے سوائے اسی روز کی عصر کے ہون کیونکہ وے نمازین
تو بصفت کمال واجب ہوئی تھین تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہونگی۔ قال رح والمراد بالنفی المذکور فی صلوۃ الجنازۃ
وسجدۃ التلاوۃ الکراہۃ حتی لو صلاہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجدہا جاز لانہا ادیت کما وجبت اذا الوجوب
بحضور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ نماز جنازہ و سجدۂ تلاوت مین جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہی
یعنی یہ دونون ان اوقات مین مکروہ ہین حتی کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ مین پڑھا یا وقت مکروہ
مین سجدہ کی آیت تلاوت کر کے وقت مکروہ مین سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت مین واجب
ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو بروقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ ف۔ اور جب جنازہ
کا آنا یا تلاوت کرنا اسی وقت مین ہوا تو ابھی وجوب ہوا اور جیسے ناقص مین وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کہ
معنی کلام امام مصنف رح کے یہ ہین کہ فرائض و واجبات نمازون کے حق مین عدم جواز کے یہ معنی ہین کہ انکا انعقاد ہی ان اوقات

مین نہوگا باستثناے اُسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کامل ادا نہین ہوسکتا جبکہ منعقد ہی نہوا - اور یونہی جو چیزین کہ فرض کے معنی مین ملحق ہین جیسے نماز جنازہ و سجدۂ تلاوت تو جب وہ مباح وقت مین واجب آوین مثلاً وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدۂ تلاوت کیا پھر تاخیر کر کے مکروہ وقت مین نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ بھی ہرگز ادا نہوگا بلکہ منعقد ہی نہوگا - اور اگر سجدۂ تلاوت اُسی وقت مکروہ مین واجب آیا مثلاً اُسی وقت مین آیت سجدۂ تلاوت کی یا اُسی وقت مین جنازہ آکر نماز واجب ہوئی تو ان دونون کو اُسی وقت مین ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہین ہے کمافی السراج والکافی والتبیین وغیرہ - اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہے لہذا فرمایا کہ بہتر یہ کہ سجدۂ تلاوت مین تاخیر کرکے مباح وقت مین ادا کرے لیکن نماز جنازہ اُسی وقت پڑھ دے کہ اُسمین تاخیر مکروہ ہے - کمافی التحفۃ مع التبیین والبحر - اگر مکروہ وقت مین فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضو نہین ٹوٹیگا اسلیے کہ نماز تو منعقد ہی نہ تھی اور اگر اسوقت مین نفل شروع کرکے قہقہہ مارا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ نفل منعقد ہو جاتی ہے - کمافی قاضیخان - نفل نماز ان اوقات مین جائز و مکروہ ہے - الکافی وشرح الطحاوی - یعنی اُسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے - بلکہ توڑ کر مباح وقت مین قضا کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے الفتح - اور اگر نہ توڑے اور اسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کیا - محیط السرخسی - اور اگر کسی نے مکروہ وقت مین نماز اپنے اوپر نذر کی اور اُسی وقت مین ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور واجب یہ کہ غیر مکروہ وقت مین نذر ادا کرے - البحر - اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنے کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اُسنے سواے مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اُسکو وقت مکروہ مین ادا کیا تو نہین ادا ہوگی اور یہی اوجہ ہے شرح المنیہ لامیر الحاج - خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہین - فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض عملی وتر بقول امام ابوحنیفہ رح - اور بعض چیزین نماز قطعی کے معنی مین ہین جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا - پس جو اوقات مکروہہ بیان ہوے یعنی طلوع و ٹھیک دوپہر و غروب ان اوقات مین یہ فرائض کوئی منعقد ہی نہین ہوتے تو کبھی ادا نہونگے سواے نماز جنازہ کے جو اُسی وقت مین آیا ہو تو اسکو بلا تاخیر ادا کر دے - اور سواے عصر کے جو اُسی دن کی ہو یعنی نہ قضا ہوا اور نہ اُس دن کی کوئی اور نماز قضا ہو پس اُسی دن کی عصر تو غروب کے وقت منعقد و ادا ہو جائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز نہین ہے لیکن اِسقدر تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہین - نوع اول واجب ذاتی یعنی جو شرع کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اِسکے ساتھ سجدۂ تلاوت ہے - نوع دوم واجب غیری جو غیر کی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرع نے اُسکی امید پوری کر دی کہ ادا واجب ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہے مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اسطرح کہا کہ مجھپر اللہ تعالی کے واسطے دو رکعت نماز ہے پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز بعد ادا ے نماز ظہر کے ہے تو ایک وقت مباح مین نذر کی قید رکھی اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی کسی وقت مکروہ کی قید رکھی - بالجملہ واجب غیری یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کرکے توڑ دی تو عمل باطل کرنا ممنوع ہونیکی جہت سے اُسپر قضا واجب ہوئی اِسمین دو صورت ہین کہ اُسنے وقت مکروہ مین شروع کرکے توڑی یا وقت مباح مین شروع کرکے توڑی - اور دو رکعت طواف بھی واجب غیری ہین اور ملحق اُسکے ساتھ سجدہ سہو ہے - پس قسم واجب مین خواہ ذاتی ہو یا غیری ہو اعتقاد یہین سے واسے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی اُنھین اوقات مین نذر کی ہو اور واجب قضا ایسے نفل کے جسکو اُنھین اوقات مین شروع کرکے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت جو اُنھین اوقات مین تلاوت سے واجب ہوا

پس یہ تینوں صورتیں نذر و قضائے نفل و سجدۂ تلاوت سے کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہونگی مگر گنہگار ہوگا چنانچہ غیر مکروہ وقت میں ادا کرنا واجب ہے قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ ہے یا غیر مؤکدہ یا باجازت عامہ - اور یہ ان اوقات میں منعقد ادا ہوجائیگی یعنی بکراہت تحریمی لہذا توڑ کر اسکو مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہے - ملتقط من الحواشی م م - ان اوقات میں قرآن پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہے گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہے - البحر عن البغیہ پھر واضح ہو کہ سواے ان اوقات کے دیگر اوقات واسباب ہیں جنکے ساتھ بعض اقسام نماز میں کراہت ہے - انمیں سے بعض امام مصنف رح نے ذکر کیا لقال رح - ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد العصر حتی تغرب - اور مکروہ ہے نفل پڑھے بعد فجر کے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو - ف - یعنی بعد نماز فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو مکروہ ہے - لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے - ف - اس باب میں حدیث ابن عباس رض ہے کہ مجھے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جنمیں سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہوجاوے اور بعد عصر کے حتی کہ آفتاب غروب ہوجاوے - رواہ البخاری ومسلم ت - اسی کے مثل صحیحین میں حدیث ابوہریرہ وابوسعید خدری رض ہے - اور ترمذی رح نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب میں روایت حضرت علی وابن مسعود وابوسعید وابوہریرہ وعقبہ بن عامر وابن عمر وسمرہ بن جندب وسلمۃ بن الاکوع وزید بن ثابت ومعاذ بن عفرار وکعب بن عجرہ وابی امامہ وعمرو بن عبسہ و یعلی بن امیہ ومعاویہ وصنابحی رضی اللہ عنہم اجمعین سے مروی ہے - اور ابن حجر رح نے اسپر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم دیگر بڑھائے پس یہ حدیث بہت قوی ومشہور اعلی ہے - م - اور کوئی حدیث اسکے معارض نہیں ولیکن وہ جو حضرت عائشہ رض کے روایت ہے کہ دو رکعتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہیں چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتیں قبل نماز صبح کے اور دو رکعتیں بعد نماز عصر کے - رواہ البخاری ومسلم - اور ایک روایت میں ہے کہ کبھی نہیں ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتیں پڑھیں - رواہ البخاری ومسلم - اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنین سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی کہا کہ قصد مت کرو طلوع آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو - اور صحیح بخاری رح میں ام ایمن رض سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں رکعتوں کو نہیں چھوڑا یہانتک کہ وفات پائی اور نہیں وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گراں ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں کو پڑھتے اور مسجد میں نہ پڑھتے بخوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہوجاویں اور آپ پسند کرتے کہ امت سے تخفیف کیجاوے - پس اس حدیث حضرت عائشہ رض سے تو البتہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہے تو اسکا عذر یہ ہے کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھیں - کما فی الفتح - طحاوی رح نے زید بن خالد جہنی رض سے بھی مرفوع مانند قول عائشہ رض کے روایت کی اور حضرت عائشہ رض وام سلمہ ومعاویہ سے مرفوعات روایات کیں جنمیں ممانعت کی تصریح ہے اور عینی رح نے ماوردی وخطابی رح شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو رکعتیں تھیں - م - اور دلیل اسپر یہ ہے کہ اصل میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتیں بجاے ان دو رکعتوں کے جو بعد ظہر کے پڑھتے تھے اور بوجہ گروہ عبد القیس کے آپ انکو نہیں پڑھ سکے تھے بطور تلافی بعد عصر کے پڑھی تھیں اور چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اسپر مداومت فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دو رکعتوں سے منع فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم وبخاری میں کریب رح سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عباس وعبد الرحمن ومسور بن مخرمہ نے

بھیجے ام المومنین عائشہ رضہ کی خدمت مین بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت مین سلام پہونچا اور بعد عصر کے دو رکعتون کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگون کو خبر پہونچی ہی یہ کہ آپ انکو پڑھا کرتی ہین اور یہ کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انسے منع فرمایا ہی۔ کریب رح نے کہا کہ پھر مین نے ام المومنین صدیقہ رضہ کی خدمت مین جاکر پہنچام عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جاکر اسکو ام سلمہ رضہ سے دریافت کر پس مین نے واپس ہوکر ان لوگون کو خبر دی تو انھون نے مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضہ کی خدمت مین بھیجا پس ام سلمہ رضہ نے فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر مین نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتین پڑھین تو آپ سے اس بارہ مین عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آ گئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ ظہر کے بعد کی دو رکعتون کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونون ہین۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابو سلمہ رح سے روایت ہی کہ انہنے ام المومنین صدیقہ رضہ سے ان دونون رکعتون کو پوچھا جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتین نہ پڑھین تو پھر آکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونون رکعتون کو بعد عصر کے بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اسپر مداومت فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان دو رکعتون کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتین تھین اور جب انکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر آپنے مداومت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص اپنے ہی واسطے رکھین تو آسکی دلیل حدیث ذکوان ہی کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضہ نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتین پڑھتے اور دوسرون کو انسے منع کرتے اور خود آپ روزہ پدر پے ملاکر رکھتے اور دوسرون کو ایسے ملانے سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے تائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ منکدر رح کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بحضور صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے اسپر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی پر قرار تھا کہ بعد عصر کے نماز نہین جائز ہی۔ اور حضرت انس رضہ سے جب بعد عصر کے نوافل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھون پر مار دیا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہو اور شاید بعض صحابہ رضہ کو خبر ہو اور بعض کو نہو۔ کذا فی الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت معتمد ہی صرف کلام اسمین رہا کہ بظاہر نصوص مین مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے ممنوع ہی اور فقہاء کے درمیان کلام ہی چنانچہ قضاے فرائض ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہین ہین چنانچہ آویگا۔ پھر فجر کی سنت فجر مین ایک خلاف ہی چنانچہ قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بر آمد ہوے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نمازین ساتھ ہی۔ تو مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین نے فجر کی دو رکعت نہین پڑھی تھین فرمایا کہ تو اب نہین رواہ ابو داؤد والترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہی کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہی۔ بعض نے جواب دیا کہ حدیث مین جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جسکا ترجمہ تو اب نہین۔ مذکور ہوا اسکے معنی یہ ہین کہ اب نہین پڑھنا چاہیے۔ مین کہتا ہون کہ یہ تاویل نہین بلکہ تحریف ہی کیونکہ محاورہ عرب مین اسکے معنی یہی ہین کہ فلا باس اذن۔ یعنی اذا کان کذلک فلا باس۔ یعنی جبکہ یہ بات ہی تو کچھ مضائقہ نہین ہی۔ م۔ عینی رح نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہین اور یہ حدیث جواز پر اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہی کہ حرام کرنے والی نص و مباح کرنیوالی نص جب متعارض ہون تو حرام کرنیوالی نص کو ترجیح ہوجاتی ہی

[illegible] روایات مین اور اسکی
اللہ تعالےٰ آدی کی۔ پھر جب سنت فجر چھوٹ گئی اور بعض عوام نے بنابر فتوی یا خبر قیس رضی اللہ عنہ
بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہین۔ یہ مسئلہ مین نے کسی کتاب مین نہین دیکھا اور بنا پر
روایت سراج کے جو سابق مین گذری جواب یہ ہی کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سراج مین ہی کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو
سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے مین وے چھوڑ دینگے پس اداے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً ترک سے
بہتر ہی اور جب طلوع کے وقت منع نہو تو قبل طلوع کے بدرجہ اولی ممانعت نہ کیجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہی۔ واللہ
تعالی اعلم۔ ولا باس بان یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت ویسجد للتلاوۃ ویصلی علی الجنازۃ۔ اور مضائقہ نہین
ہی ان دونون وقتون یعنی بعد نماز فجر وبعد نماز عصر کے قضا نمازون کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے
ف۔ اگرچہ نصوص مین تو مطلقاً نماز سے بعد فجر وعصر کے ممانعت ہی جیسا کہ احادیث مذکور ہوئین مگر قضا وغیرہ مذکورہ کا جواز
ہی۔ لان الکراہۃ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول بہ۔ کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت
سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض مین مشغول ہوجاوے۔ ف۔ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملا کر وہ
ہوا تھا۔ لا لمعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت مین پائی جاوین۔ ف۔ یعنی خود وقت مین کوئی معنی کراہت کے
نہین لہذا اگر عصر کو ابتدا و شروع کرکے یہانتک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہوگیا تو بالاتفاق مکروہ نہین پس اگر کوئی کراہت وقت
مین ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجھ کے ہی ہی۔ برخلاف وقت طلوع وغروب کے کہ وہ دونون وقت فی نفسہا
[illegible] درمیان طلوع وغروب کے ہین تو ان اوقات کے اندر خود معنی کراہت کے ہین اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر وعصر
کی نماز کے ہی انمین خود کچھ کراہت نہین ہی بلکہ تمام وقت فرض مین مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہی۔ فلم تظہر
فی حق الفرائض وفیما وجب لعینہ کسجدۃ التلاوۃ۔ پس اس کراہت کا ظہور نہوا حق فرائض مین یعنی قضا نماز الفرائض مین
خواہ قطعی ہون یا عملی جیسے وتر۔ اور ان چیزون مین جو ذاتی واجب ہین جیسے سجدۂ تلاوت۔ ف۔ واجب ذاتی وہ کہ جسکا
وجوب خود ثابت ہوگیا کسی عارض کی وجہ سے نہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ ف۔ پس سجدۂ تلاوت بدلیل شرعی ثابت ہوا ہی
اگر کہا جاوے کہ اصول مین مذکور ہی کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتی کہ بجاے اسکے رکوع
قائم ہوسکتا ہی بخلاف سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہین ہوسکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہی کہ سجدہ تلاوت واجب
ذاتی نہین بلکہ واجب غیری ہی یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہوگیا اور وہ قربت مقصودہ ہی۔ جواب یہ کہ یہان واجب
ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداءً واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل مین تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے
واجب ہوگئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہوگئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب
ذاتی جو یہان مراد ہی کبھی تو خود اپنی ذات مین قربت مقصودہ ہوگی جیسے نماز فرض وروزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہوگی جیسے
سجدۂ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہی واجب ذاتی ہی اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء
علیہم السلام وملائکہ وغیرہ ابرار کی موافقت کے لیے اور کفار وفجار کی مخالفت کے لیے ہوا ہی تو خود مقصود نہوا اور نماز
جنازہ بھی اسی قسم سے ہی یہ نہین دیکھتے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہی لیکن چونکہ ابتدا مین واجب ہی مشروع
ہوئی لہذا واجب ذاتی مین شمار ہوئی۔ مع۔ وتظہر فی حق المنذور لانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی
کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز مین کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہی۔ ف۔ کیونکہ جب
اسنے نذر مانی تو اسپر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کو شروع کرکے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے نذر کا ادا کرنا

ان اوقات مین مکروہ ہی اور امام ابو یوسف رح سے ایک روایت مین نذر مکروہ نہین ہی ع - وفی رکعتی الطواف اور ظاہر ہوئی کراہت طواف کی دونون رکعتون مین - ف - حتی کہ بعد فجر و عصر کے انکا ادا کرنا بھی مکروہ ہی کیونکہ انکا واجب ہونا ختم طواف سے ہوا جو اسکا فعل تھا ع - وفی الذی شرع فیہ ثم افسدہ - اور ایسی نماز کے حق مین ظاہر ہوئی جسکو اسنے شروع کرکے فاسد کر دیا - ف - وعلی ہذا البعض نے سنت فجر کے واسطے جو حیلہ لکھا کہ شروع کرکے اسکو فاسد کر دے تاکہ ذمہ واجب ہوجاوے پھر بعد فرض کے اسکو پڑھے یہ مفید نہین کیونکہ قبل طلوع آفتاب کے تو اسوجہ سے ادا نہین کرسکتا کہ وہ واجب ذاتی نہین ہی اور بعد طلوع کے ادا کریگا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اسکو فاسد کریگا خود ممنوع و مکروہ ہی - وفی العینی - اور اگر سنت فجر کو شروع کرکے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اسکو قضا کیا تو نہین جائز ہی - المبسوط - بالجملہ دونون رکعت طواف اور جسکو شروع کرکے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونون کو ادا کرنا ان دونون وقتون مین مکروہ ہی - لان الوجوب لغیرہ - کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہین بلکہ غیر کی جہت سے ہی - وہو ختم الطواف - اور وہ ختم طواف ہی - ف - دونون رکعتون طواف مین جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہی - وصیانۃ المؤدی عن البطلان - اور ہر باطل ہونے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا - ف - اس نماز مین جسکو شروع کرکے توڑ دیا ہی پھر یہ جب ہی کہ اسکو وقت مستحب مین شروع کیا ہو ولیکن درمختار مین عام رکھا کہ خواہ مستحب مین شروع کیا ہو یا وقت مکروہ مین شروع کیا ہو پھر توڑا - اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے نماز نفل پڑھنا مکروہ ہی اگرچہ تحیۃ المسجد ہو اور وہ نماز جو واجب غیری ہی یعنی واجب ذاتی نہو جیسے نماز نذر و دو رکعت طواف اور سجدہ سہو اور وہ نماز جسکو وقت مستحب یا مکروہ مین شروع کرکے بگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یہ سب مکروہ ہین - واضح ہو کہ محصول المقام یہ ہوا کہ بعد نماز فجر و عصر کے نماز مین تفصیل ہی پس قضاے فرائض و ادائے واجب ذاتی تو مکروہ نہین اور واجب غیری و نفل مکروہ ہی اور مین نے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث مین تو مطلقاً نماز سے بعد عصر و فجر کے ممانعت ہی کوئی تفصیل نہین ہی اور امام مصنف رح نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہین بلکہ اسواسطے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض وقتی مین مشغول ہوجاوے تو اسکے بعد دوسری نماز مکروہ ہی پس یہ کراہت بدین معنی ایسی نمازون کو شامل ہوئی جو محض نفل ہین یا انکو وجوب بالغیر ہوگیا ہی اور ایسی نمازون کو شامل نہوئی جو فرض اگرچہ قضا ہین یا واجب ذاتی ہین - ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالی ہی خوب جانتا ہی کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل ہی مجھے نہین معلوم - پھر جب ہم اسپر نظر کرتے ہین تو لازم آتا ہی کہ فقہاء نے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ انکا یہ قول ہی کہ منصوص علیہ مین اعتبار عین النص کا ہی نہ معنی نص کا - اور نص مین مطلقاً ہر نماز سے ممانعت ہی حالانکہ فقہاء نے تفصیل کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ انھون نے نص کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہین ہی اور اگر ہم منصوص کیطرف نظر کرتے ہین تو یہ صحیح نکلتا ہی کہ بعد فجر و عصر کے قضاے فرائض بھی ممنوع ہین کیونکہ ممانعت عام ہی اور جو روایت اخبار مین ذکر کی جاتی ہی اگر صحیح ہو تو بھی ممانعت کو جواز پر تقدیم ہوگی - ہان نماز جنازہ و سجدہ تلاوت کا جواز بعد عصر و فجر کے اسواسطے ہوسکتا ہی کہ ممانعت نماز سے ہی اور یہ دونون کامل نماز نہین ہین - اور رہا یہ کہ فرائض کی قضاء تو وہ اسوجہ سے جائز ہوجائیگی کہ وقت مین خود کوئی معنی کراہت کے نہین ہین ولیکن یہ جواز مع کراہت ہوگا کیونکہ نماز سے مطلقاً ممانعت ہی کما فی الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ کلام دقیق و خوب ہی ولیکن ائمہ فقہاء رح نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اسکی یہ ہی کہ عمرو بن عنبسہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین عدگی وقت بالذات ظاہر ہی - کما رواہ ابو داؤد و النسائی - پھر اصل اسکی دو رکعت بعد العصر کا وجوب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہی اور ہمارا نفل شروع کرکے توڑنے کا وجوب بالغیر ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

وجوب ذاتی ہو گیا تھا اور یہ تو یہ ارجح و احسن ہے بعد اذن الشرع واللہ تعالی اعلم۔ ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع
ی رکعتی الفجر لانہ علیہ السلام لم یزد علیہما مع حرصہ علی الصلوۃ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت
سے زیادہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ
رکھتے تھے۔ ف۔ ابن عمر رض سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں مگر دو رکعت۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد
حفصہ رض سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات
نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلا قصد ہے۔ التجنیس للمصنف
ف۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہ ہونگی۔ السراج التبیین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد
دوگانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بلا نیت وہ سنت فجر ہو جائینگی یوں ہی
فجر کی مکروہ ہے نہ تقاضائے فرض و واجب ثانی۔ کما فی الدرر۔ بعد طلوع فجر کے بات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو
کے یہانتک کہ نماز پڑھے۔ اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت
میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مراد جسمیں کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب۔ الفتح۔ ولا یتنفل بعد الغروب
قبل الفرض۔ اور نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل ادائے فرض کے۔ ف۔ یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ لما فیہ من تاخیر المغرب
کیونکہ اسمیں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ ف۔ اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کما مر فی السراج۔ ابن العربی رح نے کہا کہ بعد
صحابہ رض کے کسی نے نہیں پڑھی اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں۔ مع۔ ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعۃ الی
ان یفرغ من خطبتہ۔ اور نہیں نفل پڑھے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بروز جمعہ یہانتک کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف۔
اور اگر امام کا حجرہ ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہو اسوقت نہ پڑھے۔ ت۔ لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ
کیونکہ نفل پڑھنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کرکے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ ف۔
اور یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد و اسحق
نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رض کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے میں سلیک
غطفانی رض آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ اسکے کئی جوابات
دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو
میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں کہ ایمان غطفان و منع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رض نے اپنی خلافت میں حضرت
عثمان رض سے کلام کیا۔ کما فی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام و استماع خطبہ کی احادیث معروف ہیں تو یہ حدیث سلیک رض
کے اسکے معارضہ میں دو وجہ سے نہ ہوگی اول تو معارضہ برابر نہیں دوم مخالفت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ
جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سننا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر یہ کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں پڑھا
جب ہی تو جلدی و تخفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالجملہ ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے
دن کی چار رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پوری کرلے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف
صدر الاجل حسام الدین شہید رح نے میل کیا ہے۔ الظہیریہ۔ یہ مخالفت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائتہ یعنی
فوت شدہ فرائض کے کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا
پڑھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صدر اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور یہی اقویٰ ہے اسلیئے کہ ترتیب
کا وجوب ہے مگر ساقط ہو جاتی ہے تو استماع خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا واللہ اعلم۔ م۔ جمعہ کی اقامت

کے وقت بھی مکروہ ہی اور دونون بعد طلوع اور دو وال کیلیدو بعد ۔ استقامت و عن ۔ مکروہ ہی النہایہ ولدا لفا
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی ممنوع ہی شرح المنیہ لامیر الحاج ۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہی ۔ حج کے تین خطبے
خطبہ ختم قرآن سب ملاکر دس ہین ۔ د ط ۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہی سوا سے سنت فجر کے بشرطیکہ جماعت
جاتی رہنے کا خوف نہو ۔ البحر ۔ بدلیل حدیث اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبۃ الا سنۃ الفجر ۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثنار موضوع باطل ہی ۔ م ۔ لہذا نہر الفائق مین ظاہر مذہب اختیار کیا کہ بعد اقامت کے سنت فجر
نہ پڑھے ۔ ط ۔ مین کہتا ہون کہ وقایہ وغیرہ مین سنت فجر کا استثنار مذکور ہی اور جب وہ عملی واجب کے حکم مین ہی تو اسکے
استثنار کی ایک وجہ ہی اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہو تو سنت فجر ادا کرے خصوصاً عوام اور وہ لوگ
جو مشقت سے رزق پاتے ہین واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے ۔ ونہ
مین کہا کہ بالکل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور مین نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سراج کے کہ اوقات مکروہہ مین عوام منع نہ کیے جاوین تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جواز کی ہی اور
فرق فرض و قضار کا واسطے تفریق قیاس کے باطل ہی ۔ فافہم ۔ م ۔ اور نفل پڑھنا مکروہ ہی عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر مین
پڑھے یا عیدگاہ مین ۔ اور بعد نماز عیدین کے عیدگاہ مین مکروہ اور گھر میں مکروہ نہین ۔ البحر ۔ اور یہی اصح ہی ۔ عرفہ و مزدلفہ
کی دونون نمازون کے جمع کرنے کے بیچ مین نفل پڑھنا مکروہ ہی جیسا کہ بعض نے لکھا ۔ ف البحر ۔ اور یون ہی بعد جمع
کرنے کے مکروہ ہی ۔ د ۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہجاوے تو جملہ نمازین سواے وقتیہ کے مکروہ ہین شرح المنیہ للامیر
عن الحاوی ۔ جب پیشاب یا پاخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہی ۔ البحر ۔ یعنی اگرچہ فرض وقتی ہو ۔ اور یہی حکم ریح کا ہی
د ۔ م ۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اسوقت مین اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو اشغال
نماز سے رجات کرکے اپنی طرف مشغول کرے اور خشوع مین خلل ڈالے خواہ کوئی چیز ہو اسوقت نماز مکروہ ہی اور آدھی رات
کے بعد عشار کو ادا کرنا مکروہ ہی ۔ البحر ۔ جیسے ان اوقات مین کراہت ہی ایسی ہی چند جگہین ہین جہان نماز مکروہ ہی جیسے کعبہ
کی چھت پر اور لوگون کے رستہ پر اور گھوڑے پر اور جانورون کے ذبح کیے جانے کی جگہ مین اور مقبرہ مین اور جہان
نہاوے اور خاص حمام مین اور وادی کے نیچے مین اور اصطبل و جانورون کے باندھے جانے کے مقام مین اور نیچی گھر یا
اونٹ بیل گدھے کی چکی گھر یعنی اسکے پاس مین اور پیخانہ مین و اسکی چھت پر اور وادی کے نالہ مین اور زبردستی چھینی
زمین مین یا غیر کی بوئی یا جوتی زمین مین اور میدان مین اسطرح کہ گذرنے والے سے سترہ نہ کرلیا ہو اور جہان پانی ملاکر اونٹ
یا بکری یا گائین بٹھائی گئین ۔ الکافی وغیرہ ۔ د ۔ حدیث مین ہی کہ مبارک الابل مین نماز سے منع فرمایا اور مرابض الغنم مین اجازت
دی و علی ہذا بکریون کی جگہ مین کراہت نہین بجاے بکریون کے بھینسین شمار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ مسئلہ ۔ نہین
جائز ہی جمع کرنا دو فرضون کا ایک وقت مین بوجہ عذر کے مگر حج کے عرفہ و مزدلفہ مین ۔ وقایہ ۔ ت ۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ
اور احادیث جو اس بارہ مین آئی ہین کہ حضرت صلعم نے جمع کیا انکے معنی یہ ہین کہ عذر سفر مین مغرب کو تاخیر دی حتی کہ جب
شفق غروب ہونے کو پہونچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشار کا وقت شروع ہوگیا تو عشار پڑھی پھر بعد اسکے
تو ہر ایک نماز اپنے وقت مین ہوئی صرف عذر مین یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعجیل دے لہذا یہ جمع مین
روا نہین ہی ۔ م ۔ اگر مثلاً عصر کو ظہر کے وقت مین جمع کیا تو عصر نہوئی اور اگر ظہر کو تاخیر دیکر عصر مین لیگیا تو حرام ہی اگرچہ ظہر
قضار کے ہوگئی ۔ کما فی التنویر و الدر ۔ حاجیون کے لیے عرفہ و مزدلفہ مین جمع کرنا جائز ہی ۔ ت ۔ مسئلہ اگر حنفی نے کسی مسئلہ
مین دوسرے امام مثلاً شافعی رح کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت روا ہی بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اسمین اجتہاد ہی اسکو پورا ادا

الدر۔ یعنی مثلاً جمع بین الصلوٰتین میں امام شافعی رح کی تقلید سفر میں کرلے تو جائز ہی خصوص سفر حجاز میں کہ وہاں قافلہ والے ٹھیرتے نہیں اور تنہا ہونے میں جان و مال کا خوف ہی۔م۔ امام شافعی رح کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین دو طرح ایک یہ کہ اگلی وقتاً عصر کو مقدم کرکے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہی کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اُسکے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں اِسقدر فصل نہ کرے جسکو لوگ عرف میں جدا کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ مثلاً ظہر کو تاخیر کرکے عصر میں جمع کرے تو فقط شرط یہ ہی کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر کو منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہی اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہی بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کرلینے میں مضائقہ نہیں ہی۔ النہر۔ اور ظاہر اضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہی کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید دوسرے امام کی جائز ہی حالانکہ یہ ایک قول ہی اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہی وہ یہ ہی کہ دوسرے امام کی تقلید بدون ضرورت بھی جائز ہی اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اِس مقام پر موہم اور مشوش ہی بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو بسبب حاجت اِسکو ہر ایک جائز ہوجائیگا پس اِسپر شرعی تکلیف نہ رہیگی حالانکہ باطل ہی اور تحقیق اِسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب القضاء وغیرہ میں مع کلام ابن الہمام رح ہم بیان کرینگے و من اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔م۔

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہی۔ ف۔ فضائل اذان بہت ہیں ازانجملہ ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت ہی کہ بعد اذان بلال رضہ کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یقیناً دخل الجنۃ۔ جس نے اسکے مثل یقیناً کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ النسائی۔ اور مانند اِسکے مسلم و ابوداؤد۔ آواز اذان سے شیطان کوسوں دور بھاگتا جابر رضہ کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہی۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضہ سے مرفوع روایت ہی کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کہتا ہی اُسکے مثل کہو پھر مجھپر درود پڑھو کیونکہ جسنے مجھپر درود پڑھا ایکبار اُسپر اللہ تعالیٰ اُسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہی پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہی اور مجھے امید ہی کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اُسکے لیے میری شفاعت حلال ہوگئی۔ رواہ مسلم و الاربعہ۔ وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رضہ کی روایت میں ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللّٰہم رب ہذہ الدعوۃ التامۃ و الصلوٰۃ القائمۃ آت محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ۔ تو اُسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری والاربعہ اور یہ جو عرف میں۔ والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ۔ پڑھایا جاتا ہی تو حدیث میں وارد نہیں لیکن مستحسن ہی کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہی اور یہ دعا عمدہ ہی۔ وعن ابی سعید الخدری مرفوعاً۔ جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتا ہی اُسکے مثل تم بھی کہو۔ رواہ الستہ۔ عن ابن عباس رضہ مرفوعاً جس شخص نے ثواب کی نیت سے سات برس اذان دی اللہ تعالیٰ نے اُسکے واسطے دوزخ سے برارت لکھدی۔ الترمذی۔ وعن معاویہ مرفوعاً۔ قیامت کے روز مؤذن سب لوگوں سے گردن بلند ہونگے۔ مسلم۔ حدیث ابوسعید رضہ میں مرفوع ہی کہ مؤذن کی درازی آواز کو جن و انس و جو چیز سنیگی وہ اُسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری و مالک والنسائی۔ عن ابی ہریرہ رضہ مرفوعاً۔ امام تو ضامن ہی اور مؤذن امانت دار ہی الٰہی اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنوں کو بخشدے۔ ابوداؤد والترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر میں علم امام مصنف رح نے بعد بیان اوقات کے جو درحقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آگاہی کے واسطے ہی۔

لغت میں اذان بمعنی اعلام ہے اور شریعت میں اعلام مخصوص بر وجہ مخصوص با لفاظ مخصوص ہے۔ مت۔ پس سوائے عربی کے فارسی
و اُردو کسی زبان میں درست نہیں۔ قاضیخان اور یہی اظہر و اصح ہے۔ الجوہرہ۔ اگرچہ لوگ جان لیں کہ یہ اذان ہے۔ سراج۔ ش
اور ابتداء اسکا ثبوت اس طرح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے واسطے لوگوں کو جمع کرنے میں اہتمام تھا اور یہود کا بوق
اور نصاریٰ کا ناقوس کوئی پسند نہ کیا اور باہم مومنوں کا ایک دوسرے کو پکار لینا بھی پسند نہ آیا اور ظاہر یہ ہے کہ آخر ناقوس پر
رائے کا میلان ہوا تھا چنانچہ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناقوس کا حکم دیا کہ وہ بنایا جاوے اور نماز کے لیے جمع کرنے میں بجایا جاوے تو مجھے خواب میں نظر آیا کہ ایک شخص اپنے
ہاتھ میں ناقوس لیے ہے میں نے کہا کہ اے بندہ خدا تو اسکو فروخت کریگا اُسنے کہا کہ تو اسکو کیا کریگا میں نے کہا کہ اُسکی آواز کے
ذریعہ سے لوگوں کو نماز کے واسطے بلاوینگے اُسنے کہا کہ میں تجھے اس سے بہتر بات نہ بتاؤں۔ میں نے کہا کہ کیوں نہیں بلکہ ضرور
بتلا پس اُسنے کہا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشہد ان لا الٰہ الا اللہ۔ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ۔ اشہد ان محمدا رسول اللہ
اشہد ان محمدا رسول اللہ ہر شکہ باقی اذان تک سب بلا ترجیع کے بیان کیا اور کہا کہ پھر ذرا دیر مجھسے تاخیر کرکے کہا کہ پھر جب تو
نماز کو قائم کرے تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر پس باقی تمام اقامت کو مفرد بیان کیا اور لفظ قد قامت الصلوٰۃ کو دو بار کہا۔ عبد اللہ بن زید
نے کہا کہ جب میں نے صبح کی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور میں نے آپ سے خواب عرض کیا پس آپ نے
فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ یہ خواب سچ ہے پس تو بلال رضہ کے ساتھ کھڑا ہو کر اُسکو بتلاتا جا جو تو نے دیکھا ہے تاکہ وہ اس سے اذان
کہے کیونکہ تجھسے اُسکی آواز بلند ہے پس میں نے بلال رضہ کے ساتھ کھڑے ہو کر اسکو القا کیا پس اسکو عمر بن الخطاب رضہ نے سنا اور
اپنے گھر میں تھے تو چادر کھینچتے ہوئے نکلے اور کہا عرض کیا کہ یا رسول اللہ قسم اُس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں نے
بھی اُسی کے مثل دیکھا جو عبد اللہ بن زید نے دیکھا ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فللہ الحمد۔ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے
حمد ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ ایک روایت میں اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار ہے اور ایک روایت میں اذان و
اقامت ہر ایک دو دو بار ہے۔ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلا دیجیے
پس آپ نے میرے اگلے سر کو مسح فرمایا اور کہا کہ تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر۔ اسکے ساتھ اپنی آواز کو بلند کر پھر کہہ کہ
اشہد ان لا الٰہ الا اللہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ انکے ساتھ اپنی آواز پست کر
پھر بلند کر آواز بشہادت۔ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوٰۃ
حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح۔ اور نماز صبح میں الصلوٰۃ خیر من النوم دو بار۔ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ۔ یہ روایت
صحیح مسلم و سنن اربعہ میں ہے التیسیر۔ ابن الہمام رح نے حدیث عبد اللہ بن زید کو ذکر کرکے کہا کہ امام ابن خزیمہ رح نے اپنی صحیح
میں اسکو روایت کرکے کہا کہ میں نے محمد بن یحییٰ الذہلی کو فرماتے سنا کہ عبد اللہ بن زید کی احادیث میں اس روایت سے اصح
نہیں ہے اور کہا کہ محمد بن اسحٰق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے۔ ترمذی رح نے کہا کہ میں نے محمد بن اسمٰعیل بخاری رح سے اس حدیث
کو پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک حدیث صحیح ہے۔ مف۔ اس حدیث کو احمد رح نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا
اور ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ عبد اللہ بن زید رضہ کے اس قصہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت صحابہ رضہ نے
الفاظ و قریب قریب معنی میں متعدد روایات کیں اور کل روایات اس امر پر متفق ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اذان کا حکم دیا اور آثار اس بارہ میں سب حسن متواتر مدد حبر یہ ہیں۔ مع۔ اور وہ جو بزار رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
ابتداء اذان کے شب معراج میں روایت کی تو وہ معارض خبر صحیح ہے اور امام میں شیخ تقی الدین نے کہا کہ کسی نے کسی سلسلے
مدینہ میں ہوئی ہے۔ مفع۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ مسلمان جب مدینہ میں آئے تو وقت انداز کرتے اور جمع ہو اجتہاد ہے اسکو پورا

اور نماز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس انھون نے جمع ہوکر اسکے واسطے راے چاہی الحدیث - اور شیخ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن مین کہا کہ شب معراج تو مکہ مین ہوئی ہر حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ مین بلا اذان کے نماز پڑھی ہر - مع - پس جو تنویر مین ابتداء اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہر - م - الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لاسواها - اذان سنت ہر پانچون نمازون وجمعہ کے لیے نہ انکے ماسواے کے لیے - ف - پس اس کلام مین چند باتین افادہ فرمائین - اول آنکہ اذان سنت ہر واجب نہین ہر - دوم وہ پانچون نمازون وجمعہ کے لیے ہر نوافل کے واسطے نہین ہر - سوم یہ کہ آیا مردون وعورتون دونون کو شامل ہر یا خصوصیت مردون کی ہر - چہارم سواے ان چھ کے دیگر نمازون کے لیے نہین ہر - یعنی سنت نہین پھر کیا جائز ہر یا نہین - پس جسقدر ذکر کیا یہ تو اصل ہر - یعنی ماسواے انکے دیگر نمازون کے لیے سنت نہین ہر - للنقل المتواتر - بدلیل نقل متواتر - ف - یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے ابتک متواتر منقول چلا آتا ہر کہ پانچ وقتی نمازون وجمعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے سواے کسی نماز کے لیے نہین دلوائی - مع - وصفة الاذان معروفة وهو كما اذن الملك النازل من السماء - اور اذان کی صفت تو معروف ہر اور وہ اسی طرح ہر جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی - ف - یعنی جو حدیث عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ مین گذری اور عنقریب ضروری فروع اسکی ہم ذکر کرینگے - م - امر اول آنکہ اذان سنت ہر - یعنی سنت مؤکدہ ہر - مج - اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہر اور امام محمد رح نے ذکر کیا کہ اگر کسی گانون یا شہر والے ترک اذان پر متفق ہوے تو مین انسے قتال کرونگا - یہ دلیل وجوب ہر کیونکہ قتال تو ترک واجب پر ہر - تحفہ ومحیط مین ہر کہ اذان سنت مؤکدہ ہر اور بدائع مین کہا کہ ہمارے عامۂ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونون سنت مؤکدہ ہین - مع - لیکن قول امام محمد رح ظاہر اسکے وجوب مین ہر - ف - اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہین بلکہ بوجہ اسکے شعائر اسلام ہونے کے ہر چنانچہ قاضیخان نے لکھا کہ اذان وجماعت دونون شعائر اسلام سے ہین حتی کہ اگر کسی شہر یا گانون یا محلہ والے سب نے انکو چھوڑا تو امام المسلمین انکو دھمکی دیدے پھر اگر نہ مانین تو انسے قتال کرے - مع - اور صحیح یہ کہ اذان سنت مؤکدہ ہر الکافی اور اسی پر عامۂ مشائخ ہین المحیط - دوم آنکہ سنت اذان واسطے نمازون کے ہر نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت بعد ابراد کے نماز کے لیے اذان کہی جاتی ہر اور اگر قضاء نماز ہو تو اسکے واسطے جماعت مین اذان واقامت ہر جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاء فجر باذان واقامت پڑھی - م - سوم یہ سنت مؤکدہ واسطے مردون کے ہر - مج - اور عورتون پر اذان واقامت کچھ نہین ہر اور اگر انھون نے باذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہر - کما فی الخلاصہ اور یہ سنت مؤکدہ مردون آزاد کے واسطے ہر - م - اور غلامون پر اذان واقامت کچھ نہین ہر التبیین - امر چہارم سواے پانچون فرض وجمعہ کے دوسری نمازون کے لیے اذان نہین ہر - یعنی مسنون نہین ہر - جیسے سنتین ووتر ونوافل وتراویح وعیدین کہ انکے واسطے نہ اذان ہر نہ اقامت ہر - المحیط - اور یون ہی نماز نذر ونماز جنازہ واستسقاء وچاشت وکسی خوفناک امر کی نماز ہر التبیین - ویون ہی چاند گہن وسورج گہن کی نماز ہر - عینی علی الکنز - حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت مؤکدہ ہر صرف آزاد مردون کے لیے پانچون نمازون وجمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہون نہ انکے سواے کسی نماز کے لیے - ولا ترجیع فیه - اور اذان مین ترجیع نہین ہر - ف - کیونکہ مکروہ ہر - المنتقی د - وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعد ما خفض بهما - اور ترجیع یہ ہر کہ بعد تکبیر کے لوٹاوے پس بلند کرے اپنی آواز کو دونون شہادتین کے ساتھ بعد اسکے کہ پست آواز سے انکو ادا کر چکا ہر - ف - یعنی پہلے اللہ اکبر چار بار باختیار شافعی رح دو بار کہکر دو بار اشهد ان لا اله الا الله اور دو بار اشهد ان محمدا رسول الله پست آواز سے کہے پھر لوٹا کر اشهد ان لا اله الا الله دو بار بلند آواز سے اور اشهد ان

محمد ارسول اللہ دو بار بلند آواز سے کہے پس ہمارے نزدیک یہ ترجیع نہیں ہے۔ **وقال الشافعی فیہ ذلک**۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اذان میں ترجیع ہے۔ **ف**۔ جسطرح اوپر مذکور ہوئی ولیکن اگر ترجیع نہ کرے تو شافعی کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے **لحدیث ابی محذورۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالترجیع**۔ بدلیل حدیث ابو محذورہ رضہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محذورہ کو ترجیع کا حکم دیا۔ **ف**۔ اور حدیث ابو محذورہ عنقریب اوپر گذری ہے ولیکن صحیح مسلم میں اول کی تکبیر دو بار ہے اور ابو داؤد و نسائی میں چار بار ہے اور اسکی اسناد بھی صحیح ہے۔ کمافی الفتح۔ اور بعض روایات میں ہے ارجع فمد بہا صوتک یعنی ابو محذورہ کو بصیغہ امر فرمایا کہ پھر لوٹا دے پس شہادتین کے ساتھ اپنی آواز بلند کر۔ پس یہ معنی حضرت صلعم کے حکم دینے کے ہیں۔ **ولنا انہ لا ترجیع فی المشاہیر وکان ما رواہ تعلیما فظنہ ترجیعا**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشہور حدیثوں میں تو ترجیع نہیں ہے اور ابو محذورہ کی حدیث بطور تعلیم تھی آسکو ابو محذورہ نے ترجیع خیال کیا۔ **ف**۔ یعنی ابو محذورہ نے شہادتین کے ساتھ اسقدر آواز بلند نہ کی جسقدر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی تو دوبارہ لوٹا دیا تاکہ بلند آواز سے کہے آسکو ابو محذورہ نے گمان کیا کہ مجھے ہمیشہ دوبارہ بعد پستی کے بلند آواز سے کہنے کا حکم دیا ہے۔ یوں ہی طحاوی و ابن الجوزی نے تاویل کی ہے۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ جو روایت ابو محذورہ رضہ کی ہیں نے اوپر ذکر کی ہے اسمیں تو صریح یہ ہے کہ پہلے اسکے ساتھ آواز پست کر پھر اسکے ساتھ آواز بلند کر۔ یہ اعتراض فتح القدیر میں مذکور ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام مصنفؒ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا سوا اسکے کہ امام مصنف رح تو اتنا کہتے ہیں کہ راویان یہ تو روایت ہے لیکن یہ ابو محذورہ نے اپنے گمان پر اسکے معنی بیان کیے ہیں ولیکن حق یہ ہے کہ ابو محذورہ رضہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بشرکت بیان کو ملحوظ رکھتے علاوہ اسکے وہ مکہ معظمہ میں عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے ساتھ موذن رہے ہیں لہذا شیخ ابن الہمام رح نے کہا ابو محذورہ رضہ سے خود دوسری روایت بلا ترجیع کے اسکے معارض موجود ہے اور وہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی کہ حدثنا احمد بن عبد الرحمن بن عبد اللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النفیلی حدثنا ابراہیم بن اسمٰعیل بن عبد الملک بن ابی محذورہ قال سمعت جدی عبد الملک بن ابی محذورہ یقول انہ سمع اباہ ابا محذورہ رضہ یقول القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفا حرفا اللہ اکبر اللہ اکبر الخ۔ اس روایت میں کچھ بھی ترجیع مذکور نہیں ہے تو یہ روایت معارض ہوئی گذشتہ روایت کی پس دونوں ساقط ہو گئیں اور ہماری حجت حدیث عبد اللہ بن زید و ابن عمر وغیرہ بلا معارضہ باقی رہیں جنمیں ترجیع نہیں ہے۔ مف۔ لیکن ابن حجر رح نے جواب دیا کہ طبرانی کی روایت کمی کے ساتھ ابو محذورہ نے بیان کی ہے اور تمام روایت وہ ہے جو ابو داؤد نے ذکر کی۔ میں کہتا ہوں کہ روایت میں اگرچہ اختصار جاری ہے ولیکن طبرانی رح کی روایت ایسے عنوان سے واقع ہوئی ہے کہ وہ کمی و اختصار ہونے کو انکار کرتی ہے کیونکہ اسمیں حرف حرف تعلیم کو روایت کیا اور یہ بعید ہے کہ حرف ترجیع کو درمیان سے ساقط کر دیں اور یہ ظاہر ہے کہ روایت ابو داؤد میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ترجیع مراد ہے اور دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کیفیت سے تعلیم فرمایا اسکو ابو محذورہ رضہ نے حکایت کیا یعنی الفاظ شہادتین کے باتکرار ہونا بان تعلیم کے وقت البتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آہستہ کہلائی پھر بلند آواز سے کہلائی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری روایت طبرانی رح کی دوسرے احتمال کو موید ہے کیونکہ اول احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے اور یہ دونوں بلا وجہ کیوں برداشت ہوں پس ہمارے نزدیک دونوں روایتیں متحد ہیں اور اول روایت اس کیفیت کا بیان ہے جس صورت سے آپ نے تعلیم سنت اذان فرمائی۔ اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے اور اسکے علاوہ یہ بات ہے جو ابن الہمام رح وغیرہ نے کہی کہ حدیث عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ باب اذان میں اصل ہے وہ متعدد طرق سے مروی ہے اسکو ابو داؤد و نسائی و ابن خزیمہ و ابن حبان نے روایت کیا ہے اسمیں ترجیع نہیں ہے اور حدیث ابن عمر رضہ جو صحیح ابو عوانہ و دارقطنی میں ہے

وحدیث بلال رضہ ان سب مین سے کسی مین ترجیع نہین ہو پس حدیث ابومحذورہ رضہ انسے معارض ہوئی اور بلال رضہ مدینہ مین بحضوری حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین اذان کہتے اور ابومحذورہ مکہ معظمہ مین کہتے تھے پس حدیث عبداللہ بن زید بالاصل اور حدیث بلال بحضوری بہ نسبت حدیث ابومحذورہ کے ارجح ہو فافہم - اور حق واضح یہ ہو کہ اذان بلا ترجیع ہو اور حدیث ابومحذورہ رضہ مین بات وہی ہو جو تحقیق مین ابن الجوزی نے کہی کہ ابومحذورہ کو بھی توحید کا جزم نہ تھا اور یون ہی جماعت اہل مکہ کو بھی تو توحید الٰہی وشہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دلون مین راسخ رجم جاوے اور فضائل مین گذرا کہ انسے یقین سے داخل جنت ہوتا ہو - پھر یہان ایک چیستان پوچھتے ہین کہ وہ کون سنت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبھی نہین کیا اور جواب دیتے ہین کہ اذان ہو اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دینا ایک حدیث سے ثبوت ہو اور یہ اعتراض ساقط ہو کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہین ہو اور اگر کہا جاوے کہ دو امکی ارشاد سے سنت ہوتی ہو تو چیستان مین تامل ہو م - ويزيد في اذان الفجر بعد الفلاح الصلوٰة خير من النوم مرتين - اور اذان فجر مین بعد حی علی الفلاح کے دوبار الصلوٰة خير من النوم بڑھا دے - ف جیسا کہ حدیث ابومحذورہ مین بروایت صحیح مسلم وسنن اربعہ مذکور ہو چکا م - لان بلالا قال الصلوٰة خير من النوم حين وجد النبي صلى الله عليه وسلم راقدا فقال عليه السلام ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك - کیونکہ بلال رضہ نے کہا تھا الصلوٰة خير من النوم یعنی سونے سے نماز بہتر ہو یہ اسوقت کہا کہ جب نماز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سوتے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہو اسکو اپنی اذان مین داخل کر - ف اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور مانند اسکے ابن ماجہ نے بلال رضہ سے روایت کیا ہو - وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة - اور فجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہو کیونکہ یہ وقت نیند وغفلت کا ہو - ف حدیث مین تثویب اسی کو کہا گیا ہو فاحفظ م - والاقامة مثل الاذان - اور اقامت مثل اذان کے ہو ف اس باب مین کہ وہ بھی فقط فرائض کے واسطے سنت ہو - البحر - الا انه يزيد فيها بعد الفلاح قد قامت الصلوٰة مرتين - لیکن اتنی بات کا فرق ہو کہ اقامت مین بعد حی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰة دو مرتبہ بڑھا وے - ف پس اذان مین عموماً پندرہ کلمہ اور اقامت مین سترہ ہین - کما فی قاضیخان - اور اذان فجر واقامت دونون برابر ہین - اور اگر اذان مین ترجیع کیجاوے یعنی شہادتین دو دو مرتبہ دوہرائی جاوین تو کل ۱۹ ہوے م - هكذا فعل الملك النازل من السماء وهو المشهور - ایسا ہی اس فرشتہ نے کیا جو آسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہو - ف ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمن بن ابی لیلی سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبداللہ بن زید انصاری رضی اللہ عنہ نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جس پر دو سبز چادر ہین ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور اسنے اذان دو دو مرتبہ اور اقامت دو دو مرتبہ کہی - امام مین لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہین جو صحیحین کے راوی ہین اور ابن ماجہ کی حدیث ابومحذورہ مین ہو کہ اور اقامت سترہ کلمہ سکھلائے - اور یہی ترمذی رحہ کی روایت مین سترہ کلمہ معدود ہین - م - ثم هو حجة على الشافعي في قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلوٰة - پھر یہ حجت ہو امام شافعی پر انکے اس قول مین کہ اقامت فرد فرد ہو سواے کلمہ قد قامت الصلوٰة کے - ف بدلیل حدیث بخاری کہ بلال رضہ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سواے قد قامت الصلوٰة کے - اور ایک روایت صحیحین مین قد قامت الصلوٰة کا استثنا بھی نہین ہو - اور اسی سے امام مالک رحہ نے اس لفظ کو بھی منفرد لیا ہو اور جواب یہ ہو کہ جو حدیث ہمنے لی ہو وہ عدد کے واسطے نص صریح ہو اور اسمین کلمات اذان بھی حکایت ہین تو اسمین کسی طرح کا احتمال نہین ہو برخلاف حجت شافعی رحہ کے کہ حکم طاق کرنے کا محتمل کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو ہر دفعہ ایک مرتبہ کہو

اور محتمل ہے کہ اسکی آواز مین اپنا رہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت مین جلدی کرنا متوارث بھی ہے تو اسی پر محمول کرنا چاہئے
تاکہ توفیق حاصل ہو۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ یہ تاویل بعید ہے کیونکہ طاق مین یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو ظاہر ہے
کہ اذان دو مرتبہ نہین کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہے اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت آواز تو استثناء اقامت
کے یہ معنی ہوے کہ سواے قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ کے کہ اسکو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہین ہے۔ اور
شیخ الاسلام عینی رح نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رضہ منسوخ ہے اور طحاوی رح کی احادیث و آثار دو دو بار اقامت کے
تبطویل ذکر کیے اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ حضرت بلال رضہ سے متواتر آثار وارد ہوے کہ اقامت
کو دو دو بار کہتے تھے یہانتک کہ انتقال کیا اور ابراہیم نخعی رح سے مروی ہے کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہانتک کہ یہ
بادشاہ لوگ یعنی بنو امیہ ہوے تو انھون نے اقامت کو ایک ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلین۔ یہی ابن الجوزی رح
نے تحقیق مین ذکر کیا ہے۔ عینی رح نے طحاوی رح سے بالاسناد مانند اسکے مجاہد رح سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے
نزدیک اس مقام پر یہ ہے کہ جفت اذان و طاق اقامت کی حدیث صحیح ہے ولیکن محمول اسپر ہے کہ کسی خاص وقت مین ایسا
حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے مواظبت نہین پائی جاتی اور سنت وہ ہے جسپر مواظبت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرنے پر
یہ ہے کہ اول تو حدیث ابو محذورہ رضہ مین ہے کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلا دیجئے اور اسمین اقامت دو دو بار ہے پس
یہی سنت اذان ٹھہری۔ دوم ابو محذورہ رضہ نے اقامت کے سترہ کلمہ گن دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ
حدیث حسن صحیح ہے اور یہ صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ وغیرہ مین موجود ہے پھر امام بیہقی رح کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہین کیونکہ
امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہین ہے چنانچہ دیدۂ انصاف پر پوشیدہ نہین۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت
دو دو بار ہے اور ابو داؤد کی دوسری روایت مین ابو محذورہ رضہ سے تصریح ہے کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھلائی
پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رح نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ مین نے ابو محذورہ کو سنا کہ اذان دیتے
دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع ثقہ ہے۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رضہ کو اذان جفت و اقامت طاق
کا حکم دوامی ہوتا تو بلال رضہ سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دوامی عمل اسکے خلاف ثابت ہے چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف
مین روایت کی کہ اخبرنا معمر عن حماد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالاً کان یثنی الاقامۃ وکان یبدأ بالتکبیر ویختم بالتکبیر یعنی اسود
نے کہا کہ بلال رضہ دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر کے ساتھ شروع کرتے اور تکبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہین اور یہ جو
ابن الجوزی رح نے تحقیق مین کہا کہ اسود رح نے بلال رضہ کو نہین پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ نسائی رح نے اسود رح سے
یون روایت کی کہ حدثنا بلال یعنی بلال رضہ نے ہم لوگون سے حدیث فرمائی۔ دارقطنی رح نے ایسی اسناد کے ساتھ جسمین
ایک راوی زیاد البکائی ہے حضرت بلال رضہ سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار
اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکائی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرعہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رح نے
اسکے ساتھ حجت پکڑی ہے پس یہ اسناد اچھی ہے۔ اور طحاوی رح نے فرمایا کہ بلال رضہ سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت
کا ثبوت ہوا ہے اور طحاوی نے اچھی اسانید کے ساتھ سلمۃ بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کی روایات
کین۔ پس یہ جو امام نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ "اقامت سترہ کلمہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے مذہب شاذ ہے" یہ امام
نووی رح سے بہت عجیب ہے تم نہین دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہین۔ بالجملہ ان آثار
متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و اقوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان و اقامت دو دو بار ہے
جیسے ہمارا مذہب ہے اور حدیث بلال رضہ جسمین طاق اقامت مذکور ہے وہ کسی خاص حالت و وقت مین حکم دیا ہو دارقطنی مین ہے

نہین نکلتا ہے اور غایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہے کہ یہ بھی روا ہے مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت مین ہے یعنی جسپر معمول عملدرآمد ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہو تو دلیل وجوب ہے بلکہ حدیث بلال رض سے یہ بھی نکل آیا کہ کبھی کبھی دوبار کو ترک کیا ہے اور نکل آیا کہ ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ حضرت صلعم کے وقت مین اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایک ایکبار کیا وہ معاویہ رضی اللہ عنہ ہے - یہ فعل معاویہ رض کا بدعت نہین بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رض اللہ عنہ ہے اور معنی یہ ہین کہ سنت اعلی کو ترک کیا - واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہین انمین یہ ضرور نہین کہ سب طریقہ منسوخ ہون صرف ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہین صرف ہمکو انمین سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جسپر معمول عملدرآمد تھا تم نہین دیکھتے کہ حج کے احرام مین سر مین جوئن پڑ جاوین کہ تکلیف سے منڈانا پڑے تو اسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہے جب واجبات مین یہ ہو تو سنن مین کیون نہین ہے لہذا ہم بلا دلیل یہ دعوی نہین کرتے کہ حدیث بلال رض جو طاق اقامت کی ہے وہ منسوخ ہے بلکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار مین توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمول دو دو بار اقامت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا - م -

(فروع) مسجد مین اداے فرض بجماعت بدون اذان و اقامت مکروہ ہے - قاضیخان - لائق مؤذن ہونے مین اعتماد رخ قبلہ اور اوقات نماز پہچاننے پر ہے - ق - چاہیے کہ مؤذن مرد عاقل صالح متقی اور سنت سے آگاہ ہو - النہایہ - اور ہیبت والا اور لوگون کے احوال سے خبرگیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پچھڑین انکو جھڑکنے والا ہو - القنیہ - اور اذان دینے پر دائمی التزام رکھنے والا ہو - البدائع - اور اذان مین امیدوار ثواب ہو - النہر - یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عوض و طمع دنیاوی ہو اور یہ سب استحباب ہے - م - اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو - المعراج - اور وہی اقامت بھی کہے - الکافی - اگر اسکی غیبت مین دوسرے نے اقامت کہی تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر موجود ہو اور اسپر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے - المحیط - طفل عاقل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروایہ مین صحیح ہے اور غیر عاقل مثل مجنون کے نہین جائز - النہایہ - مست نشہ کی اذان مکروہ - التبیین - عورت کی اذان مکروہ و اعادہ مستحب ہے - الکافی - فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہین ہے - الذخیرہ - غلام و دیہاتی و ولد الزنا و اندھے کی اذان - اور جو فقط بعض اوقات اذان دیتا ہے بلا کراہت جائز ہے مگر غیر بہتر - المحیط - اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا مثل دیکھنے والے کے ہے - النہایہ - اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت مین اقامت کہے تاکہ وضو کرنے والا وضو سے اور نوافل والا نوافل سے اور حاجت والا قضاے حاجت سے فارغ ہو جاوے - التاتارخانیہ عن الحجۃ - سواے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان مین اذان نہ کہے - قاضیخان - یہی اظہر و اصح ہے - الجوہرہ - اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہین - قاضیخان - اذان و اقامت مین آواز بلند کرنا سنت ہے مگر اقامت اس سے پست ہے - البدائع النہایہ - مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہے - المضمرات - سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے - البحر - مگر مسجد کے اندر نہین بلکہ مینار پر یا مسجد سے باہر [illegible] - قاضیخان - اقامت مسجد کے اندر ہموار جگہ پر - البحر القنیہ - **ویترسل فی الاذان ویحدر فی الاقامۃ** اذان کہنے مین ترسل کرے اور اقامت کہنے مین حدر کرے - ف - ترسل یہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر کہکر ٹھہر جاوے پھر اللہ اکبر اللہ اکبر کہکر ٹھہر جاوے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ کہکر ٹھہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے اور حدر یہ کہ کلمات ملے ہوے جلدی کے ساتھ کہے - التاتارخانیہ عن الینابیع - اذان مین آخر کلمہ پر جزم کرے ظاہر و باطن اور اقامت مین نیت جزم کی رکھے - التبیین - امام مصنف رح نے ترسل و حدر کی دلیل ذکر فرمائی - **لقولہ علیہ السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر** - یعنی بلال رض کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت کہے تو حدر کر - ف - [illegible] روایت [illegible] اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجہول ہے اور دارقطنی رح نے حضرت عمر رض کا قول روایت کیا و بیہقی نے

ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ **وہذا بیان الاستحباب** ۔یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے۔
ف۔ حتی کہ برعکس کرنا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں حدر بلاکراہت جائز ہے۔ کما فی الکافی ۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور
قاضیخان میں اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن الہمام رح نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے ۔ ولیکن حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں
یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود بدلیل آنکہ بدائع وغایۃ السروجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بنظر دلیل صرف
اذان میں یہ صحیح ہے۔ کما فی قاضیخان مث والمحیط ع م ۔ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے میں اول میں مد دینا کفر ہے اور آخر میں خطائے فاحش
ہے۔ الزاہدی ۔یعنی اول کا مد دینے والا یہ ارادہ کریگا کہ اللہ اکبر۔ کیا اللہ بڑا ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مد کرنا اکبار ہوا یہ خطائے
فاحش ہے اور یہ مراد نہیں کہ اگر کسی نادان مؤذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا۔ فافہم ۔م ۔ اور اذان واقامت کے
کلمات میں جسطرح مشروع ہیں اسی طرح ترتیب رکھے ۔محیط السرخسی ۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم وبعض کو موخر کیا تو افضل یہ ہے
کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کرکے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر نہ کیا تو انکی نماز جائز ہے۔ المحیط لہذا
ترتیب مستحب ہے۔م ۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان واقامت کے کلمات میں تغیر آجاوے مکروہ ہے۔ شرح المجمع لابن ملک
یہ کراہت تحریمی ہے۔ کما یفہم من الدر۔م ۔ اور بدون ایسی راگنی کے اذان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ السراجیہ والصدر
ویستقبل بہما القبلۃ ۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان واقامت میں ۔ف۔ یعنی سوائے مسافر کے ۔م۔ **لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلۃ** ۔کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے قبلہ رخ ہوکر اذان کہی تھی ۔ف۔
جیسا کہ روایت ابوداؤد وغیرہ میں مصرح ہے۔م ۔ **ولو ترک الاستقبال جاز لحصول المقصود ویکرہ لمخالفۃ السنۃ** ۔ اور
اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصود ہے حاصل ہو جانے سے جائز ہو گیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے
ف۔ یعنی تنزیہی ۔ د۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے ع ۔ مسافر کو سواری پر اذان
کہنا اگرچہ قبلہ رخ نہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے ۔کما فی قاضیخان والخلاصہ ۔ اور نہ اترا تو بھی روا ہے۔ المحیط۔ اور حضر
میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں ۔ الخلاصہ ۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضیخان ۔ **ویحول وجہہ للصلوٰۃ والفلاح یمنۃ ویسرۃ** ۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح پر پہونچے تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط دائیں طرف
و بائیں طرف پھیرے ۔ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتی کہ
مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے ۔ المحیط ۔ **لانہ خطاب للقوم فیواجہہم** ۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس انسے روبرو ہوگا ۔ف۔ کہ نماز کی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ ۔م۔
اور کیفیت یوں ہے کہ حی علی الصلوٰۃ پر دائیں طرف پھیر لے اور فلاح پر بائیں طرف یہی صحیح ہے۔ التبیین ۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے
واسطے دائیں و بائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح ۔ **وان استدار فی صومعتہ فحسن** ۔ اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں
گھوم گیا تو اچھا ہے ۔ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع ۔پس دائیں موکھلے سے اپنا سر نکال کر دوبار حی علی الصلوٰۃ
کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دوبار فلاح کہے ۔ ابو المکارم ۔ **ومرادہ اذا لم یستطع تحویل الوجہ یمینا وشمالا مع ثبات قدمیہ مکانہما کما ہو السنۃ بان کانت الصومعۃ متسعۃ** ۔ اور مراد امام محمد رح کے کلام کی جو متن میں مذکور ہے یہ ہے
صومعہ میں پھرنا اس صورت میں جب اسکو دونوں قدم جمائے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں منہ پھیرنا کہ جو کہ سنت طریقہ ہے
ممکن نہو باین وجہ کہ مثلا صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر جمے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا [illegible]
ہے حاصل ہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی۔ اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت [illegible] وہ دارقطنی میں ہے
رہا بدون ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹانا نہیں اچھا ہے ۔ف۔ اقامت کہنے میں ان

...ے بلے جو دیکھتے ہین - تمرتاشی رح - صومعہ بلند مقام جیسے کھڑا ہو کر اذان دے وہ کبھی مثل کوٹھری کے کشادہ
...ایک ہوتا ہو اور اتراری رح نے کہا کہ منارہ اذان کی چوٹی پر ہوتا ہو بچگل - ثبوت بلندی پر اذان کا جو ابو داؤد اور بیہقی وغیرہ
نے ... کی ایک عورت سے بلال رضہ کی اذان سب سے اونچے گھر پہ روایت کی اور ابو بریدہ رضہ وغیرہ سے منارہ پر
اذان کا سنت ہونا ابو الشیخ وغیرہ نے روایت کیا ہو اور بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا تو صحیحین وغیرہ مین معروف
ہو اور بوقت ضرورت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو جحیفہ رضہ کہ رایت بلالا یوذن ویدور ویتبع فاہ ہہنا وہہنا واصبعاہ فی اذنیہ -
مین نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور داہنے و بائین منھ لاتے اس حالت مین کہ انکی دونون انگلیان دونون
کانون مین تھین - اس حدیث کو ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ حسن صحیح ہو اور بیہقی رح کا اعتراض کہ اسمین عبد الرزاق نے وہم
کیا ہو ہمکو تسلیم نہین کیونکہ عبد الرزاق صاحب مصنف ثقہ حجت ہو اور دوسری روایت ابو جحیفہ رضہ کی کہ جسمین یہ مذکور ہو کہ دور
نہین کیا وہ محمول دوسرے وقت پر ہو جبکہ ضرورت دور کی نتھی اور یہی ہمارا مذہب ہو ع م - **والافضل للمؤذن** - اور افضل
ہر مؤذن کے واسطے یعنی اذان دینے مین - ف - نہ اقامت کہنے مین - التعبیہ - **ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ** - یہ کہ اپنی دونو
انگلیان اپنے دونون کانون مین کرلے - **بذلک امر النبی علیہ السلام بلالا رضہ ولانہ ابلغ فی الاعلام** - کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضہ کو اسکا حکم کیا اور اسلیے کہ اعلام جو مقصود اذان ہو اس سے خوب پورا ہوتا ہو - ف - چنانچہ
ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہو - اور ابو الشیخ نے
کتاب الاذان مین عبد اللہ بن زید کی حدیث مین فرشتہ کا اصبع کرنا روایت کیا ہو - بالجملہ یہ امر اذان مین اس مقصد کے
لیے زائد کرنا بہتر ہو کہ آواز بلند ہو - **وان لم یفعل فحسن** - اور اگر مؤذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی - ع - **لانہا
لیست بسنۃ اصلیۃ** - کیونکہ یہ اصلی سنت نہین ہو - ف - اتراری رح نے کہا یعنی سنن الہدی مین سے نہین بلکہ سنن الزوائد
مین سے ہو - م - کیونکہ وہ مبالغہ اعلام کے لیے مشروع ہو اور اگر دونون ہاتھ دونون کانون پر رکھے تو بھی اچھا ہو - التبیین -
کیونکہ امام احمد رح کی حدیث ابو محذورہ مین چارون انگلیان ملا کر کانون پر رکھنا مروی ہو ع - اگر اذان یا اقامت مین ایک
ساعت غشی مین مبتلا ہوا یا بھول کر بند ہو گیا تو افضل از سر نو کہنا - دونون کے درمیان کلام کرنا وجواب سلام وبغیر عذر کھنکھارنا
مکروہ ہو - اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہو اور یہی اصح ہو - کما فی البدائع - ایک مؤذن کو دو مسجدون مین اذان
دینا مکروہ ہو - وفی الحدیث من اذن فہو یقیم - جو اذان دے وہی اقامت کہے - رواہ الترمذی وابن ماجہ - عینی رح نے کہا کہ اسمین
عبد الرحمن افریقی ضعیف ہو - اقول اور حق یہ کہ وہ ثقہ ہو - لہذا شیخ وبری رح نے کہا کہ مؤذن کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے
تو جائز ہو - م - چاہیے کہ مؤذن مرد بالغ عاقل تندرست متقی عالم بسنت واوقات نماز ہو اور بلند آواز دوامی اذان کہنے والا
پانچون وقت کا ہو اور اسپر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو اسکا مستحق نہو گا - فی الحدیث اور ایسا مؤذن مقرر کرلے جو
... پر اجرت نہ لیوے - رواہ الترمذی وابن ماجہ وابو داؤد - یہی قول اوزاعی واحمد وابن المنذر کا ہو اور امام مالک وبعض
... نے اجرت لینا جائز رکھا ہو - مع - اور بہتر یہ کہ اسکو محتاج دیکھین تو بلا شرط کے اسکی اعانت کرین اور جس نے اذان
...ت ٹھہرائی وہ فاسق ہو اسکی اذان مکروہ ہو - محیط مین برخلاف ذخیرہ وبدائع کے اندھے کی اذان مکروہ لکھی - مع -
...ہو کہ فجر کی اذان مین اول تثویب جو حدیث مین ہو وہ الصلوۃ خیر من النوم دو بار ہو اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان مین
...سے معمول ہو نہ بعد اذان کے - فاحفظہ - **والتثویب فی الفجر حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان
و...قامت ... وقت نوم وغفلۃ - وکرہ فی سائر الصلوات** - اور تثویب کرنا فجر مین بعد اذان کے دو بار حی علی الصلوۃ
اقامت کے درمیان مین بہتر ہو یعنی اذان کہکر توقف کرکے اقامت واذان کے بیچ مین یہ

ان دو کلمہ سے پکارنا بہتر ہو۔ اس جہت سے کہ وہ وقت خواب وغفلت کا ہو۔ اور باقی نمازون مین مثوب کردہ ہو۔ ف آیندہ آتا ہو کہ متاخرین نے کل نمازون مین تثویب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ مین مذہب قرار دیا ہو۔ م۔ ومعناہ العود الی الاعلام وہو علی حسب ما تعارفوہ۔ اور معنی تثویب کے یہ ہین کہ پھر خبردار کرنے کی طرف عود کرنا اور یہ ویسا ہو جیسا لوگون کے متعارف کے ہو۔ ف۔ یعنی کوئی خصوصیت اسمین لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کی نہین ہو بلکہ اسمین اگر الصلوٰۃ الصلوٰۃ یا قامت الصلوٰۃ یا مانند اسکے جو متعارف ہوجاوے وہی کافی ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تثویب بالاتفاق نفس اذان مین سے نہین ہو بلکہ اذان کا جو مقصود ہو اسکے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا گیا ہو تو اس صورت مین روا ہوگا کہ ہندوستان مین ہر خطہ کی زبان مین اُنکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت تو صرف اذان کے کلمات مین ہو برخلاف تثویب اول کے یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم۔ کے کہ وہ فخر الاسلام کے نزدیک صحیح یہ کہ بعد اذان کے تھی اور امام محمد کا قول کتاب الآثار مین اسپر صریح دلالت کرتا ہو ولیکن اصح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح کے داخل اذان تھی جیسا کہ متون مین مذکور اور معمول ہو اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعلہ فی اذانک۔ اسکو اپنی اذان مین کردے۔ اسپر دلیل ہو۔ پھر تقدیر وہ جب بحکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہین بلکہ مشروع ہو تو وہ اسی طرح عربی کے سواے کسی زبان مین روا نہین ہو فاحفظہ۔ م۔ وہذا تثویب احدثہ علماء الکوفۃ بعد عہد الصحابۃ لتغیر احوال الناس۔ اور یہ تثویب جسمین کلام ہو ایسی تثویب ہو جسکو احداث کیا یعنی نیا نکالا ہو علماے کوفہ نے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بوجہ لوگون کے احوال بدل جانے کے۔ ف۔ اور لوگون مین غفلت وسستی پیدا ہوجانے کے یعنی وجہ تثویب اول کی خواب وغفلت تھا اور وہ غفلت وسستی اس زمانہ مین بیداری میں بھی پیدا ہوگئی ہو وخصوا الفجر بہ لما ذکرناہ۔ اور علماے کوفہ نے فجر کی خصوصیت اس تثویب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کرچکے۔ ف۔ کہ وہ وقت خواب وغفلت کا ہو۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر مین تثویب کے لیے گنجایش اسوجہ سے ہو کہ ایک تثویب اسمین موجود ہو۔ والمتاخرون استحسنوہ فی الصلوات کلہا لظہور التوانی فی الامور الدینیۃ۔ اور متاخرین فقہا نے تثویب کو تمام نمازون مین مستحسن نکالا ہو کیونکہ امور دینیہ مین سستی ظاہر ہوگئی ہو۔ ف۔ تمام نمازین سواے مغرب کے۔ کما فی شرح النقایہ۔ پس جب خواب کی غفلت مین تثویب روا ہوئی تو سستی وکام کاج کی غفلتون کے ساتھ بھی روا بلکہ اولی ہو۔ ولیکن اسمین اشکال یہ ہو کہ خواب کی غفلت تو بے اختیاری ہو اور اسمین کوئی کوتاہی وسرکشی نہین ہو لہذا لیلۃ التعریس کی حدیث مین جب صبح کی نماز مین سب سوگئے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ ہمنے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ لا تفریط فی النوم آہ یعنی خواب مین کوئی اپنی طرف سے کوتاہی نہین ہو کیونکہ ارواح تو قبضہ قدرت مین ہین اُسنے جب چاہا اُنکو چھوڑا اور تفریط تو صرف بیداری کی حالت مین ہوتی ہو پس جب معلوم ہوا کہ تثویب اول کا مشروع ہونا بدون تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیاری کے تھا تو اب اسکا قیاس دوسری اوقات مین جو صورت تفریط اور حالت اختیاری ہو قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہو تو کیونکر صحیح ہوگا فافہم متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ تثویب اول تو درمیان اذان تھی پھر علماے کوفہ نے اذان کے بعد اور [illegible] سے پہلے ایک تثویب احداث کی باوجود اول تثویب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اسپر اور تثویب جملہ نمازون میں کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ النہایہ وغیرہ۔ اقول۔ بلکہ امام ابو یوسف رح نے چوتھا احداث کیا۔ کما قال الامام رح وقال ابو یوسف لا اری باساً ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلہا السلام علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک اللہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ [illegible] کہ موذن سب نمازون مین امیر کو یعنی مسلمانون کے سردار حاکم کو یون کہے کہ السلام علیک [illegible] دارقطنی مین ہو

کے واسطے تثویب خاصہ ہے۔ واستبعدہ محمد رح لان الناس سواسیۃ فی امر الجماعۃ۔ اور امام محمد رح نے اسکو جواز سے دور جانا ہے کیونکہ امر جماعت مین توسب لوگ خواہ امیر ہو یا رعیت ہون برابر ہین۔ ف۔ پھر امیر کی کون خصوصیت ہے۔ وابو یوسف خصہم بذلک لزیادۃ اشتغالہم بامور المسلمین کیلا تفوتہم الجماعۃ۔ اور ابو یوسف نے امراء کو اس تثویب کے ساتھ اسلیے خاص کیا کہ مسلمانون کے امور مین انکو زیادہ اشتغال ہے پس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی جماعت فوت نہو جاوے۔ ف۔ امام مصنف رح نے امراء کے ساتھ بقول ابو یوسف اور بھی جزئیات ملا کے بقولہ۔ وعلی ہذا القاضی والمفتی۔ اور اسی حالت و حکم پر ہین قاضی و مفتی۔ ف۔ کیونکہ وے بھی مسلمانون کے کامون مین زیادہ مشغول رہتے ہین۔ قاضیخان رح نے فتاوی مین کہا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے حق مین تھا اور رہے ہمارے زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانون کے کامون مین نہین بلکہ انپر ظلم کرنے مین مشغول ہین۔ ع۔ پھر امام مصنف رح کے کلام سے اور یون ہی قاضیخان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھون نے ابو یوسف رح کا قول اختیار کیا ہے۔ ف۔ پھر طریقہ یہ کہ بعد اذان کے بقدر (۲۰) آیت پڑھنے کے ٹھہر کر تثویب کرے پھر اسی قدر ٹھہر کر اقامت کہے۔ ف۔ بعض نے ابو یوسف رح کی تائید مین کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالخصوص جماعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو بلال رض جاتے تھے اور رد کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہین ہو سکتا اور امراء کی خصوصیت کرنے مین عوام مومنین کی جانب کمائی پیدا کرنا اور حرص شرف و امارت کا تخم انکے دلون مین بونا ہوگا جواب دیا گیا کہ امام مالک رح کی روایت موطا حضرت عمر رض کے بارہ مین بھی موجود ہے کہ موذن بلانے گیا اور سوتا پایا تو کہا کہ الصلوٰۃ خیر من النوم اور رد کیا گیا کہ یہ لفظ تو مرفوع حدیث مین ثابت ہے اور حضرت عمر رض پر بھی قیاس روا نہین ہے۔ احادیث صحیحہ مین ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ عنقریب تم پر ایسے امراء ہونگے جو نمازون مین تاخیر کرینگے الخ۔ ومع ہذا آپ نے انکے حق مین کسی تثویب کا حکم نہین دیا۔ عینی رح نے اول احداث پر اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ما رآہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بہتر جانین وہ اللہ تعالی کے نزدیک بہتر ہے تو یہ تثویب بہتر ہے پس بدعت حسنہ ہے۔ اقول تحقیق مقام بہت درازی چاہتا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے لیکن کافی اختصار سے بیان اسواسطے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ مین شور شغب زیادہ ہے۔ واضح ہو کہ علامہ عینی رح نے جو استدلال پیش کیا بقولہ ما رآہ المومنون حسنا الخ سو یہین المومنون سے بعض مراد ہین یا سب مراد ہین اگر بعض مراد ہین تو لازم آویگا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہین وہ صحیح ہون کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہین تو وہ مومنین سے ہین اور تم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات کو اچھا جانین وہ اللہ تعالی کے نزدیک اچھی ہے حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ مومنون سے کامل مومن مراد ہین تو کامل یا ناقص واقعی ہمکو نہین معلوم بلکہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہین لہذا جو ظاہر مین کلمہ توحید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہرا دین اور یہ علم بالاجماع اللہ تعالی ہی کو ہے باستثناء صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ اولئک ہم المومنون حقا۔ اور فرمایا اولئک ہم الصادقون۔ اور مانند اسکے آیات بکثرت ہین جو انکے صدق و کمال ایمان کی دلیل ہین تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اسی واسطے حدیث ما رآہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر مین خود حضرت عبد اللہ بن مسعود رض نے فرمایا اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہین آخر تک۔ پھر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع کرین تو [illegible] صادقین و کاملین رہ گئے اگرچہ ہم بالخصوص نہین جان سکتے کہ وہ کون کون ہین تو وہ بھی اجماع قوم جس نے [illegible] مین کلام کرتے ہین کہ افعال دو قسم کے ایک وہ کہ از قبیل شرائع ہین جنمین ثواب موعود ہے دوم [illegible] اور [illegible] انکا مباح و جائز ہونا بھی شرع سے معلوم ہوا پھر جو مباحات ہین اگر انکو کسی فعل مشروع

اسکے واسطے اجازت کی ضرورت ہی جبکہ اس سے مشروع مین کچھ تغیر ہو جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ اگر تثویب کو از قبیل
شرائع کہا جاوے تو اُسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ مارآہ المومنون حسنا الخ پوری نہین اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
سے اسکا ثبوت نہین ہی اور اُنکے بعد تمام مومنون نے اجماع نہین کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحات ہی جس سے باہم یہ مقصود کہ
ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت مین شامل ہوکر نماز پڑھین اور اُسکی دو صورتین ہین ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات
بڑھائی جاوے تو یہ بالاجماع نہین جائز ہی چنانچہ علماء سے کوفہ نے بھی ایسا نہین کیا۔ دوم یہ کہ مسجد مین سے آواز دیجاوے اور
لوگون کو پکارا جاوے تو اُسکو اذان سے ایک لگاؤ ہوا کہ اذان بھی مسجد سے پکاری گئی تھی لہذا عینی رح نے بسوط سے نقل کیا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک مؤذن کو دیکھا کہ اُسنے نماز عشاء کے واسطے تثویب کہی تو فرمایا کہ اس مبتدع کو مسجد سے نکال دو
اور مجاہد رح نے کہا کہ مین ابن عمر رض کے ساتھ مسجد مین داخل ہوا جس مین اذان دیدی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے کہ اُنے
مین مؤذن کو سنا کہ وہ تثویب کرنے لگا تو غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ اُٹھو کھڑا ہونا کہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جاوین اور وہان
نماز نہ پڑھی۔ ابوداؤد والترمذی۔ اور ایک روایت مین ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ ہی اور تثویب تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک
مین صرف فجر کی نماز مین تھی۔ پس یہ تو صحابہ رض کے عہد مین مسجد کے اندر سے تثویب کا حال ہی اور رہا مسجد کے باہر ہوکر تو صحیح ہوا کہ
مؤذن نے جاکر حضرت عمر رض کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسرون کے واسطے ثابت ہوئی ہی اور اسپر صحابہ رض مین
سے انکار نہین مروی ہی اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہین ہی اسواسطے کہ اسمین کوئی
وجہ خصوصیت کی نہین ہی۔ بالجملہ علماء سے کوفہ و متاخرین نے تثویب کو از قسم شرائع نہین بلکہ از قسم مباحات شمار کیا ہی کیا تم نہین
دیکھتے کہ اُسکو اذان سے خارج کیا اور اُسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظ حی علی الصلوٰۃ کی بھی نہین رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت
نہین حتی کہ کھنکارنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کمافی العینی۔ پس جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کلام صرف اسمین رہا کہ کیا مسجد کے
اندر سے یہ بات روا ہی یا نہین کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کر دینا تو ثبوت ہی اور اسمین خلاف نہونا چاہیے لیکن
مسجد سے باہر جاکر اس کام کو کرنا مشکل اور اُسکا فائدہ کمتر ہی لہذا خاص حدود مسجد سے علیحدہ ہوکر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہی
تو اسی کو علماء رح نے اختیار کیا اگر وہم ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہان سے لگاتے ہو تو جواب یہ کہ ہم اوپر مسئلہ لکھ چکے کہ
اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد مین نہ دیوے۔ کمافی قاضیخان۔ اور صومعہ و مینارہ و منارہ خارج مسجد ہی اور صحیح بخاری
مین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیادت ندا ثالث بالزوراء مذکور ہی اسطرح کہ جب جمعہ مین لوگون کی کثرت ہوئی تو حضرت عثمان
نے تیسری ندا یعنی اذان کو مقام زوراء پر بڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہی اور جب کہ منارہ و مینارہ و صومعہ خارج مسجد ہی تو تثویب
مذکور مسجد سے خارج ہوئی اور ہم نے بیان کر دیا کہ وہ جائز ہی۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مباحات سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہی کہ
استحسنوہ یعنی اسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہی۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ استحسنوہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اسکو نکالا ہی اور
مباح کبھی مستحسن اس نظر سے ہوتا ہی کہ اُسکا نتیجہ کوئی امر مستحب ہی جیسے یہان تکثیر جماعت وغیرہ لہذا تثویب بدین معنی مستحسن ٹھہری
اور یہ غرض نہین کہ ہماری تثویب پر ثواب مترتب ہی پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہی واللہ تعالیٰ ... [illegible] مین بھی بالاتفاق فاصلہ
والیہ المرجع والمآب۔ ویجلس بین الاذان والاقامۃ الا فی المغرب۔ اور ہر اذان و ... [illegible] مین بقدر دس آیت کے
سوائے مغرب کے۔ ف۔ یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہی۔ المعراج۔ ... مغرب تو امام رح کے نزدیک
دینا ضرور ہی النہایہ۔ پس سوائے مغرب کے باقیون مین فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے سوائے کے نزدیک برعکس ہی کمافی ...
قرأت ممکن ہو الزاہدی۔ اور مؤذن کو اسی درمیان مین سنت یا نفل پڑھنا اولی ہی۔ المحیط ... [illegible]
افضل یہ کہ بقدر ایک بڑی آیت کے کھڑے ہوئے فاصلہ دے اور بیٹھنا بھی روا ہی اور صاحبین ... [illegible]

ی ہا المغرب مین نہ بیٹھنا افضل ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ۔ اور یہ امام اعظم رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یجلس فی المغرب ایضا
جلسۃ خفیفۃ لانہ لا بد من الفصل اذ الوصل مکروہ ولا یقع الفصل بالسکتۃ لوجودہا بین کلمات الاذان فیفصل
بالجلسۃ کما بین الخطبتین ۔ اور صاحبین نے کہا کہ مغرب مین بھی جلسہ کرے مگر خفیف اسلیے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور کیونکہ ملانا مکروہ ہے اور
فاصلہ دینا سکوت سے نہین ہوتا کیونکہ سکتہ تو اذان کے کلمات مین بھی پایا جاتا ہے پس بیٹھک سے فاصلہ دے جیسے دو خطبون کے
درمیان ہوتا ہے۔ ولابی حنیفۃ ان التاخیر مکروہ فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنہ والمکان فی مسالتنا مختلف
وکذا النغمۃ فیقع الفصل بالسکتۃ ولا کذلک الخطبۃ ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب مین مکروہ ہے یعنی سوا
ادنی تاخیر کے پس کمتر فاصلہ پر اکتفا کیا جاوے تاخیر سے احتراز کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ مین جگہ مختلف ہے اور آواز بھی مختلف
ہے تو سکتہ کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہین ہے۔ ف۔ بلکہ دونون خطبہ کی جگہ و آواز متحد ہے تو وہان بیٹھک کے
فرق سکتہ سے وہان فاصلہ نہین ہوتا ۔م۔ وقال الشافعی یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ
اور شافعی رح نے کہا کہ دو رکعتون سے فاصلہ دے بقیاس باقی نمازون کے اور فرق ہم نے ذکر کر دیا۔ ف۔ یعنی شافعی رح کا قیاس
باقی نمازون پر قیاس مع الفارق ہے اور فرق یہ کہ دیگر نمازون مین تاخیر مکروہ نہین اور مغرب مین مکروہ ہے تو مغرب کا دوسری نمازون
پر قیاس نہین ہو سکتا ۔م۔ قال یعقوب رایت ابا حنیفۃ یؤذن فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان والاقامۃ
یعقوب نے یعنی ابو یوسف رح نے کہا کہ مین نے ابوحنیفہ رح کو دیکھا کہ مغرب مین اذان دیتے اور اقامت کہتے اور اذان و اقامت
کے بیچ مین نہین بیٹھتے تھے ۔ وہذا یفید ما قلناہ ۔ اور یہ قول دو باتون کو مفید ہے ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ ف۔ یعنی
امام ابوحنیفہ کے نزدیک مغرب مین اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہین ہے۔ عنایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان المستحب کون المؤذن
عالما بالسنۃ ۔ اور مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ ع۔ یہ کس دلیل سے
ثواب۔ لقولہ علیہ السلام ویؤذن لکم خیارکم ۔ بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ جسکو ابوداؤد و ابن ماجہ و طبرانی رح نے ابن عباس
کی حدیث سے مرفوع روایت کی لیؤذن لکم خیارکم ولیؤمکم اقرأکم ۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کہے جو تم مین سے بہتر ہو اور
چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام ہو جو اقرأ ہے یعنی کتاب الٰہی کو خوب پڑھا ہوا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہو کہ عمل
کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو دو قول مین سے احق قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ عذاب مین ہے تو وہ خیار مین سے نہو گا
جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہین اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو ۔
ن۔ اور عبدالرزاق کی روایت مین ہے اور ایسا لڑکا تمہارا موذن نہو جو بالغ نہین ہے ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر الروایۃ مین
جواز ہے اقول پہلے مین نے نہایہ سے بلا کراہت جواز نقل کیا ظاہرا کراہت کے ساتھ جواز مراد ظاہر الروایۃ ہوگا جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ
مین آیا ہے اور جید گویا یہ ہے کہ اثر کلمہ توحید کا مؤذن صالح نیکوکار کے زبان سے ہوتا ہے تو طفل نابالغ نہونا چاہیے فافہم واللہ اعلم ۔
لہذا اجرت ممنوع ہے جیسا کہ حدیث مین بھی وارد ہے اور درمختار مین بحر الرائق سے نقل کر کے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی ثواب کا
مستحق ہوگا اور یہ صحیح نہین ہے کیونکہ خود بحرالرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور مؤذن جب
عالم باوقات نماز نہو تو مؤذنون کے ثواب کا مستحق نہوگا ۔ انتہی ۔ وفی الفتح ۔ اور طبرانی رح نے اوسط مین بسند صالح حضرت ابن عمر رض سے
مرفوع روایت کی کہ تین ہین کہ فزع اکبر سے انکو ہول نہوگا اور حساب انکو ماخوذ نہ کریگا اور وے مشک کے بلند مقام پر ہونگے یہانتک
کہ خلائق کے حساب سے فراغت ہو ایک وہ جس نے قرآن پڑھا خالص اللہ تعالی کی رضامندی کے لیے اور اسکے ساتھ ایک قوم
کی امامت کی جو اس سے راضی رہے دوم وہ مؤذن جو اللہ تعالی کے واسطے نمازون کے لیے اذان دیتا ہے سوم وہ غلام جس نے
اچھا معاملہ رکھا اپنے اور اپنے رب تعالی کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقا دن کے درمیان مین ۔ رواہ فی المعجم الکبیر ایضا اور

اسمین قرآن والے کے لیے امامت کا ذکر نہین بلکہ صرف خاص رضاے الٰہی ہی اور فتح القدیر مین کہا کہ اذان واقامت کے وقت
تنحنح یعنی کھنکھار بطور گلا صاف کرنے کے کرنا مکروہ بدعت ہی ولیکن بحرالرائق مین ہی کہ موذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روا ہی
اور یہ درحقیقت سراج کا قول ہی ۔م۔ فی الہندیہ ۔ اور موذن لوگون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اُسکی رعایت سے
اقامت کہے اور محلہ کے رئیس وبڑے آدمی کا انتظار نہ کرے ۔ المعراج وکذا فی الفتح ۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کہے پھر اگر قد قامت
الصلوٰۃ کے وقت نماز کی جگہ چلا تو جائز ہی جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جائز ہی اور درمیان اذان مین کلام کرے تو دوبارہ دے
اور کئی جگہ لکھا ہی کہ جب موذن پر سلام کیا یا چھینکا وحمد کی یا نماز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو مشائخ
نے قول ابو یوسف رح کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ و نہ بعد فراغ نہ دل مین ۔ فتا ۔ موذن بعد فراغ کے بھی جواب
نہ دے یہی اصح ہی ۔ الزاہدی ۔ پیخانہ پھرنے والے پر سلام حرام ہی تو بالاجماع اُسپر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب
نہین وفی فتاوی قاضیخان ۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو مشائخ نے کہا کہ جواب واجب نہین ۔ انتہی ۔ اسی طرح فقیر کا جواب
بھی واجب نہین ہی ۔ مسئلہ ۔ جو اذان سُنے وہ جواب دے پس جو موذن کہتا ہی وہی کہے سواے حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح
کے کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ کہے ۔ الفتح ۔ یعنی مجھے کچھ طاقت وقدرت نہین مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی بحول وقوت الٰہی مین نماز
وفلاح مین حاضر ہونگا اور یہ حضرت عمر رض کی حدیث صحیح مسلم مین مذکور ہی اور غرائب مین کہا کہ یہی صحیح ہی ۔م۔ اور الصلوٰۃ خیر من النوم
کے جواب مین کہے صدقت وبررت یعنی تونے سچ کیا اور نیکوکاری کی نصیحت کی ۔ محیط السرخسی ۔ اور حدیث مین ہی کہ اذا سمعتم المؤذن
فقولوا مثل ما یقول یعنی جب تم موذن سے اذان سنو تو مثل اُسکے قول کے تم بھی کہو ۔ لہٰذا فقہا نے کہا کہ اذان کا جواب دینا
چاہیے پھر اختلاف ہی کہ جواب زبان سے واجب ہی یا مستحب ہی تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہی اور کوئی
قرینہ نہین جو وجوب سے پھیرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ وتحفہ ہی ۔ مین کہتا ہون کہ یہی ظاہر نہایہ ومحیط سرخسی ہی اور غرائب مین کہا
کہ یہی صحیح ہی پھر مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہی کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موذن کو جب اُسنے اللہ اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الفطرۃ
یعنی یہ اقرار بر فطرت ہی پھر اُسنے کہا کہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا الحدیث علامہ عینی رح
نے کہا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہین کہ آپ نے موذن سے سُنا اور جواب دوسرا دیا
تو معلوم ہو گیا کہ موذن کا جواب دینا بطور استحباب ہی تاکہ فضیلت حاصل کرے اور قاضی خان کے فتاوی مین ہی کہ جس نے
اذان سُنی اُسکو مستحب ہی کہ جیسے موذن کہتا ہی اُسکے مثل کہے مگر وقت قول حی علی الصلوٰۃ والفلاح کے ۔ اور بخاری رح نے
معاویہ رض سے روایت کی کہ جب موذن نے حی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ ۔ع۔ اور شمس الائمہ حلوانی رح نے
کہا کہ موذن کی اجابت بقدم ہی نہ بزبان حتی کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہین ہوگا اور
اگر وہ مسجد مین موجود ہو تو اُسپر زبان سے جواب واجب نہین ہی اور ایک جماعت مشائخ نے اسی کی تصریح کی ہی اور کہا کہ
جواب زبانی مستحب ہی اگر کہیگا تو ثواب پاویگا ورنہ گناہ نہین ۔ مف ۔ ثواب جو کہ حدیث مین مذکور ہی یہ کہ جس نے صدق دل سے
کہا وہ جنت مین داخل ہوا ۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ ۔ اور یہی صحیح ہی اور اسی کو تنویر مین اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر مین قرآن پڑھتا ہو
تو بند کر دے اور اگر مسجد مین ہو تو نہین ۔ اور مین کہتا ہون کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب
و جواب سلام واجب ہی ولیکن ایسے شغل کی حالت مین سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے ۔ اور علامہ عینی رح نے کہا کہ موذن
کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ ۔ وزجہ ہو کیونکہ وہ ذکر ہی مگر اس سے
مصلی وجو پیخانہ پر بیٹھا ہو اور جو جماع مین مشغول ہو مستثنی ہین اور ہندیہ مین ہی کہ نہین چاہیے کہ سننے والا اذان واقامت
کے درمیان باتین کرے اور نہ چاہیے کہ قراۃ قرآن یا کسی دوسرے کام مین مشغول ہو سواے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

پڑھتا ہو تو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے میں اور قبول کرنے میں مشغول ہو۔ البدائع۔ اور اقامت کے وقت مضائقہ نہیں کہ دعا میں مشغول ہو۔ الخلاصہ۔ اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ف۔ چنانچہ ابوامامہ رضہ کی حدیث ابوداؤد میں مرفوع ہے کہ بلال رضہ کی اقامت میں بانند حدیث عمر رضہ کے اذان میں جواب دیا اور قد قامت الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامہا اللہ وادامہا مادامت السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان و زمین دائم ہیں۔ کما فی التیسیر واختارہ فی الغرائب اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نادرست ہے۔ ت۔ اور اسی پر شمنی رح نے جزم کیا ہے۔ د۔ یہ کچھ نہیں ہے بلکہ فضیلت جواب حاصل کرنے کے واسطے اجب جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چلکر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاتارخانیہ۔ پھر جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے روبرو جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ شروع کیا تو دعا پڑھنا وغیرہ سب مکروہ ہے صرف خطبہ سننے میں مشغول ہو۔ م۔ تفاریق میں ہے کہ جب ایک مسجد میں یکے بعد دیگرے کئی مؤذن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سنتے تو ظہیرالدین نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا بفعل یعنی چلکر حاضر ہونا لازم ہے۔ ت د۔ اور احراز ثواب زبانی جواب کے لیے عینی رح نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود سب اگانہ پادیگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے وقت مسجد میں آیا تو کھڑے ہوکر اسکو انتظار کرنا مکروہ ہے لیکن بیٹھ جاوے پھر جب اقامت میں حی علی الفلاح پر پہونچے تب وہ کھڑا ہو۔ المضمرات۔ امام و قوم مسجد میں ہیں تو ہمارے علماے ثلثہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب مؤذن اقامت میں حی علی الفلاح پر پہونچے تو امام و قوم کھڑے ہوں یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صفوں کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی ہوجاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوائی و سرخسی و خواہرزادہ نے میل کیا اور اگر وہ صفوں کے روبرو سے آیا تو جیسے امام کو دیکھیں سب کھڑے ہوجاویں اور اگر مؤذن ہی امام ہو تو جب مسجد میں اقامت کہے تو جب تک فارغ نہو کھڑے نہوں اور جب باہر اقامت کہے تو باتفاق مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہوں۔ امام قد قامت آوے کچھ پہلے تکبیر کہے یعنی جب مؤذن دوسرا ہو۔ حلوائی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے نماز پڑھ لی تو پھر اسمیں تکرار اذان و جماعت مکروہ ہے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر مؤذن و امام و باقی جماعت آئے تو مستحب جماعت انہیں کی ہے اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المضمرات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوا غیروں نے اسمیں جماعت پڑھی تو مضائقہ نہیں کہ اہل مسجد اسمیں جماعت کریں۔ محیط السرخسی۔ اہل مسجد میں سے ایک جماعت نے اسمیں ایسے آہستہ اذان دی کہ انکے سوا کسی نے نہیں سنی پھر انکے سوا دوسری جماعت آئی جنکو نہیں معلوم ہو کہ فریق اول نے کیا پھر انھوں نے بلند آواز سے اذان دی پھر فریق اول کا فعل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ جسطرح چاہیں جماعت سے نماز پڑھیں اور اول جماعت کا کچھ اعتبار نہیں ہے قاضیخان۔ ایک مسجد کا کوئی مؤذن و امام مقرری نہیں ہے بلکہ جوق جوق لوگ آکر اسمیں جماعت پڑھتے جاتے ہیں تو افضل ہے کہ ہر فریق اپنی اذان و اقامت علیحدہ کرے۔ قاضیخان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر انکو نماز کا فاسد ہونا معلوم ہوا تو بدون اعادہ اذان و اقامت کے جماعت سے نماز کو قضا کریں۔ اور اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے ساتھ قضا کرینگے۔ الزاہدی۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں اور عموم کلام مشائخ سے اسی مسجد میں جواز نکلتا ہے اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ قال المص۔ ویؤذن للفائتۃ ویقیم۔ اور اذان دے اس نماز کے لیے جو فوت ہوگئی ہے اور اقامت بھی کہے۔ ف۔ خواہ اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ المحیط۔ لانہ علیہ السلام قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس باذان واقامۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کے دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا۔ ف۔ واضح ہو کہ تعریس آخر شب میں کسی مقام پر اتر کر استراحت کرنا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رضہ کے ایسا واقعہ ہوا

کہ بعض اصحاب رضہ نے عرض کیا کہ آپ ہمکو تعریس دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہی کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رضہ نے عرض کیا کہ مین جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رضہ کو شیطان نے آکر بچون کی طرح تھپکایا کہ انھون نے کجاوہ سے اپنی پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات مین جب آفتاب کا کونا مثل ابرو کے نکلا پھر بعض روایات مین اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض مین ہی کہ اول حضرت عمر رضہ جاگے اور بلند آواز سے تکبیر کہنی شروع کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہی کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی مین اور بعض مین خیبر سے اور بعض مین تبوک سے واپسی مین ہوا اسی جہت سے بعضے علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ تجویز کیا اور اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک مرتبہ ہی اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ واپسی خیبر مین ہوا ہی۔ بالجملہ آپ نے بلال رضہ کو کچھ ملامت نہ کی اور بلال رضہ کے جاگنے سے پہلے بلال رضہ کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رضہ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ ویسا ہی بلال رضہ نے عذر بیان کیا پھر صحابہ رضہ کو تسکین دی کہ خواب مین تفریط نہین بلکہ وہ بیداری مین ہی اور اس مقام سے جہان انکو شیطان کا فریب پہونچا تھا کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھکر لشکر اترا اور بلال رضہ کو اذان کا حکم دیا اور لوگون نے سنتین پڑھین پھر اقامت کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رضہ سے مروی ہی چنانچہ حدیث ابوہریرہ رضہ بروایت ابو داؤد اور حدیث عمران بن حصین بروایت ابو داؤد و ابن خزیمہ و ابن حبان والحاکم اور حدیث ابن مسعود رضہ بروایت ابو داؤد و ابن حبان اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ ہین اور ہر ایک کی حدیث مین اذان و اقامت کا حکم ہی اور یہ سب اسانید صحیح ہین۔ م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی اکتفائہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہی اس بارہ مین کہ شافعی رح نے صرف اقامت پر اکتفا کی۔ ف۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ بروایت مسلم کہ اسمین صرف اقامت ہی اور جواب یہ کہ اذان کا راوی نے ذکر نہ کیا حالانکہ دوسری صحیح روایتون مین مذکور ہی تو زیادت پر عمل اولی ہی لیکن اگر واقعہ متعدد ہون جیسا کہ بعضے علماء کا قول ہی تو محتمل ہی کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت مین ہم کہتے ہین کہ اذان ہونے پر تیقن نہین پس غایت یہ کہ صرف اقامت پر اکتفاء جائز ہی اور اسمین شک نہین کہ اذان مع اقامت بہرحال اولی ہی خصوصاً باصل شافعی رح کہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہین اور زیادات ایک دوسرے مین ملاتے ہین۔ م۔ فان فاتتہ صلوات اذن للاولی واقام۔ پھر اگر اسکی کئی نمازین یعنی ایک سے زیادہ فوت ہوئی ہون تو اذان دے و اقامت کہے اول نماز کے واسطے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث لیلۃ التعریس کے۔ وکان مخیرا فی الباقی ان شاء اذن واقام لیکون القضاء علی حسب الاداء وان شاء اقتصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان للاستحضار وہم حضور۔ اور وہ باقی نماز ونکے حق مین مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے و اقامت کہے تاکہ قضاء موافق ادا ہو اور چاہے فقط اقامت کہے کیونکہ اذان تو حاضری کی خواہش سے ہوتی ہی اور یہان تو لوگ سب حاضر ہی ہین۔ قال وعن محمد انہ یقام لما بعدہا قالوا یجوز ان یکون ہذا قولہم جمیعا۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اور امام محمد رح سے مروی ہی کہ اول کے بعد والی نمازون کے لیے اقامت کہی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اقتصار ہوگا نہ اختیار۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہی کہ یہ قول امام محمد و ابو یوسف و ابو حنیفہ رح سب کا ہو۔ ف۔ چنانچہ ابوبکر الرازی رح سے یہ روایت مصرح ہی۔ کما فی العینی۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ابو یوسف رح سے الامرین بالاسناد روز جنگ خندق کی چار نمازین قضاء ہونے مین مروی ہی کہ ہر نماز کو اذان و اقامت سے ادا کیا۔ مف۔ نسائی رح نے ابو سعید رضہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اسمین ہی کہ پھر بلال رضہ کو حکم دیا پس آپنے نماز ظہر کی اقامت کہی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت مین پڑھا کرتے تھے۔ پھر اقامت کہی عصر کی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت مین پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ عینی رح نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت مین ہر نماز کو اذان و اقامت سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان و اقامت سے پڑھا۔ مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہی اسواسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی کہ

اقامت کہی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمول ہی یعنی ظہر وعصر کو اخفا رسے چار چار رکعات ومغرب جہر سے تین رکعات ہو انکہ مثلاً مسجد نبوی مین مع سنن ونوافل کے بعینہ کیفیت تو قطعاً مراد نہیں ہی بس صحیح جواب یہ ہی کہ ترمذی رح نے ابن مسعود رض سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازین قضا ہوئین حتی کہ رات مین سے وقت جسقدر اللہ تعالی نے چاہا گذر گیا پھر بلال رض کو حکم فرمایا آنھون نے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث مین اول کے واسطے اذان ہی اور باقیون مین صرف اقامت ہی لیکن مختصر روایات مین یون آیا کہ قضا نماز دن کو حضرت صلعم نے باذان واقامت ادا کیا اور بعض روایات مین اول کے واسطے اذان واقامت وباقیون کے واسطے صرف اقامت مروی ہی پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول مین اذان ہی اور باقیون مین اختیار ہی۔ مع۔ مگر حق یہ ہی کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہین آتی ہی بلکہ یا تو احتیاط کرکے جسمین باقیون کی اقامت مذکور ہی اُسکو مع اذان پر محمول کرے اور یا آسانی کے واسطے جسمین اذان واقامت مذکور ہی اُسکی تفسیر دوسری حدیث سے قرار دو کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیون کے واسطے صرف اقامت پر اقتصار کیا یہی وجہ ہی کہ شیخ ابوبکر الرازی الجصاص رح نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہی اور امام ملتقت رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب شافعیہ ہی ولیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہی جو مذکور ہوا حق کہ ہند یہ مین ہی کہ ہر نماز کے لیے اذان واقامت بہتر ہی تاکہ بطریق ادا ہو۔ المبسوط للسرخسی۔ پھر باقیون مین صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہی کہ ایک ہی مجلس مین سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ اوقات مین ہر ایک کو قضا کرے تو اذان واقامت دونون شرط ہین۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہی کہ ہر فرض خواہ ادا ہو یا قضا ہو تم سبکے واسطے اذان واقامت ہی خواہ تنہا ادا کرے یا جماعت سے سوا سے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے کہ وہ اذان واقامت سے مکروہ ہی۔ التبیین۔ کیونکہ اسکی جماعت مکروہ ہی اور مزدلفہ وعرفہ کی دونون جمع نمازین بھی مستثنی ہین کیونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہین ہی۔ کما فی قاضیخان وغیرہ رم۔ اگر کسی نے تنہا گھر مین نماز پڑھی پس اُسنے مسجد کی اذان واقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہی اور اگر اقامت کہی تو بہتر ہی یہ کتاب الاصل مین مذکور ہی اور ابن مسعود رض سے روایت ہی کہ علقمہ واسود کے ساتھ بدون اذان واقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ ہمکو محلہ کی اذان واقامت کافی ہی مع۔ **وینبغی ان یؤذن ویقیم علی طہر فان اذن علی غیر وضوء جاز**۔ اور لائق ہی کہ اذان دے اور اقامت کہے ایسی حالت پر کہ طہارت سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو روا ہی۔ **لانہ ذکر ولیس بصلوٰۃ فکان الوضوء فیہ استحبابا کما فی القراۃ**۔ کیونکہ اذان تو ذکر ہی اور کچھ نماز نہین ہی تو وضوء ہونا اسمین مستحب ہوا جیسے قرآن پڑھنے مین ہی۔ ف۔ یہی شافعی واحمد وعامہ اہل علم کا قول ہی اور بعض شافعیہ واوزاعی کے نزدیک طہارت شرط ہی۔ ترمذی رح نے ابو ہریرہ رض کا قول روایت کیا کہ لا یوذن الا متوضی یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق اور سنت ان لا یوذن الا وہو طاہر یعنی حق ہی یا کہا کہ سنت ہی کہ حالت طہارت ہی مین اذان دے۔ اور یہ بھی مقتضی استحباب ہی مع۔ اگر اذان یا اقامت مین اُسکو بے اختیار حدث ہو گیا پھر وہ وضوء کرنے گیا تو دوسرا اُسکے سر سے کہدے یا خود واپس ہو کر نئے سر سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ ہی کہ حدث ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کر کے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ **ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء** اور مکروہ ہی کہ اقامت کہے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی ابتدا شروع کرنا بے طہارت مکروہ ہی اور اگر درمیان مین حدث ہو گیا تو بقول مشائخ اولی یہ کہ تمام کردے۔ کما سبق من المحیط۔ **لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوٰۃ**۔ وجہ کراہت یہ کہ اسمین موذن کی اقامت ونماز مین فصل لازم آتا ہی۔ **ویروی انہ لا تکرہ الاقامۃ ایضا لانہ احد الاذانین**

اور کرخی رح نے ج - روایت کی کہ اقامت بھی بے وضو مکروہ نہیں کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان ہے - ف
لیکن فصل لازم ہوگا لہذا اس روایت کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو جاوے
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ - ویروی انہ یکرہ الاذان ایضا لانہ یصیر داعیا الی
ما لا یجیب بنفسہ - اور کرخی رح نے ع یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو مکروہ ہے کیونکہ وہ پکارنے والا ایسی چیز کیطرف
ہوا کہ خود اسکی طرف اجابت نہیں کرتا - ف - ولیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کرکے
حاضر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ - نہایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے - ویکرہ ان یوذن وھو جنب - اور
جنب کی اذان مکروہ ہے - روایۃ واحدۃ - روایت واحدہ ہے - ف یعنی جن وجوہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں
لہذا کافی میں کہا کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں م - ووجہ الفرق علی احدی الروایتین - اور
وجہ فرق درمیان جنب کے اور درمیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے - ہو ان للاذان
شبہا بالصلوۃ فیشترط الطہارۃ عن اغلظ الحدثین دون اخفہما عملا بالشبہین - یہ ہے کہ اذان کی ایک مشابہت
نماز سے ہے یعنی اور ایک مشابہت نہیں بھی ہے پس ہمنے دو طرح کی حدث میں سے جو زیادہ غلیظ حدث تھا اس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حدث تھا یعنی وضو اس سے طہارت شرط نہ کی تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جاوے - ف
پس ہمنے کہا کہ اذان ایک طرح مشابہ نماز کے ہے تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے مکروہ ہے اگرچہ مقصود اذان کا حاصل
ہو جاوے - اور کافی میں کہا کہ اشبہ یہ کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے - اور ہمنے کہا کہ ایک طرح اذان مشابہ نماز نہیں
بلکہ ذکر ہے تو اسمیں نجاست حدث یعنی بے وضو ہونا روا ہے - کافی میں کہا کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں اور جوہرہ میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے - اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر
اعادہ نہ کیجاوے - ذخیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ اور اعادہ نہیں - اور درمختار میں زعم کیا کہ جاہل متقی سے عالم
فاسق کی امامت و اذان اولی ہے - اقول امامت میں تو تصحیح قراءۃ کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجوح ہے چنانچہ فتح القدیر
سے گذرا کہ احق اللقولین یہ وہ جاہل سے بدتر ہے م - اور تبیین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان مکروہ اور اعادہ مستحب ہے - وفی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لا یعید والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزاہ - اور جامع صغیر
میں ہے کہ جب بے وضوء کی حالت میں اذان دی اور اقامت کہی تو اعادہ نہ کرے اور جنب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو نماز کفایت ہے - اما الاول فلخفۃ الحدث - یعنی بے وضو اذان اقامت کا جواز
بوجہ حدث کے خفیف ہونے کے ہے ع - واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان - اور دوم یعنی اذان
واقامت بحالت جنابت تو اسکے اعادہ میں دو روایتیں ہیں - یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع - والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ - اور اشبہ بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیجاوے نہ اذان -
ف - اقول اور کافی میں اسی کی تبعیت کی اور اسی کو تنویر نے مذہب کر لیا ہے - لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ
کیونکہ اذان کا مکرر کرنا مشروع ہے نہ اقامت کا - ف - چنانچہ حضرت عثمان رض نے جمعہ کی ایک اذان مقام زوراء پر جو اعلان
حضرت عثمان کا تھا بڑھائی - کما فی البخاری تاج الشریعۃ ع - وقولہ ان لم یعد اجزاہ یعنی الصلوۃ لانہا جائزۃ بدون
الاذان والاقامۃ - اور یہ جو امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر اسنے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مراد یہ کہ نماز بدون
اسکے کافی ہے کیونکہ نماز تو بدون اذان واقامت کے جائز ہے - ف - پس بدون اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن اذان
کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہوگا جیسے بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھنا اگرچہ نماز روا ہے لیکن قاضیخان میں ہے کہ ادا فریضہ مستحب

جماعت بدون اذان واقامت کے مکروہ ہے۔ اور مبین میں ہے کہ شہر کے اندر جو شخص بدون اذان واقامت کے حالانکہ مسجد محلہ میں اذان واقامت ہوگئی ہے تو مکروہ نہیں ہے خواہ تنہا پڑھے یا جماعت ہو۔ اور تمرتاشی میں ہے کہ افضل باذان واقامت ہے۔ م۔ اور اگر اس محلہ میں اذان واقامت نہوئی ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہے اور خالی اذان کا ترک مکروہ نہیں ہے المحیط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے۔ التمرتاشی۔ **قال وکذلک المرأۃ تؤذن۔** امام مصنف رح نے کہا کہ اور اسی طرح حکم ہے عورت کی اذان کا۔ **معناہ یستحب ان یعاد لیقع علی وجہ السنۃ۔** اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ ف۔ کیونکہ مسنون مرد مؤذن ہے۔ م۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ اور اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہے تو اسمین کراہیت شدیدہ ہے پس شاید کہ جواز بنظر حصول مقصود ہو لیکن تامل یہ کہ مقصود بذریعہ حرام حاصل ہوا تو اولی قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اعادہ ہے خصوص جبکہ تکرار اذان مشروع ہے۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل وعورت وجنب ومست نشہ ومجنون ومعتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کیجاوے کیونکہ انکی اذان پر اعتماد نہیں تو التفات نہوگا مگر یہ دلیل جنب میں جاری نہیں غایت آنکہ وہ فاسق ہوگا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ بلا اعادہ ہے اور خلاصہ میں ہے کہ پانچ باتیں جب اذان واقامت میں پائی جاویں تو اسکو نئے سر سے کہنا واجب ہے اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے یا بھول کر بند ہوا اور کوئی لقمہ دینے والا نہیں یا گونگا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضیخان میں ہیں پس تامل ہے کہ واجب کے کیا معنی ہیں اگر بمعنی لائق ہے تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہے تو شاید بعد شروع کے اسپر تمام کرنا واجب ہو۔ م ف۔ میں کہتا ہوں کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اسکو نئے سر سے تمام کردے پس اگر بوجہ شروع کے مانند نفل کے اسپر وجوب ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہاں دوسری وجہ ہو سکتی ہے جو ذکر کی کہ لوگ تھوڑی سی اذان سنکر شبہہ میں پڑ گئے تو انکا شبہہ دور کرنا لازم ہے کہ ٹھیک اذان از سر نو پوری کردے ولیکن اسمین یہ شبہہ ہے کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو پوری کرے حالانکہ لوگوں کا شبہہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق واللہ اعلم یہ ہے کہ وجوب بمعنی لائق ہے پھر میں نے دیکھا کہ درمختار میں سراج سے نقل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ نکی جائیگی۔ اور درمختار میں کہا کہ مصنف تنویر نے جزم کیا کہ مجنون ومعتوہ وطفل لایعقل کی اذان صحیح نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اوجہ ہے خیر از ینکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ وعلی ہذا شیخ محقق ابن الہمام کا قول اولی ہے کہ اگر لوگوں کو حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ اذان بدرجہ سنت واقع ہو۔ م۔ **ولا یؤذن لصلوۃ قبل دخول وقتہا ویعاد فی الوقت۔** اور نہیں اذان دیجاوے کسی نماز کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کیجاوے وقت کے اندر۔ ف۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہدی ہو۔ م۔ اسی پر فتوی ہے۔ التاتارخانیہ عن الحجۃ۔ اور اقامت تو بالاجماع قبل وقت کے نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہے۔ اور امام ابوحنیفہ وامام محمد رح کے نزدیک قبل از وقت نہیں جائز ہے۔ **لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجہیل۔** کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہے کہ وقت ادائے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نادانی میں ڈالنا ہوا۔ **وقال ابو یوسف وہو قول الشافعی رح یجوز للفجر فی النصف الاخیر من اللیل۔** اور ابو یوسف رح نے کہا اور یہی قول شافعی رح کا ہے کہ فجر کے واسطے اخیر آدھی رات میں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک واحمد کا ہے۔ **لتوارث اہل الحرمین۔** کیونکہ اہل مکہ واہل مدینہ کے نزدیک یہ میراث چلی آتی ہے۔ ف۔ کہ فجر کے واسطے اخیر رات سے اذان دیدیتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث ابن عمر مرفوع کے کہ بلال رات سے اذان دیتا ہے تو تم لوگ کھاؤ پیو یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان دے۔ شیخ تقی الدین شافعی رح نے کتاب الامام میں

کہا کہ صحیح یہ کہ حدیث مرسل ہو و علی ہذا امام شافعی رح کے نزدیک مرسل حجت نہیں مگر ہمارے نزدیک حجت ہو لیکن صحیحین میں
اسی کے مثل حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع ثابت ہو اور اسمیں یہ بھی مذکور ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بلال
و ابن ام مکتوم تھے - اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن قیس یا عبد اللہ بن قیس تھا اور آنکھوں سے اندھے تھے
انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلعم نے جہاد کو جانے میں مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضہ کی خلافت میں قادسیہ کی لڑائی میں شہید
ہوے - کما فی العینی - والحجۃ علی الکل قولہ علیہ السلام لبلال لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا ومد یدیہ عرضا
اور حجت ان سب علما پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو بلال رضہ کو کہ تو مت اذان دے یہانتک کہ تجھپر فجر یوں ظاہر ہو
اور دونوں ہاتھ چوڑان میں پھیلائے - ف - اس حدیث کو ابو داؤد رح نے روایت کرکے سکوت کیا لیکن بیہقی رح نے کہا
کہ شداد رح نے بلال رضہ کو نہیں پایا تو اسناد منقطع ہو اور ابن القطان رح نے کہا کہ شداد بھی مجہول ہو - عینی رح نے کہا کہ
ابو داؤد رح نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رضہ روایت کی کہ بلال رضہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی
تو حضرت نے اسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ پکار دے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہوجاؤ کہ یہ بندہ الٰہی سو گیا تھا - اقول
یہ اسناد صحیح ہو اگر کہا جاوے کہ اوپر حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہو پھر یہ حدیث سب پر
حجت کیونکر ہوگئی - مترجم کہتا ہو کہ ہاں حجت ہوگئی اور تحقیق مقام یہ ہو کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال
و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا میں تہجد کرتے اور بعضے اخیر میں اور بلال رضہ نے اور ابن ام مکتوم نے باری
باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی اُن دونوں میں معمولی شناخت تھی پس جہاں بلال رضہ نے اذان دی رات
میں تو اول رات والے ختم کرکے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت میں تھے وہ اٹھکر نماز تہجد پر قیام کرتے
تھے اور دلیل اسپر وہی حدیث صحیحین ہو کہ بلال رضہ کی اذان سے تم دھوکے میں نہ آیو کہ وہ رات سے اذان دیتا ہو
تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کرا دے اور تمہارے نائم کو جگا دے - یعنی جو نماز میں قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کرلے
اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہوکر تہجد پڑھے اور دوسری حدیث میں ہو کہ تمہاری سحری سے اذان بلال تم کو مانع نہو یعنی برابر سحری
کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رات سے اذان دیتا ہو یعنی دونوں گروہ عبادت تہجد والوں کے واسطے یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان
دے تب سحری سے باز رہو - پھر واضح ہو کہ یہ صریح واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان میں رات والی اذان کی باری بلال رضہ
کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان میں واقع ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی
صحیح میں حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات میں اذان دیتا ہو پس تم
کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلال اذان دے اور بلال نہیں اذان دیا کرتا یہانتک کہ فجر کو دیکھ لیتا تھا - ورواہ ابن حبان
فی صحیحہ - پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہو کہ اسمیں رات کی باری ابن ام مکتوم کی تھی - اور انیسہ بنت حبیب رضہ سے
مرفوع روایت ہو کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو - رواہ
ابن خزیمہ و ابن حبان واحمد - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بدیں معنی تھے نہ آنکہ بلال رضہ کبھی اذان کا کام
چھوڑ دیتے تھے - اب رہا نماز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہو جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رح نے
ابن عمر رضہ سے روایت کی حالانکہ بلال کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضہ سے مروی ہو مگر بات وہ ہو
جو ہمنے بیان کی کہ رات سے اذان اُنھوں نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی - اور
بیہقی رح کی حدیث مرفوع کہ اے بلال مت اذان دے یہانتک کہ فجر طلوع ہوجاوے - تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی
اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں - م - و حدیث شیبان رضہ کہ جسکے آخر میں بلال رضہ کے حق میں ہو کہ ہمارے اس موذن

کی نظر مین خز ابل ہی کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہی آخر تک اور اسمین مذکور ہی کہ بلال رضہ نہیں اذان دیا کرتا حتی کہ کھل صبح ہوجاوے
رواہ الطبرانی رح باسناد صحیح - وحدیث ام المومنین حفصہ رضہ کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
ہوکر دو رکعت فجر پڑھتے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موذن نہ اذان دیتا حتی کہ صبح ہوجاوے
رواہ الطحاوی - وحدیث ام المومنین عائشہ رضہ کہ موذن اذان نہیں دیتا یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے - رواہ ابو الشیخ باسناد
صحیح عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحق - ش ف فتح الباری - اور ابن عبد البر رح نے ابراہیم تابعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضہ
کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن رات مین اذان دیدیتا تو اُس سے فرماتے کہ اللہ تعالی سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
کر - اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات اُنہین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر پر اسواسطے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا - ت - اب واضح ہوا کہ ابو یوسف وشافعی رح کی دلیل یعنی حدیث بلال رضہ رات سے
اذان دینے کی حدیث صحیح ہی مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں جو اُنکی مراد ہی اور جو حدیث مصنف رح نے ذکر کی اُس سے وہ بات
ثابت جو ہماری مراد ہی پس وہ سب پر حجت ہی - واللہ تعالی اعلم - م - واضح ہو کہ اقامت ونماز مین فاصلہ نہیں ہی جیساکہ گذرا - وفی الہندیہ
اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُسکے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہی - القنیہ - والمسافر یوذن
ویقیم - اور مسافر اذان دے واقامت کہے - ف - یعنی اُسکو اذان واقامت دونون کہنا چاہیے - لقولہ علیہ السلام لابنی
ابی ملیکہ اذا سافرتما فاذنا واقیما - یعنی جب تم دونون سفر کرو تو دونون اذان دو اور دونون اقامت کہو - ف - اور یہ بات کہ
ابو ملیکہ کے دونون بیٹون کو ایسا فرمایا تھا یہ غلط ہی - اور میرا گمان یہ ہی کہ مصنف رح نے اس کتاب کو شاگردون پر املا کیا
یعنی آپ بولتے گئے اور وے لکھتے گئے جیساکہ خطبہ کتاب مین تصریح ہی اور اسی جہت سے مصنف رح کا قول بلفظ قال رضی اللہ عنہ
جابجا مذکور ہی یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا - حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہی نہ آنکہ خود امام مصنف رح نے اپنے واسطے
ایسا کہا بلکہ اپنے واسطے تو قال العبد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہی - بالجملہ مترجم کا گمان یہی ہی کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
ابنے ابی ملیکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رح نے تو کتاب الصرف مین اس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہی اور حدیث یہ ہی کہ مالک
بن الحویرث رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مین اور میرا ساتھی پھر جب ہم نے آپ کی
خدمت سے جانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونون اذان کہو اور دونون اقامت کہو اور
جو تم دونون مین سے بڑا ہو وہ امامت کرے - رواہ البخاری ومسلم اور ترمذی کی روایت مین تصریح ہی کہ ساتھی اُنکا چچازاد بھائی
تھا - اور بعضی حدیث مین یہ نہین ہین کہ دونون اذان کہین علحدہ علحدہ یا اقامت علحدہ علحدہ - بلکہ دونون کو خطاب کیا
اور مراد یہ کہ تم دونون اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو - اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونون کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
تو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تنہا ہو تو بھی اذان واقامت کہے اسی واسطے امامت مین صیغہ تثنیہ نہیں ہی - م - قلع - پس اگر
مسافر نے اذان دی واقامت کہی تو اچھا کیا اور اسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہی - المبسوط - یعنی
مکروہ نہین ہی - المحیط - اور اگر اذان کہی واقامت چھوڑ دی تو کافی مگر مکروہ ہی - شرح الطحاوی - فان ترکہما جمیعا یکرہ - اور اگر
دونون کو ترک کیا تو مکروہ ہی - ولو اکتفی بالاقامۃ جاز - اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہی - لان الاذان
لاستحضار الغائبین والرفقۃ حاضرون والاقامۃ لاعلام الافتتاح وہم الیہ محتاجون - کیونکہ اذان تو غائبون کے
حاضر لانے کے واسطے ہوتی ہی اور سفر کے ساتھی تو سب حاضر ہین اور اقامت اسواسطے ہوتی ہی کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
ہوجاوے اور ساتھی بھی اس آگاہی کے حاجتمند ہین - ف - لہذا ترک اذان جائز ہی اور ترک اقامت مکروہ ہی - واضح
ہو کہ ترک اذان کا جواز بھی بنظر انسانی ساتھیون کے ہی ورنہ بنظر فضیلت وبنظر غیر انسان کے البتہ بہتر نہیں ہی بدلیل آنکہ

جہانتک آواز موذن پہونچتی ہی ہر چیز اُسکے واسطے شاہد ہوتی ہی اور اسی جہت سے ابو سعید رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عبدالرحمن کو جنگل مین اذان باآواز بلند کہنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابو داؤد و نسائی مین ہی کہ تیرا رب عزوجل کو پسند آتا ہی وہ بکریون کا چرواہا جو پہاڑی کی چوٹی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہی پس اللہ عزوجل فرماتا ہی کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا و نماز قائم کرتا ہی وہ مجھسے ڈرتا ہی مین نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنت مین داخل کیا۔ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ جب آدمی کسی میدان مین تنہا ہو پس نماز کا وقت آیا تو وہ وضو کرے اور اگر پانی نہ پاوے تو تیمم کرے پھر اگر اسنے اقامت کہی تو اُسکے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہین اور اگر اسنے اذان دی و اقامت کہی تو اُسکے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات لشکرون سے اسقدر نماز پڑھتے ہین کہ جنکے دونون کنارون کو وہ نہین دیکھ سکتا۔ رواہ عبدالرزاق فی مصنفہ۔ ایسی احادیث سے معلوم ہو گیا کہ اذان کا مقصود صرف اسی مین منحصر نہین کہ آدمی لوگون کو حاضری کا اعلام ہو بلکہ یہ بھی ہی کہ اُس سے اللہ تعالیٰ کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین مین بلند ہو اور جنگلون وغیرہ مین اُسکے بندون مین سے جن و انسان وغیرہ کو یاد دلائی جاوے جنکو موذن اپنی نظر سے نہین دیکھتا ہی۔ کما فی الفتح۔ رہا جواز ترک کے واسطے تو نافع نے ابن عمر رض کا اثر روایت کیا کہ سفر مین ابن عمر رض صرف اقامت پر اکتفا کرتے سوائے فجر کی نماز کے کہ اسمین اذان و اقامت دونون کہتے تھے اور یون کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کے لیے ہی جسکی طرف لوگ مجتمع ہو جاوین۔ رواہ مالک۔ فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان واقامۃ۔ پھر اگر اسنے اپنے گھر مین شہر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان و اقامت سے پڑھے۔ لیکون الاداء علی ہیئۃ الجماعۃ۔ تاکہ ادائے نماز بصورت جماعت ہو۔ ف۔ اور یہ افضل ہی۔ کما فی التمرتاشی۔ خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہین ہی۔ التبیین۔ وان ترکہما جاز بقول ابن مسعود اذان الحی یکفینا۔ اور اگر اُسنے اذان و اقامت دونون کو چھوڑا تو جائز ہی بدلیل قول ابن مسعود رض کہ ہمکو ہماری قوم کی اذان کافی ہی۔ ف۔ اور جس گانون مین مسجد ہی وہان گھر مین پڑھنا اسی حکم مین ہی اور اگر مسجد نہو تو مسافر کا حکم ہی۔ کما فی التمنی۔ اور اگر کھیت یا باغ مین ہو تو گانون و آبادی کی اذان کافی ہی بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہین۔ اور قریب وہ کہ وہانتک اذان کی آواز گانون سے پہونچے۔ مختار الفتاوی۔ اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو بہتر ہی۔ الخلاصۃ۔ امامت اذان سے افضل ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خلفائے راشدین نے امامت پر مواظبت فرمائی ہی اور ظہیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا کہ اقامت بہ نسبت اذان کے زیادہ مؤکد ہی۔ من الفتح۔ جس شخص نے مسجد بنائی اُسکو اذان و اقامت کی ولایت ہی چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اسی کو امامت کا حق ہی بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔ حضرت ابو امامہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہو کر نماز فریضہ کی طرف نکلا تو اُسکا ثواب مثل احرام باندھکر حج ادا کرنے والے کے ہی۔ الحدیث ابو داؤد۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ مرد کی نماز جماعت مین اُسکے گھر یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہی اور یہ اسطرح کہ جب اسنے وضو کیا پس اچھی طرح طہارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سوا نماز کے اُسکے نکلنے کا کوئی باعث نہین تو سوائے اسکے نہین کہ جو قدم اسنے اُٹھایا اُس سے اُسکا ایک درجہ بڑھایا گیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جبتک کسی کو ایذا نہ دے برابر اُسپر ملائکہ صلاۃ بھیجتے رہتے ہین جبتک اپنی جائے نماز پر ہی۔ اللہم صل علیہ اللہم ارحمہ اللہم تب علیہ یعنی الٰہی آپپر درود بھیج الٰہی اُسپر رحم کر الٰہی اُسکے حال پر رجوع فرما و توبہ قبول کر جبتک حدث نہو یعنی ریاح آہستہ یا آواز سے نہ نکلین اور برابر تم مین سے ہر ایک نماز ہی مین رہیگا جبتک کہ وہ نماز کے انتظار مین ہو۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعۃ الا النسائی

باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا

یہ باب نماز کی اُن شرطون کے بیان مین ہے جو نماز پر مقدم ہوتی ہین۔ ف۔ وہ ہمارے نزدیک سات ہین طہارت حدث سے
طہارت نجس سے۔ ستر عورت۔ استقبال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تحریمہ۔ کذا فی الزاہدی۔ اصطلاح مین شرط وہ ہے جس پر کسی چیز کا
پایا جانا موقوف ہو اور یہ اُس چیز مین داخل نہو۔ شروط نماز تین قسم ہین۔ اوّل شرط انعقاد مانند نیت و تحریمہ و وقت و خطبہ کا
خطبہ و جماعت۔ دوم شرط دوام جیسے طہارت و استقبال قبلہ و جمعہ کا وقت۔ سوم جسکا ہونا حالت بقار مین شرط ہے اور اسمین
یہ شرط نہیں ہے کہ نماز سے مقارنت یا دوام شرط نہین ہے اور وہ قرأت ہے کیونکہ وہ بذات خود رکن ہے اور تمام ارکان مین ہونا شرط ہے اگرچہ
تقدیر اہو لہذا اگر قاری امام نے اخیر کی دو رکعتون مین امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ اقول۔ اگرچہ حکماً ہو جیسے قرأت
امام کی وہی مقتدی کی قرأت ہے۔ م ع۔ یجب علی المصلی ان یقدم الطھارۃ۔ مصلی پر واجب ہے یعنی فرض ہے کہ مقدم کرلے
طہارت کو۔ من الاحداث۔ ہر قسم کی حدث سے۔ ف۔ خواہ حدث موجب وضور ہو یا موجب غسل ہو جیسے پائخانہ و
پیشاب و حیض و نفاس و جماع وغیرہ۔ کہ ایسے طہارت وضور یا غسل کرلے۔ والانجاس۔ اور نجاست سے۔ علی ما قدمناہ۔
یہ طہارت اُسی طریقہ پر جو ہمنے مقدم بیان کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی وضور و غسل یا تیمم اور نجاستون کا پاک کرنا۔ پس طہارت بدنی
اسکی تمام ظاہر کی نہ باطن حتی کہ آنکھ کے اندر سے جس سرمہ دھونا ضرور نہین ہے۔ حدث اصغر و اکبر سے خواہ بوضور یا غسل یا تیمم یا
جبکہ پانی نہو اور چہرہ پر زخم یا ہاتھ بیکار ہون تو ساقط و صرف نیت ہے۔ اور خبث گندگی غلیظہ سے جبکہ مقدار عفو سے زائد ہو یا بقدر
درم ہو جبکہ دھونا بدون ارتکاب قبیح کے ممکن ہو تنگا ننگے ہوکر لوگون کے سامنے استنجا کرنا منع ہے تو یہ نجاست ترک کرے۔ طہارت
جامہ کہ وضو سے اُسکا دھونا مقدم ہے اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر ہے حتی کہ مصلی کی جنبش سے جو ہل جاوے وہ بھی اُسکے
بدن پر شمار ہے اور طفل جو اپنے بل نہین تھمتا بمنزلہ اسکے لادے ہوئے لباس کے ہے اور بقول اصح اگر کتے کا منہ بندھا ہو کہ لعاب
وغیرہ نہ بہے تو مثل گندا انڈا ایسے ہوئے کے طہارت ہے ورنہ نہین۔ جیسے پیشاب کا قارورہ۔ اور طہارت جائے نماز یعنی مصلی کے
دونون قدم کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہو اور ظاہر مذہب مین دونون ہاتھون و گھٹنے کے رکھنے کی جگہ نجاست
کا اعتبار نہین لیکن فقیہ ابو اللیث کے نزدیک اعتبار ہے چنانچہ عیون مین اسی کی تصحیح کی اور متون مین بھی اطلاق اسکا مؤید اور
یہی ابو السعود کا مختار ہے اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو بلا خلاف اسکے نیچے طہارت شرط ہے۔ اور یہ مسائل مفصلاً گذر چکے۔ م۔ قال
اللہ تعالی وثیابک فطھر وقال اللہ تعالی وان کنتم جنبا فاطھروا۔ اللہ تعالی نے فرمایا وثیابک الخ یعنی اپنے کپڑون کو
پاک کر۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا وان کنتم الخ یعنی تم جنب ہو تو خوب پاک ہو جاؤ یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا تیمم سے کرلو۔ ف
یہ اشارہ ہے اصل نص کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہے اور تمام نص مین افادہ ہے کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک و پلید اعتقادات سے
اسطرح پاک کرے کہ توحید و عقاید جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم و جماعت سلف و خلف صالحین گذرے ہین
انپر یقین و جزم کرے پھر نماز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہے۔ اور دوم۔ ویستر عورتہ۔ اور چھپا وے اپنے اسقدر بدن کو
جسکا کھلنا قبیح بے شرمی ہے۔ ف۔ یہ ہمارے نزدیک و شافعی و احمد و عامہ فقہاء و اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ ع۔ لقولہ تعالی
خذوا زینتکم عند کل مسجد۔ ای ما یواری عورتکم عند کل صلوٰۃ۔ بدلیل قولہ تعالی خذوا زینتکم الخ یعنی لو اپنی زینت کو
نزدیک ہر سجدہ کے اور لو وہ چیز جو چھپا وے تمہاری عورت کو نزدیک ہر نماز کے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ عورت اسقدر
جسم کا نام ہے جسکا کھلنا بے شرمی ہے اور یہ عورت بمقابلہ مرد کے نہین بلکہ مردین بھی یہ جسم عورت ہے اور عورت مین بھی یہ عورت
ہے لیکن دونون مین فرق ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان آویگا۔ م۔ پس اِس آیت کے موافق مرد بقدر اپنے جسم عورت کے
اور عورت بقدر اپنے جسم عورت کے نماز کے وقت چھپا وے۔ وقال علیہ السلام لا صلوٰۃ لحائض الا بخمار ای لبالغۃ

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز نہین کسی حائضہ کی مگر اوڑھنے کے ساتھ - حائضہ سے مراد بالغہ جسکو حیض آدے - ف
جیسے لڑکا محتلم - بمعنی بالغ - تو بالغہ عورت کی نماز بدون اوڑھنی کے نہین ہو - یہ حدیث سنن ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی و صحیح
ابن حبان و ابن خزیمہ و مسند احمد و اسحق و طیالسی وغیرہ مین صحیح ہو - منفع - اور جسم عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہی جبکہ
قدرت حاصل ہو - محیط السرخسی - نماز مین اُسکا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہو اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک
فرض نہین الشاہان - اور یہی صحیح ہو - الزیلعی - اور درمختار مین نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول پر فرض ہو ولیکن اول
معتمد ہو اور اسی پر جزم ہو - م - حتی کہ دراز قرطہ مین بلا ازار نماز پڑھی اور اُسکے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک
نماز فاسد نہین اور یہی صحیح ہو اور اگر اندھیری کوٹھری مین پاک کپڑا رکھا چھوڑ کر ننگے نماز پڑھی تو بالاجماع جائز نہین ہو - السراج -
باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اُس سے ستر عورت کرکے نماز روا نہین - التبیین - اور گندہ کپڑا اسقدر چست و تنگ کہ عضو کی شکل
بناتا ہو نماز کی جواز مین مضر نہین ہو - د - اگرچہ خلاف سنت و مکروہ ہیات ہو - م - ستر کرنا چار طرف سے ہو نہ نیچے کی طرف سے - ط -
دراز قرطہ بلا ازار مین بوقت سجدہ کہ نیچے سے نظر کرکے آدمی دیکھ سکتا ہو تو یہ کچھ نہین ہو - المحیط - مرد و عورت کے جسم عورت مین
تفصیل ہو - عورة الرجل ماتحت السرة الی الرکبة - مرد کا جسم عورت اُسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہو - ف - پس ہمارے
تینون علماء کے نزدیک ناف عورت نہین اور گھٹنا عورت ہو - المحیط - مگر گھٹنا عورت خفیفہ پھر ران اس سے بڑھکر پھر
آلہ تناسل و مقعد سب سے بڑھکر عورت غلیظہ ہین - ہ ط - یہ بالغ کے حق مین ہو اور بچہ کا بیان آویگا - م - لقولہ علیہ السلام
عورة الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ ویروی ما بین سرتہ حتی تجاوز رکبتیہ - بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ناف
اور اُسکے دونون گھٹنے کے مابین ہو - اور روایت کیا جاتا ہو کہ مابین اسکی ناف کے حتی کہ دونون گھٹنون سے تجاوز کر جاوے -
و بہذا تبین ان السرة لیست من العورة خلافا لما یقولہ الشافعی والرکبة من العورة خلافا لہ ایضا - اور اس سے
ظاہر ہوگیا کہ یہ ناف داخل عورت نہین ہو برخلاف قول شافعی رح کے کہ عورت ہو - اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہو برخلاف قول شافعی
کہ نہین ہو - ف - اگر وہم ہو کہ الی رکبتیہ مین الی تو حد ہو جیسے ناف سے ابتدا ہو تو ناف داخل نہین پس گھٹنا بھی داخل
نہین ہو جواب یہ کہ دونون مین اس مقام پر بنظر احتیاط و بنظر دوسری روایت کے فرق ہو - و کلمة الی محملہا علی کلمة مع عملاً
بکلمة حتی) و عملاً لقولہ علیہ السلام الرکبة من العورة - اور کلمہ الی کو ہم محمول کرتے ہین مع - کہ معنی پر یعنی الی رکبتیہ بمعنی
مع رکبتیہ ہو یعنی مع دونون گھٹنون کے تاکہ عمل ہوجاوے کلمہ حتی پر جو دوسری روایت مین ہو اور عمل ہوجاوے اس حدیث پر
کہ الرکبة من العورة - گھٹنا داخل عورت ہو - ف - واضح ہو کہ یہ تمام بحث اسپر موقوف ہو کہ حدیث مذکورہ اول و دوم لائق
حجت ہون ولیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کرکے سکوت کیا اور اسمین اسحق بن واصل و اصرم بن حوشب کذاب و متروک
و متہم بالوضع ہین لہذا ذہبی رح نے کہا کہ مین اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہون ولیکن ابو ایوب رض سے مرفوع روایت ہو کہ
جو گھٹنون سے اوپر ہو وہ عورت ہو اور جو ناف سے نیچے ہو وہ عورت ہو - رواہ الدارقطنی - اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع
روایت ہو جسمین یہ ہو کہ جو تم مین سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اُسکے گھٹنے سے اوپر اور ناف
سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف سے گھٹنے تک عورت ہو - رواہ الدارقطنی - اور اسکی اسناد اچھی ہو اور اسکو ابو داؤد و احمد نے
مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہین آتا اور حق یہ ہو کہ عورت ہونا بھی لازم نہین آتا کیونکہ بنظر تحقیق یہ
کلام کنایہ ہو کہ اُس باندی سے پھر جماع و تفخید نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ران کی مساس و مباشرت سے مستمتع ہوتے پس گھٹنے
سے اوپر کی تفخید سے منع کیا - ابن الہمام رح نے کہا کہ علی رض سے مرفوع روایت ہو کہ الرکبة من العورة - گھٹنا بھی جسم عورت سے ہو
لیکن راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہو - اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبتیہ - پہچانی نہین گئی - تو اب تمام بحث ساقط ہوگئی کیونکہ

و حدیث الرکبۃ کے لائق حجت ہونے پر موقوف ہے پہان اسکے واسطے طریقہ یہ ہے کہ رکبہ وہ ہڈی ہے کہ جو ران وغیر عورت ساق و ران بلان ہے تو حلال وحرام کا اجتماع ہوا اور کوئی چیز ممیز نہیں تو یہ مقام احتیاط ٹھہرا اور ران الرکبتین میں شک ہے کبھی تو انتہا و داخل ہوتی ہے اور کبھی نہیں پس مقام احتیاط میں ہم نے اسکو داخل قرار دیا۔ مف۔ اور میں کہتا ہون کہ رکبتین سے اوپر ممانعت صحیح ہے فرمایا کیونکہ زیر ناف سے رکبہ تک عورت ہے اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے مالعت تو نفیذ سے ممانعت ہے اور اس سے لازم نہین کہ گھٹنا عورت نہو پس ہمنے احتیاطاً اسکو عورت قرار دیا مع تائید حدیث علی رضہ اگرچہ ضعیف ہو۔ اور رہی ران تو حضرت علی رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ اے علی اپنی ران ڈھنکی رکھو اور مت دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ ران عورت ہے۔ رواہ الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہین کہ اسکے معارض بھی قوی ہین چنانچہ صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع قصہ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانین کھولے ہوے تھے پس ابوبکر رضہ نے اجازت چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آخر تک۔ اور صحیح بخاری مین حضرت انس رضہ سے مرفوع روایت مین ہے کہ پھر ازار کو ران سے کھول دیا حتی کہ مین گویا آپ کی ران کی سپیدی دیکھتا ہون۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابو موسی و ابوالدرداء رضہ مین ہے۔ اور طحاوی رح نے اسکے معارضہ مین حضرت عائشہ وغیرہا سے اس حدیث کی روایت کین اور ان مین ران کھولنے کا ذکر نہین ہے۔ اور حق یہ کہ ان روایات مین ذکر نہونے سے نہونا لازم نہین آتا اور ایک مین زیادت ہونا بدون زائد سے معارض نہین ہے۔ ان یہ ہو سکتا ہے کہ روایت حضرت علی و ابن عباس جو اوپر مذکور ہوئین آنسے معارضہ ہے پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اسطرح دفع ہے کہ ڈھکنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ ثابت تو روایت علی و ابن عباس مین ران کا عورت ہونا اور دیکھنے سے ممانعت ہے پس عورت کے ستر کا حکم تو اسنے لازم ہے اور اس حدیث قولی کی تعمیل متعین کیونکہ انکے معارض تو روایات فعلی ہین اور اور انمین احتمال ضرورت وغیرہ کا ہے علاوہ بریں احادیث قولی کو ہمنے نماز پر محمول کیا اور عامہ علماء کے نزدیک نماز مین ستر عورت واجب ہے اور روایات معارض فعلی تو خارج نماز مین۔ فافہم۔ بحمد اللہ کہ مین نے اس مقام کو موجہ کر دیا جو شارحین نے ضعیف چھوڑ دیا تھا۔ م۔ وبدن الحرۃ کلہا عورۃ الا وجہہا وکفیہا۔ اور آزادہ عورت کا کل بدن عورت ہے سوائے اسکے چہرہ و دونوں ہتھیلیون کے۔ لقولہ علیہ السلام المرأۃ عورۃ مستورۃ۔ بدلیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہے۔ واستثناء العضوین للابتلاء بابدائہما۔ اور دونون عضو کا استثناء بوجہ ان دونون کے ظاہر کرنے کے ابتلاء کے ہے۔ ف۔ یعنی بضرورت دونون عضو ظاہر کرنے مین مبتلا ہونا پڑتا ہے کیونکہ باہمی کام کاج لین دین سے چارہ نہین ہے۔ پھر اس حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع روایت کیا کہ المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان۔ ترمذی رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے و رواہ ابن خزیمہ و ابن حبان والبزار اور مصنف رح کی روایت مین مستورہ کا لفظ کسی روایت مین زیلعی رح نے نہین پایا۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلعم نے اسماء رضہ کو کہا کہ اے اسماء جب عورت بلوغ کو پہونچے تو لائق نہین کہ اُس سے کچھ دیکھا جاوے سوائے اسکے اور اسکے۔ اشارہ کیا اپنے چہرہ و دونون ہتھیلیون کی طرف۔ رواہ ابو داؤد و ہو منقطع [illegible]۔ اور قتادہ رح کی حدیث مرفوع مین ہے کہ دونون ہتھیلیون کے دونون ہاتھ پہونچے تک ہین۔ رواہ ابو داؤد فی المراسیل۔ وعلی ہذا مصنف رح کے قول کو کہ استثناء العضوین الخ ہم اسی پر محمول کرتے ہین کہ بعض حدیث مین دونون عضو کا استثناء اسی حکمت سے ہے کہ ان دونون کے کھولنے کی ضرورت اور انکے پردہ مین حرج و مشقت ہے علاوہ بریں حرج بالنصوص دفع ہے۔ قال رضی اللہ عنہ وہذا تنصیص علی ان القدم عورۃ۔ امام مصنف رح نے کہا کہ متن کا یہ قول اس بات پر تنصیص ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ و ہتھیلیون کا استثناء ہے۔ ویروی انہا لیست بعورۃ وہو الاصح۔ اور روایت کیا جاتا ہے یعنی حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کیا ہے کہ دونون قدم عورت نہین ہین اور یہی اصح ہے۔ ف۔ اور اقطع نے بدلیل ظاہر حدیث کے قول اول کی تصحیح کی

اور یہی قول مرغینانی و اسبیجابی کا ہے۔ع۔ اور حق یہ ہے کہ جب نص عام ہو جو دوسری نص کے چہرہ و ہتھیلیون سے مخصوص ہے بوجہ ابتلاے
عام کے تو جب قدم مین یہ ابتلاء زیادہ متحقق تو بدرجہ اولی وہ بھی مستثنی ہین پس یہی اصح ہے اور اسی پر تنویر مین اعتماد کیا اور یہی متون
مین مذکور ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر قول متن کا اسپر بھی تنصیص ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے اور حق یہ ہے کہ کف سے متبادر
صرف ہتھیلی ہے نہ اسکی پشت اور مختلفات قاضیخان مین ہے کہ ظاہر الروایۃ مین ہتھیلی کی پشت عورت ہے ولیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت
نہین ہے۔ مف۔ پس قاضیخان نے خلاف ظاہر الروایۃ کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہین اور یہی اصح واظہر ہے بدلیل حدیث
قتادہ رضہ مرفوع کے جو اوپر گذری جسمین دونون ہاتھ پہونچون تک مستثنی ہین اور بدلیل حرج ومشقت کے کہ خالی ہتھیلی ظاہر کرنا
اور اسکی پشت کو چھپانا خصوص معاملات لین دین وبعض دکھلانے وغیرہ امور مین حرج ومشقت سے خالی نہین ہے اور عجب
یہ کہ کلائی مین اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مبسوط مین ہے کہ کلائی مین دو روایتین ہین اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے
اور باختیار شرح مختار مین ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نماز جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینت ظاہرہ کا محل ہے اور وہ کنگن
ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اسکے کھولنے کی ضرورت ہے مگر اسکا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضون نے تصحیح کی کہ وہ
نماز مین عورت ہے اور خارج نماز مین نہین ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہو تو یہ لازم نہین
کہ اسکا عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی حلت کا مدار تو دو باتون پر ہے کہ شہوت کا خوف نہو اور وہ عضو بھی عورت
نہو اسی جہت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یونہی بغیر ڈاڑھی مونچھ کے
طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہین ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد کا چہرہ با اینہمہ
درصورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے ملاصق تو بالاتفاق عورت ہین اور جو ڈھلکر لٹکے ہین
انمین دو روایتین اور اصح یہ کہ لٹکے بھی عورت ہین۔ کما فی المحیط۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتوی ہے۔ المعراج
نوازل مین مصرح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ التسبیح للرجال والتصفیق للنساء۔ یعنی نماز مین امام مثلاً بھول کر التحیات مین بیٹھ جاوے
تو مرد لوگ تو سبحان اللہ کہین کہ وہ ہوشیار ہوجاوے اور عورت آواز نہ نکالے بلکہ ایک ہاتھ کی انگلیون کو دوسرے ہاتھ
کی پشت پر مارے۔ بالجملہ بہتر نہین کہ مرد اجنبی اسکی آواز سنے۔ انتہی مترجما۔ ت۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اسکا پڑھنا
بھی روا ہے بوجہ ضرورت کے۔ م۔ وعلی ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے نماز پڑھی تو نماز فاسد ہوگی تو یہ
کہنا وجہ ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اسکو آواز سے پڑھنے کی حاجت نہین ہے پس نماز مین کراہت کا ارتکاب ہوگا۔ اور مین کہتا ہون
کہ اشد کراہت جو بدرجہ فاحش پہونچنے والی ہے وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا مین نے مسئلہ اذان عورت مین تنبیہ کردی
کہ اسکا کالعدم قرار دینا اصوب ہے۔ اور در مختار مین بہ تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہین لیا اور طحطاوی
نے لکھا کہ اسکا آواز بلند کرنا جو حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عہد رسالت پناہ
صلی اللہ علیہ وسلم وما بعد مین مانند جہاد پر وگی و عورتون کے مسجد مین حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جب
عورتون کی طرف سے خوف فتنہ موجب ممانعت حاضری جماعت ہوا تو وہی علت انکی آواز مین سبب ممانعت ہے پس
فتوی اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل مین مذکور ہے اور مسائل کی تفریع اسی پر ہوگی مانند اذان وقراءت نماز جہر و قرآن ایسی
آواز سے کہ اجنبی سنین اور مطلقاً آواز بلند کرنا وغیرہ ذلک فافہم۔ اگر خنثی ہو جسکے عورت و مرد دونون کی علامت ہے اگر وہ
بالغہ ہو کر عورت ٹھہرے تو اسکا حکم بھی مثل عورت کے ہے۔ کما صرح بہ م۔ فان صلت وربع ساقہا مکشوف او ثلثہا
تعید الصلوۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے نماز پڑھی اس حالت سے کہ اسکی چوتھائی پنڈلی کھلی ہے یا تہائی کھلی ہے تو وہ نماز کا

دار کر دیے - ف - کہا گیا کہ امام محمد کی کتاب میں تہائی کا لفظ سہو سے کاتب کے قلم سے نکلا ہے لہذا فخر الاسلام وغیرہ عامہ مشائخ
نے یہی نقل کیا ہے یا امام محمد رح کے شاگردوں میں سے راوی کو شبہہ ہوا اگرچہ چوتھائی فرمایا کہ تہائی ہے - اور یہی جواب آمرز
اور سوائے اسکے دوسرے جوابات بھی ہیں جنکا ذکر کرنا بیکار ہے - بالجملہ چوتھائی پنڈلی کھلے نماز پڑھے تو اعادہ واجب ہے
عند ابی حنیفة ومحمد رح - امام اعظم رح و امام محمد کے نزدیک - وان کان اقل من الربع لا تعید - اور اگر چوتھائی سے
کم کھلی ہو تو انکے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے - وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان
الشیء انما یوصف بالکثرة اذا کان ما یقابله اقل منه اذ هما من اسماء المقابلة - اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز
کا اعادہ اسپر واجب نہیں اگر نصف سے کم کھلی ہو اسواسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس سے
کم ہو اسواسطے کہ وہ دونوں اسماء مقابلہ میں سے ہیں - ف - یعنی قلت وکثرت باہم متقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں
اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہینگے حتی کہ اگر کوئی اس سے زائد ہو تو یہ کثیر بمقابلہ اسکے قلیل ہوگا چنانچہ چار
بمقابلہ ۸ کے قلیل ہے جیسے ۲ بمقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن بمقابلہ ۸ کے قلیل ہے تو معلوم ہوا کہ قلیل وکثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں
تو پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اسکو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا مقابل اس سے کم نہیں ہے
وفی النصف عنه روایتان فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول فی ضده - اور نصف کی صورت میں ابو یوسف
سے دو روایتیں ہیں پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد میں - ف - یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہے
تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جسقدر نہیں کھلی وہ بھی نصف ہے تو جسقدر کھلے وہ اس سے کم
نہیں ہے پس جب وہ کمی کے نام میں نہ رہی تو اسقدر کھلنے سے اعادہ واجب ہے - اور دوسری روایت یہ کہ نصف کھلنے تو بھی
اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ ضد کے تحت میں داخل نہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہے نہ اکثر تو نصف تک
ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے ع - خلاصہ یہ کہ جس عضو کا
ڈھکنا واجب ہے جب وہ سب یا اسقدر کھل جاوے کہ بمنزلہ کل کے ہے تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر بمنزلہ کل کے ہے یہ تو امام
ابو یوسف کی رائے ہے - ولهما ان الربع يحكي حكاية الكمال كما في مسح الرأس والحلق في الاحرام - اور امام ابو حنیفہ و محمد
کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں اور احرام کی حالت کا چوتھائی سر منڈانے میں - ف -
پس مسح سر میں چوتھائی نظیر کامل ہے لیکن اسمیں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ چوتھائی بجائے کل کے
ہو جاتا تو یہ مثال معقول نہیں ہے - منہ ع - مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام مصنف رح نے صرف یہ کہا کہ چہارم حکایت
میں کامل آتا ہے جیسے مسح سر میں چہارم فرض ہے باوجود اسکے اللہ تعالی نے نص میں یوں ذکر فرمایا کہ وامسحوا برؤسکم - تو راس کو
کامل بدون ربع کے ذکر کیا - فافہم - اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر منڈایا تو قربانی واجب اور اگر چہارم منڈایا
تو بھی مثل اسکے قربانی واجب ہے اور محاورات میں بھی ایسا جاری ہے چنانچہ فرمایا - ومن رأى وجه غيره يخبر عن رؤيته
وان لم ير الا احد جوانبه الاربعة - اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں نے اسکو دیکھا اگرچہ اس نے
سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے - ف - تو چہارم بھی اپنے کل کی حکایت کی رم - یہ مسئلہ تو
پنڈلی کے بارہ میں تھا - والشعر والبطن والفخذ كذلك - اور بال و پیٹ و ران کا بھی ایسا ہی حکم ہے - یعنی علی هذا
الاختلاف - یعنی اسی اختلاف کی بنیاد پر ہے - ف - کہ چہارم بمنزلہ کل ہے عندهما - اور نصف یا زائد بمنزلہ کل کے ہے - عند
ابی یوسف - پس اگر ان اعضاء میں سے چہارم کھلا تو اعادہ واجب عندهما - اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں مگر جبکہ نصف یا زائد ہو جیسا کہ
اختلاف گذرا - لان كل واحد عضو على حدة - کیونکہ انمیں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے - ف - تو مثل ساق کے ہر ایک میں

مرادون مین دو قسم مین ایک تو سر سے ملے ہوئے وہ بالاتفاق ستر ہین اور دوم سر سے لٹکے
والمراد به النازل من الراس هو الصحيح - اور مراد بالون سے وہ ہین جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہین انہین
مقدار ہے اور یہی صحیح ہے - ف - نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشہید وغیرہ ہے - اگر کہا جاوے کہ لٹکے مراد ہوتے
تو غسل مین انکا دھونا لازم نہین جواب بلکہ وہی مراد ہین - وانما وضع غسله في الجنابة لمكان الحرج - اور غسل جنابت مین
انکا دھونا صرف حرج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے - ف - نہ اس وجہ سے کہ وے سر کے بال نہین ہین - والعورة الغليظة على
الاختلاف - اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے - ف - یعنی مقام پیشاب و مقام پاخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک
چہارم کھلنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رح - والذكر يعتبر بانفراده وكذا الانثيان - اور مردین نرہ کو تنہا عضو
کیا جائیگا اور دونون خصیون کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا - وهذا هو الصحيح دون الضم - اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونون کو ملا کر
ایک عضو اعتبار کیا جاوے - ف - اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خفیفہ شرمگاہ ہے اور فرج جو غلیظہ شرمگاہ
ہے دونون مین چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے - م - قلیل کھلنا عفو ہے اور وہ چہارم سے کم ہے یہی صحیح ہے - المحیط - اور چہارم معتبر خواہ عورت
غلیظہ ہو یا خفیفہ ہو یہی اصح ہے - الخلاصہ - یعنی چہارم عفو نہین ہے - م - ایک عضو مین چہارم سے کم عفو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ مین
قلیل ہو اور وہ جمع کرنے کے آئین سے چھوٹے عضو کا چوتھائی ہو پہنچا تو مانع جواز ہے - شرح المجمع لابن الملک - مراد یہ کہ پنڈلی ایک عضو
اسمین چوتھائی سے کم عضو ہے اور اگر اسکے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیف اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر گردن
کا چوتھائی ہو جاوے تو مانع نماز ہے - م - اگر نماز مین عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی اسنے فوراً بند کر لی تو بالاجماع نماز جائز ہے
اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن نماز ادا کر لیا تو بالاجماع فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اسمین رکن ادا ہو جاتا تو ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہین - امام سے روایت نہین اور صاحبین مین اختلاف ہے - کما فی شرح ابو المکارم - رکن ادا ہونیکی
مقدار تین بار سبحان اللہ کہنے کی مدت تک ہے - ط - اگر ابتدا سے چہارم کھلا ہو تو نماز کا انعقاد نہوگا اور اگر عمداً درمیان نماز مین کھولے
تو فوراً فاسد ہو گی - ط - ہر ایک چوتڑ عضو علیحدہ اور مقعد علیحدہ ہے یہی صحیح ہے - شرح المجمع لابن الملک - دونون گھٹنے سے ران آخر تک
ایک عضو ہے حتی کہ رانین ڈھکے گھٹنے کھلے نماز پڑھی تو علی الاصح جائز ہے - التجنیس - اور بدن عورت کا ٹخنہ مع پنڈلی ایک عضو ہے - شرح
المجمع لابن الملک - ناف و عانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے - الخلاصہ - پیٹھ و پیٹ سینہ ہر ایک عضو علیحدہ ہے - التاتارخانیہ عن العتابیہ
اور پہلو تابع پیٹ کا ہے - القنیہ - لڑکی کی چھاتیاں ابھار پر ہون تو تابع سینہ مین اور اگر بڑی ہو تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے - الخلاصہ
ہر کان عضو علیحدہ ہے - الزاہدی - بہت چھوٹی لڑکی بدن مین بلا عورت ہے پھر بڑے تو جب تک قابل شہوت نہین ہے اسکے بول و براز
کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول و براز کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے - السراج - بہت چھوٹی چار
برس تک ہے - الحلبی ط - قریب بلوغ لڑکی نے اگر ننگے یا بے وضو نماز پڑھی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اوڑھنی پڑھی تو
استحساناً نماز پوری ہے - محیط السرخسی - احوط یہ کہ قابل جماع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو - م - بالغ لڑکا عورتون مین نہ جاوے
جبکہ احتلام ہو ورنہ پندرہ برس تک - ط - مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہو چکا پھر فرمایا - وما كان عورة من الرجل
فهو عورة من الامة وبطنها وظهرها عورة - اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی مین سے اور باندی کا پیٹ و
پیٹھ بھی ہے - ف - اور پہلو تابع پیٹ کے ہے - م - و - وما سوى ذلك من بدنها ليس بعورة - اور اسکے سوائے باقی سب بدن
باندی کا عورت نہین ہے - لقول عمر رض الق عنك الخمار يا دفار اتتشبهين بالحرائر - بدلیل قول حضرت عمر رض کے ایک باندی
سے کہ دور کر دے اپنے اوپر سے اوڑھنی کو اے گندی کیا تو آزاد عورتون کے ساتھ مشابہت بناتی ہے - ف - یہ الفاظ پائے نہین
گئے مگر اسکے معنی مصنف عبد الرزاق مین انس رض سے آئے ہین کہ اہل انس رض کی ایک باندی کو حضرت عمر رض نے ملاحظہ کیا

بھی اوڑھا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتوں سے مشابہت مت کر۔ بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک
عورت خمار وجلباب اوڑھے نکلی تو عمر رضہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر رضہ کی اولاد مین سے
ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ رضہ کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہوا کہ تم نے اس عورت کو خمار وجلباب پہنا کر آزادہ عورتون
سے مشابہ بنایا حتی کہ مین نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیون کو آزادہ عورتون
سے مشابہت مت بناؤ۔ بیہقی نے کہا کہ حضرت عمر رضہ سے اس بارہ مین آثار صحیحہ وارد ہین۔ مع۔ ظاہر ہوا کہ باندیون کو مقنعہ سے اسواسطے
منع کرنے کہ انکو کار خدمت کے لیے پھرنا ہوتا ہے برخلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس امتیاز باقی رکھا جاوے
لیکن اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ کا اجماع تھا کہ باندیون کا ستر سواے گردن سے لیکر گھٹنے تک کے اور نہین ہے۔ ولانہا
تخرج لحاجۃ مولاہا فی ثیاب مہنتہا عادۃ فاعتبر حالہا بذوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للحرج۔ اور اس دلیل سے
کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتون کے لیے اپنے خدمتی کپڑون مین نکلیگی یہی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردون کے حق
مین ذات محرم عورتون پر ہوا تاکہ حرج دور ہو۔ ف۔ پس باندیان ہر ایک مرد کے حق مین پردہ کے حکم مین گویا اسکی مان بہن وغیرہ
ذات محرم عورت ہے۔ پھر اس حکم مین کل قسم کی باندیان داخل ہین خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جسکے آقا سے کوئی بچہ ہوا کہ وہ
آقا کے مرنے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کہدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہے خواہ مکاتبہ ہو جس سے کہا کہ مزدوری کر کے
اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے۔ کما فی التبیین۔ اور جو باندی آزاد ہو لی مگر اسپر لازم ہے کہ مزدوری کر کے مال ادا کرے وہ امام رح کے
نزدیک بمنزلہ مکاتبہ ہے۔ الظہیریہ۔ اور جب یہ باندیان آزاد ہو جاوین تو انپر وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ جسکی مرد و عورت
دونون کی علامت اور حالت برابر ہو کہ پہچان نہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ
کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اعادہ نہین ہے۔ السراج۔ اور ظاہرا یہ اختلاف اعادہ
افضل ہونے مین ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بحالت قدرت واختیار کے فرض ہے۔ کما مر۔ پھر اگر کسی نے مثلاً مردار کی
کھال بغیر دباغت کے پائی وماننداسکے جو اصلیت سے ابھی نجس ہے تو نماز سے خارج اس سے بدن چھپاوے اور نماز اسمین بالاتفاق
نہ پڑھے۔ د وغیرہ۔ اور اگر اصلی نجس نہو بلکہ نجاست لگجانے سے نجس ہوا تو اختلاف ہے۔ قال رح۔ ولو لم یجد ما یزیل بہ النجاسۃ
صلی معہا ولم یعد۔ اور اگر مصلی نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھے
اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہو۔ وہذا علی وجہین۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ
ان کان ربع الثوب او اکثر منہ طاہرا یصلی فیہ ولو صلی عریانا لا یجزیہ۔ اگر چوتھائی کپڑا یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو
وجوباً اسی کپڑے مین نماز پڑھے اور اگر ننگے پڑھے تو روا نہوگی۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے۔ لان ربع الشیء یقوم مقام کلہ کیونکہ
چیز کا چوتھائی بجاے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا کل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑھنا روا نہین ہے۔ دوسری صورت
یہ ہے۔ ان کان الطاہر اقل من الربع۔ اگر کپڑے مین پاک چوتھائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب مین اختلاف ہے۔ فکذلک
عند محمد رح۔ تو امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ وجوباً اسی مین پڑھے بلا اعادہ اور ننگے نہین روا ہے۔ اور یہی امام مالک
کا قول ہے ع۔ وہو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رح کے دو قول مین سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار مین لکھا کہ یہی
قول احسن ہے ولیکن ابن الہمام رح نے اسکی دلیل مین مناقشہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رح کا یہ کہ ننگے پڑھے اور یہی انکا ظاہر المذہب
ہے ع۔ وجہ قول محمد رح یہ کہ۔ لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد وفی الصلوۃ عریانا ترک الفروض۔ نجس کپڑے مین
نماز سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے نماز پڑھنے مین فرضون کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھ کر اشارہ
سے پڑھتا ہے تو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہو گئے۔ م۔ ابن الہمام نے اسرار ۔۔۔ سے دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم بوجہ پانی

ہو تو ... [illegible] لیکن بقدر لیاقت کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ جو تھائی پاک ہو تو اسی مین ردا ہر پس نہین جو تھائی مانع نہوئی تو پورا نجس ہونا بھی مانع نہین ہر کیونکہ حالت اختیار مین دونون برابر ہوتے ہین اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا بقدر کہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اسکے خطاب متوجہ ہوا اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے تو جہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس مین احتیاط ہر - ابن الہمام رح نے کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہین تو نفی اصلی باقی رہی کذا فی الفتح - اور حق واللہ اعلم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہر اور طہارت کرنا اسکی شرط ہر جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہین تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہین دیکھتے کہ بدون نماز کے ڈھکنا واجب ہر اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو لہذا اسرار مین اسی کی تحسین کی ہر - م - وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف تیخیر بین ان یصلی عریانا وبین ان یصلی فیہ وہو الافضل - اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اسکو اختیار دیا گیا ہر کہ چاہے ننگے پڑھے اور چاہے اس نجس کپڑے مین پڑھے اور یہی افضل ہر - لان کل واحد منہما مانع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار ویستویان فی حق المقدار فیستویان فی حکم الصلوۃ - کیونکہ جسم عورت کھلنا ونجاست ہونا دونون مین سے ہر ایک جواز نماز سے مانع ہر درحالیکہ اختیار رہے یعنی ڈھکنا ممکن ودھونا میسر ہر اور حق مقدار مین دونون برابر ہین یعنی ہر ایک مین سے صرف قلیل عفو ہر نہ زیادہ تو نماز کے حکم مین بھی دونون برابر ہین - ف - رہا یہ کہ برابر کیونکر ہون جبکہ ننگے پڑھنے مین فروض کا ترک لازم آتا ہر تو جواب یہ کہ ترک نہین لازم ہر - وترک الشئی الی خلف لا یکون ترکا - اور کسی چیز کا ترک اس طرح کہ اسکا خلیفہ موجود رہے ترک نہین - ف - یعنی بالکلیہ ترک نہین ہوگا - اچھا پھر ڈھکنا کیون افضل ہر - والافضلیۃ لعدم اختصاص الستر بالصلوۃ واختصاص الطہارۃ بہا - تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص نماز ہی کے ساتھ نہین ہر اور طہارت کا حکم مخصوص بہ نماز ہر - ف - لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہر - م - پھر مذہب ہمارے نزدیک یہ ہر کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے وبدن وجائے نماز سے ایک شرط ہر نماز صحیح ہونے کی جبکہ اسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہین کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو یا نماز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت وسجدہ شکر ہو بہرحال شرط ہی اور یہی قول شافعی واحمد وجمہور فقہاء سلف وخلف کا ہر ع - اور ستر عورت واجب ہر جبکہ ایسی چیز پا دے جس سے ڈھک جاوے خواہ کوئی چیز ہو اور نماز مین اسکا بھی پاک ہونا شرط ہر م - ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یومی بالرکوع والسجود - اور جس نے کپڑا نہ پایا تو نماز پڑھے ننگے بیٹھے ہوے درحالیکہ اشارہ سے کرے رکوع وسجود کو - ہکذا فعلہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یون ہی رسول اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہر - ف - چنانچہ خلال رح نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو سمندر سے ننگے برآمد ہوے پس وے بیٹھے نماز پڑھا کرتے اس حالت سے کہ سرون سے رکوع وسجود کا اشارہ کرتے تھے ع - سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو خلال رح کی روایت بیان کیا - عنا - عینی رح نے لکھا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مروی نہین ہر اور یہی ابن عمر وابن عباس وعطاء وعکرمہ وقتادہ واوزاعی واحمد سے مروی ہر - اور عبد الرزاق نے مصنف مین کہا کہ اخبرنا ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عکرمہ عن ابن عباس رض قال الذی یصلی فی السفینۃ والذی یصلی عریانا یصلی جالسا - یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ جو کشتی مین نماز پڑھے اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھے ہوے پڑھے - اور ہمکو ابراہیم بن محمد رح نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ دیکھتے ہین تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ وہان نہین دیکھتے تو کھڑے ہوے پڑھے ع - فان صلی قائما اجزاہ - پھر اگر ننگے نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی تو اسکو روا ہر - ف - یعنی مع رکوع وسجود - لان فی القعود ستر العورۃ الغلیظۃ وفی القیام

اداء نه و ا ان نهيں الى ايما ... مل لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس
ولا خلف له والايماء خلف عن الاركان - کيونکہ بيٹھے ہوے پڑھنے مين عورت غليظه کی پرده پوشی ہو اور کھڑے
ہونے مين ان ارکان قيام و رکوع و سجود کا ادا ہو تو دونون مين سے جس طرف چاہے ميل کرے - مگر اول افضل ہو کيونکہ
پرده کرنا نماز کے حق و لوگون کے حق دونون طرح واجب ہو يعنی برخلاف طہارت کے کہ وه فقط نماز کا حق ہو اور اسليے کہ
پرده کا کوئی خليفه نہين رہتا اور اشاره خليفه ارکان باقی ہو - ف - حاصل يہ کہ بيٹھے رکوع و سجود کے ساتھ يا کھڑے اسطرح
پڑھنے سے بيٹھے ہوے باشاره پڑھنا افضل ہو - ت - الکافی - خواه رات ہو يا دن ہو خواه کوٹھری ہو يا ميدان ہو فرق نہين
يہی صحيح ہو البحر - پھر اصل مسئله مين جو کہا کہ جس نے کپڑا نه پايا - مراد يہ کہ ڈھکنے والی چيز پر قدرت نہوئی حتی کہ اگر کوئی کپڑا
مباح کيا گيا ہو تو اصح يہ کہ اُسپر اُسکا استعمال واجب ہو - الجوہره - اسکے نزديک کپڑے والا ہو تو اُس سے مستعار مانگے اور
نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درميان نماز مين پا دے تو از سر نو نماز پڑھے - تاتارخانيه عن السراجيه - يہ مفيد ہو کہ بعد نماز کے پا دے
تو اعاده نہين اگرچه وقت باقی ہو - م - مانگنے مين حرج و ذلت ہو تو لازم نہين - م - اگر ملجانے کی اميد ہو تو جب تک وقت جاتے
رہنے کا خوف نہو تاخير کرے - القنيه - جب ننگے پڑھنے والے ہون تو ہر ايک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھين اور اگر جماعت کرين
تو امام بيچ مين ہو جا دے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ايک اپنے پاؤن قبله کی طرف پھيلا دے اور دونون ہاتھ دونون
رانون کے درميان ملاکر رکھے اور سر سے اشاره کرے اور اگر کھڑے ہوکر اشاره کيا يا بيٹھکر رکوع و سجده کيا تو جائز ہو - ف - المحيط - اُسی
سبب اُسوقت کہ ايسی چيز نه پا دے جس سے بدن چھپا دے - ف - ورنه ننگے نه پڑھے اگر چٹائی فرش يا بوريا پا دے يا سوکھی
گھاس - التاتارخانيه - يا ہری گھاس - ت - يا درخت کے پتے حتی کہ کيچڑ جبکه جانے کہ وه لگی رہيگی تو اُسی سے چھپانا واجب ہو -
القنيه - اور اگر ايسی چيز پا دے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہو تو استعمال واجب اور اُس سے عورت غليظه آگے و پيچھے چھپا دے
بالاتفاق - کمافی الدرايه - اور اگر ايک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزديک آگے کی و بعض کے نزديک مقعد چھپا دے - السراج
ضابطه يہ کہ دو باتون مين سے جو کم ہو اُسکا اختيار واجب اور برابر ہون تو مختار ہو مين البحر - پس اختلاف افضل مين ہو ورنه
مثل دو برابر مساوی ہين اور اسکے بعض مسائل باب الانجاس مين اس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہين - م - اگر کپڑے پر سے
نجاست زائل کرنی والی چيز کسی مخلوق کے روکنے سے نه ملے تو بحر الرائق نے بحث کی کہ اس صورت مين لائق يہ کہ نماز کا اعاده
کرے جيسے تيمم مين گذرا - ط - اگر پانی ايک ميل دور ہو يا پياس کی ضرورت ہو تو نه ملنے کے حکم مين ہو کہ نجس کپڑے سے نماز جائز
ہو - اور اگر ايسی چيز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہو تو کم کرے - و نجاست خفيفه دھونا دستور سے مقدم ہو - و تمامه في التيمم - م
ريشمی کپڑا اگرچه حرام ہو ليکن جب نه ملے تو ننگے نه پڑھے اُسی مين پڑھے - ف - گھٹنے اگر جسم عورت بقدر مانع کھلتا ہو نه بيٹھے
تو بيٹھے پڑھے - التبيين - اگر سجده مين چہارم عورت کھلے تو سجده نه کرے - العنايه - مستحب ہو کہ مرد تين کپڑے ازار و قميص و عمامه
مين نماز پڑھے اور اگر ايک ہی کپڑے مين تمام بدن ڈھانک کر نماز پڑھے تو بلا کراہت روا ہو اور خالی ازار مين جائز مگر مکروه ہو
الخلاصه - يعنی جبکه دوسرا کپڑا ہو اور وجه يہ کہ کراہت تنزيہی ہو - م - عورت کے ليے تين کپڑے ازار و قميص و مقنعه مين مستحب اگر
اور دو مين جائز ہو - الخلاصه - و ايک کپڑے مين نہين جائز مگر جبکه عورت تمام بدن و سر ڈھانک لے - محيط السرخسی - دو مردون
نے ايک کپڑے مين اسطرح نماز پڑھی کہ ہر ايک نے اُسکے ايک کونه سے بدن ڈھانکا تو جائز ہو - اسی طرح ايک نے دوسرا کناره
سوتے پر ڈال ديا ہو تو روا ہو - الجوہره - اگر کپڑا عورت کے بدن و چوتھائی سر کو ڈھانکتا ہو اُسنے سر کا ڈھکنا چھوڑا تو روا نہين - اور
اگر چوتھائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑنا مفسد نہين ہو مگر ڈھکنا افضل ہو - التبيين - ننگے نے ايک ٹکڑا پايا جس سے سب سے چھوٹے عضو
عورت کا چوتھائی ڈھکتا ہو اُسنے نه ڈھکا تو نماز فاسد ورنه نہين - القنيه - اگر گدلے پانی مين کہ جسم عورت نظر نہين آتا نماز پڑھے

ہو دوا ہی۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ السراج۔ اگر ایک ناپاک کپڑے خلط سے اسپر شبہ ہین تو تحری کرکے اسی کپڑے ہین پڑھے
جسپر تحری واقع ہوا اگرچہ نجس کپڑے زائد ہوں۔ السراجیہ۔ اگر ریشمی کپڑا اصالت ہی اور سوئی ہین درم سے زائد نجاست ہی تو
ریشمی ہین نماز پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر ایسکے کپڑے ہین درم سے زائد نجاست مغلظہ پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہی تو بالاجماع
کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصح ہی محیط السرخسی والجوہرہ۔ امام ومقتدی ہین امام کے کپڑے ہین قدر درم نجاست تھی تو نہین
سے جسکا مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہی اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ الذخیرہ
متفرق مقامات دلباس کی نجاست جمع کیجائیگی حتی کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کما فی الخلاصہ۔ بخلاف دوتہ کپڑے کے جبکہ
ایک نجاست دونوں پر پہونچی ہو تو بالاتفاق جمع نہو گی۔ کما فی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو رخ نجس ہین۔ السراجیہ
یہی صحیح ہی۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہی تو جمع کرنا نہین
ہی۔ الخلاصہ۔ قال وینوی الصلوة التی یدخل فیها بنیة لا یفصل بینها وبین التحریمة بعمل۔ فرمایا اور ازانجملہ یہ شرط ہی
کہ جس نماز ہین داخل ہوتا ہی اسکی نیت کرے ایسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت وتحریمہ کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے
ف۔ یعنی نیت دلی وتحریمہ کو ملادے درمیان ہین کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال
بالنیات۔ اور اصل اسمین حدیث الاعمال بالنیات ہی۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ ہین سے مشہور قریب متواتر ہی اور لفظ
انما الاعمال بالنیات بھی صحاح ہین اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہی۔ کما فی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و
اربعین حاکم ومسند امام ابی حنیفہ ہین ہی۔ کما فی الفتح۔ بلکہ امام صاغانی رح نے مشارق ہین اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کرونگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے بمعنی انما
الاعمال آہی پس انما زائد واسطے تاکید کے ہی۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے مثمر ہونے کے لیے اصل ہی یعنی
اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہی حتی کہ جو وضو بلانیت ہو وہ بے ثواب ہی اور عبادت بھی نہیں ہی تو اس سے وضو کا حکم
جو قرآن ہین ہی اسکی تعمیل نہو گی ولیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہین چنانچہ یہ وضو بلانیت والا صحیح ہی بدین معنی کہ وہ مفتاح
نماز ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام ہین آتا ہی کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہی برخلاف نماز کے کہ نماز
اگر بلانیت ہوئی تو کسی کام کی نہین ہی۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہی اور مترجم کہتا ہی کہ حدیث ہین صرف ثواب
اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہی کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اسکو اچھا وضو کرنے والا یا نمازی خیال کرین
تو وبال اسکا اس شخص پر ہی اسی حدیث سے کہ اعمال بہ نیات ہین اور مانند اسکے تو ثابت ہوا کہ معنی حدیث ہین مدار اعمال
بر نیات ہی بمعنی مآل ونتیجہ واثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور بھید اسمین یہ کہ فعل ایک مخلوق ہی جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ
سے اسطرح پیدا کیجاتی ہی جیسے درخت سے اوراق ہوتے ہین اور جب واسطے اللہ تعالی کے نہو تو وہ جسم بے روح ہی جیسے کافر
منکر توحید الٰہی وخالی از معرفت مردہ بے روح ہی تو اس سے جو صورت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہی
اور جو نیت صالحہ ہو تو روح ہین وہ چیز خوبصورت ومثل حلال جاندار کے ہی اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ وموذی درندہ ہی
اور اگر نیت نفس ناپاک ہو تو نجس سور ہے ومانند اسکے خیال کرو یہ نظیر تفہیم کے واسطے ہی اور یہان مقصود یہ کہ نماز کسی دوسری
عبادت کی شرط نہین بلکہ خود وہی مقصود ہی تو مدار اسکا نیت پر ہی پھر فعل نماز کو عبادت کرکے غیر عبادت سے ممتاز کرنے ہین
نیت شرط ہی۔ ولان ابتداء الصلوة بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہی کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہی۔ ف۔ یعنی
اول کھڑا ہوتا ہی۔ وهو متردد بین العادة والعبادة۔ اور کھڑا ہونا دائر ہی درمیان عادت اور عبادت کے۔ ف۔ یعنی
کبھی کھڑا ہونا اپنی کسی عادتی ضرورت وخواہش سے ہوتا ہی اور کبھی اللہ تعالی کی عبادت کے لیے ہوتا ہی تو کسی چیز سے امتیاز

ہے۔ ولایقع التمیز الا بالنیۃ۔ اور دونوں قسم کے فرض ہونے میں ایک دوسرے سے تمیز واقع نہو گی مگر بہ نیت۔
ف۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہو گی تو جواب یہ کہ تکبیر سے مقارن
ہو۔ والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ وہو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے
کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہے بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اسکو کاٹ دے اور یہ ایسا عمل ہے
جو نماز کے لائق نہیں ہے۔ ف۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاٹنے والا ایسا عمل ہے جو جنس نماز سے نہو
حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا گیا حالانکہ جنس نماز سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ
لائق نماز نہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی نماز
یا عصر کی نماز کو امام کے ساتھ پڑھونگا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہوا جو جنس نماز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب نماز
شروع کی تو اُسوقت اُسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ نماز جائز ہو گی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں رقیات سے امام محمد کا قول یہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیانی چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو
لائق نماز نہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ کمافی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس نماز میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب
اور ام۔ کمافی الحدیث۔ بر خلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام کے لیے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا ہے
اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے مقارن ہو۔ الخلاصہ۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منہا عنہ لان ما مضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ
اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ بوجہ نیت نہونے کے عبادت واقع نہوگا۔ ف۔
پھر روزہ میں کیوں جائز ہوتا ہے۔ وفی الصوم جوزت للضرورۃ۔ اور روزہ میں پچھلی نیت بوجہ ضرورت کے جائز رکھی گئی
ہے۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کا وقت نیند وغفلت کا ہے اور اُسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت اللہ تعالیٰ
نے دور رکھی ہے تو ہمکو قطعی معلوم ہو گیا کہ اِسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر بوجہ اِس ضرورت کے جائز ہے بر خلاف نماز
کے کہ وہ جاگنے میں ہے ع م۔ لیکن کرخی رح نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنا بر قول کرخی رح کے اختلاف کیا حتی کہ تا بہ رکوع تک
جائز رکھی ہے۔ مف۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الاصح جائز ہے۔ ط۔ والنیۃ ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ ف۔
یعنی ارادہ خاص۔ مف۔ وہ ارادہ ہے نماز کا واسطے اللہ تعالیٰ کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے شیخ الاسلام
نے کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جانا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آیندہ کفر کرونگا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ مفع۔ پس
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ ہاں جاننا اُسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ ای صلوٰۃ یصلی۔
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کون سی نماز پڑھتا ہے۔ ف۔ تاکہ تمیز ہو جاوے اور تمیز بے جانے نہیں ہوتی
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اُس سے پوچھا جاوے تو اُسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو ع ف۔ اگر فی الفور جواب
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اُسکے دل
میں نیت حاضر نہیں تو بھی روا ہے جیسا کہ گذرا اور اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے م۔ بالجملہ نیت فعل قلبی ہے۔ اما الذکر باللسان
فلا معتبر بہ۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اُسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ جیسے نویت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی یہ کہ نماز
پڑھوں الخ م۔ حتی کہ اگر کسی نے ظہر کا عزم کیا اور زبان سے عصر نکلا ہے تو کچھ مضر نہیں ہے شرح مقدمۃ ابی اللیث والقنیہ ع۔ کیونکہ
اگر زبانی تو زبان کا فعل ہوا اور نیت فعل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہوئی۔ ہاں دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہو اظہار
سچ ہے ورنہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر سچ کی صورت ہو تو اب کلام یہ کہ اِس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے اور اِس
فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ نماز میں اپنی رائے سے دخل دینا ممنوع ہے۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ بعضے حفاظ رح نے

فرمایا کہ زبان سے کہنے کا ثبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طرح نہین ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اسکا ثبوت
صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین مین سے کسی سے ہوا نچا بلکہ منقول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوتے
تو تکبیر کہی پس زبانی کہنا بدعت ہے۔ انتہی۔ ف۔ جامع کہتا ہے کہ ذکر زبانی بعض کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمر رض نے اس سے
منع فرمایا اور اسلیے کہ نیت فعل قلبی ہے اور اللہ تعالی عالم الغیب ہے تو زبانی خبر دینا اسکی جناب مین مکروہ ہے۔ چونکہ درایت
سے موافق یہی روایت ہے تو بقول ابن الہمام رح کہ درایت سے وقت موافقت روایت کے عدول نچاہیے لہذا مختار یہی روایت
ہے۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہوا اور وہ زبانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل مین نیت جمع ہوجاوے تو روا ہے۔ لہذا
فرمایا۔ ویحسن ذلک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کہنا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا عزم قلبی مجتمع ہوجاوے۔ ف۔ اور
تجنیس مین فرمایا کہ جس نے مشائخ مین سے زبانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی عزم مجتمع ہوجاوے
انتہی۔ اور یہی کافی مین مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ اگر یہ قصد نہو تو زبانی کہنا اچھا نہین ہے۔ الفتح۔ فتاوی ہندیہ و درمختار
مین لکھا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کہنا کافی ہے۔ الزاہدی فی المجتبی۔ شیخ ابو السعود رح نے اسکو رد کیا
کہ یہ نیت کا بدلا ہونا ہے اور وہ منع ہے اور طحطاوی نے جواب دیا کہ بدل نہین بلکہ زبان پر کفایت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط
ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السعود رح نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہین ہے پس بجاے اس فعل کے زبان کا کلام
قائم کیا ابن الہمام رح نے گونگے کے حق مین تکبیر کے لیے زبان ہلانے کے مستحب مین کہا کہ جب نفس واجب متعذر ہوا تو بجاے
اسکے بے دلیل دوسری چیز قائم نہین ہوسکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز مین جزو اعظم ہے اور جب فعل بدون عزم کے
صادر نہین ہوتا تو صورت مذکورہ ایک تو محل ذرر دوسری معتزلی زاہدی کی راے ہے مدار ایک رکن اعظم نماز کا کہ جسکے نہونے سے
نماز ندارد ہو پس روا نہین ہے کہ اس مسئلہ پر اعتماد کیا جاوے اور فقہاے اہل سنت مین سے کسی کا قول یہ نہین ہے پس زاہدی
معتزلی سے عجب نہین کیونکہ وہ امام اعظم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ تقلید سے ہے کہ بلا تامل زاہدی کے اقوال
پر اعتماد کرتے ہین مانند قہستانی وغیرہ کے۔ اور ہین نے زاہدی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہندیہ وغیرہ مین ذکر کیا کہ جادو کے تعوید لکھنے
کی مزدوری روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ بر بناے اعتزال ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے
تو بمنزلہ شعر ومثنوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علی ہذا زبانی اقرار کا اسلام مین اعتبار
کرکے نیت کا یہ مسئلہ نکالا جسپر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہین ہے۔ فاستقم واللہ تعالی ہو الموفق للصدق والصواب م
اگر مسجد مین آیا اور امام کو رکوع مین پایا پس اسنے کھڑے ہونے کی حالت مین اللہ کہا اور اکبر جھک کر رکوع مین واقع ہوا تو اسکی
نماز شروع نہوگی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہکر فارغ ہوگیا تو ظاہر الروایہ مین اسکی
نماز شروع نہوگی۔ کما فی الخلاصہ و قاضیخان۔ م۔ ان کانت الصلوٰۃ نفلا یکفیہ مطلق النیۃ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو
مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ وکذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح۔ اور یونہی صحیح قول مین اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔
ف۔ اور یہی حکم تراویح ہے۔ اور ظاہر الجواب یہی اور اسی کو عامہ مشائخ نے اختیار کیا۔ التجنیس۔ اور احتیاط سنت مین
یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو الذخیرہ اور تراویح مین یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو المنیہ
واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے مین شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چار رکعتین پڑھتا ہے اسمین یہ نیت کرے کہ آخر ظہر جسکا مین نے
وقت پایا اور ہنوز اسکو نہین ادا کیا ہے۔ اس صورت مین اگر جمعہ صحیح ہے تو یہ سنت ہوجاوینگی۔ لیکن ضرور ہے کہ اسپر کوئی قضا ر
ظہر نہو۔ مف۔ وان کانت فرضا فلا بد من تعیین فرض کالظہر مثلا لاختلاف الفروض۔ اور اگر نماز فرض ہو تو فرض
کا معین کرنا ضرور ہے جیسے مثلا ظہر کیونکہ فروض مختلف ہین۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض و واجب ادا نہین ہوتا کیونکہ

الہدایہ - پھر اگر اسنے ظہر کے ساتھ یون کہا کہ آج کی ظہر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ ظہر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ
اسنے قضا مین ادا کی نیت کی ہو - ف - جسکو وقت نکل جانے مین شک ہو اُسکا یہی حکم ہو کہ آج کی اس نماز کی نیت کرے
التبیین - اگر ظہر کے ساتھ یون کہا کہ ظہر اسوقت کی تو بھی جواز اتفاقی ہو بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول مین کافی نہیں ہو اور اگر
فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہو سواے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہو نہ خود لیکن اگر اُسکے اعتقاد مین یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہی تو جائز
ہو - ف - یہ صورتین تو اتفاقی ہین اور اگر اسنے خالی ظہر کی نیت کی جیسے کتاب مین مذکور ہو تو اسمین اختلاف ہو - م - اور فتاوی عتابی مین ہو کہ اصح
یہ کہ جائز ہو - اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی ظہر قضا ہوئی اور اُسنے عصر کے وقت مین ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی شروع نہوئی اور
عتابی مین ہو کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہو تو ظہر شروع ہوگی - خلاصہ مین ہو کہ دو فریضہ قضا کی نیت کی تو پہلے کے لیے نیت
دیگی - انتہی - اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونون کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شروع ہوگی اور امام محمد رح کے
نزدیک نیت باطل ہو - ف - نمازی چھ قسم کے ہین ایک وہ کہ فرض نمازون اور سنتون ہر ایک کو پہچانتا ہو اور معنی فرض کے
کہ اسکے کرنے مین ثواب عظیم اور چھوڑنے مین عذاب الیم ہو اور معنی سنت کے کہ اسکے ادا کرنے مین ثواب جمیل اور نہ کرنے مین
عذاب نہین ہو غرضکہ معنی فرض و سنت کے پہچانتا ہو پس اُسنے نیت کی ظہر کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہو - دوم وہ کہ اسکو
جانتا اور فرض مین فرض کی نیت کرتا ہو ولیکن یہ نہین پہچانتا کہ کون فرائض اور کون سنن ہین تو بھی روا ہو - سوم وہ کہ فرض کی
نیت کرتا ہو یعنی وہان سے کہ لیتا ہو مگر اُسکے معنی نہین جانتا تو اُسکی نماز جائز نہین ہوگی - چہارم وہ کہ اسقدر جانتا ہو کہ لوگ جو
نمازین پڑھتے ہین اُنمین بعضے فرائض ہین اور بعضے نوافل ہین پس جیسے لوگ پڑھتے ہین اُسی طرح پڑھے جاتا ہو اور فرض کو نفل
سے ممتاز نہین کرتا تو اُسکو روا نہین ہو - پنجم وہ کہ اُسنے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہوگئی - ششم وہ کہ اُسکو یہ معلوم ہی
نہو کہ اللہ تعالی کے فرائض بندون پر ہین ولیکن وہ نمازون کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہین ہو - ت - القنیہ م
والاشباہ عنہا - جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہین کرتا ولیکن جو نماز پڑھتا ہو اُسمین فرض کی نیت کرتا ہو تو اُسکے پیچھے اقتدا
کرنا ایسی نمازون مین درست ہو کہ جنکے پہلے اُنکے مثل سنتین نہین ہین جیسے نماز عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازون مین
نہین درست جنکے پہلے ویسی ہی سنتین ہین جیسے فجر و ظہر - کمافی قاضیخان و شرح المنیہ للامیر - نماز جنازہ مین نماز اللہ تعالے
کی خالص اور میت کے لیے دعا کی نیت اور عیدین مین نماز عید الفطر یا عید اضحی کی نیت اور وتر مین صرف نماز وتر کی نیت
کرے - الزاہدی - جامع کردری مین ہو جمعہ مین جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اسمین اختلاف ہو اور وتر کی نیت واجب
وتر کی کیونکہ اختلاف ہو - ع - التبیین عن الغایہ - اور نذر و نماز طواف مین تعین شرط ہو - البحر - اور جیسے نماز ادا مین تعین
شرط ویسے ہی قضا مین شرط ہو حتی کہ جب قضا نمازین بہت ہو جاوین تو ضرور ہوگی کہ نیت مین لاوے ظہر فلان روز کی
کمافی قاضیخان والظہیریہ اور یہی اصح ہو - التبیین - یا آسانی کے لیے یہ کہ اول ظہر یا آخر ظہر اور یون ہی باقی نمازون مین ہو
کیونکہ جو انمین سے ادا کر چکا اُسکے بعد والی نماز اول ہو جاویگی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے
اور اگر اسنے قضا مین معین نہ کیا تو جائز ہو - الفتح و ح المنیہ - برخلاف اسکے اگر دو روزے رمضان کے قضا رہون اور اُسنے
ایک روزہ بغیر تعین کے قضا کیا تو جائز ہو اور بہتر یہ کہ نیت مین اول روزہ و دوم روزہ کو معین کر دے کیونکہ نماز کا سبب متعدد ہو
اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہو اور اگر دو رمضان مین سے ہون تو تعین واجب ہوگی جیسا کہ قاضیخان مین ہو
اور کتاب الصوم مین بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعین جائز اگرچہ دو رمضان کے ہون - الفتح - اور تعداد رکعات
کی نیت شرط نہین - الصدر - حتی کہ اگر پانچ رکعات ظہر کی نیت کی - اور چوتھی پر قعدہ کیا تو کافی ہو اور نیت مذکور لغو ہو - شرح
المنیہ للامیر - اور نیت کعبہ شرط نہین اور یہی صحیح ہو اور اسی پر فتوی ہو - المضمرات - ع البدائع - مگر بنظر اختلاف اولے ہو -

الخلاصہ ۃ ۔ اور عمارت کعبہ و حجر اسود کی نیت پر نماز روا نہیں ہے ع ۔ اگر اُسنے مقام ابراہیم کی نیت کی تو صحیح یہ کہ نماز جائز نہوگی
مگر جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو ۔ الفتح ۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز نہوگی ۔ فع ۔ حاصل یہ کہ
قبلہ کا استقبال فرض ہے اور اُسکے ہوتے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے ۔ کما فی العینی عن المبسوط ۔ اور اسی
کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتوی ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلاف قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد
کی نیت کرنا مفسد نماز ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا مخالفت بہ نیت ہے حتی کہ
اسمین خوف کفر ہے چنانچہ آویگا ۔ تو جنکے نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اُنکے نزدیک
بھی نیت خلاف قبلہ کی صورتون مین فساد نماز ہے ۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو در المختار مین سمجھا کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم
و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجوح قول پر متفرع ہین کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہین
جیسا کہ اوپر موجہ ہوا ۔ واللہ تعالی اعلم ۔ م ۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر بھول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا
ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع اور گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے ۔ قاضیخان ف ۔ اگر ظہر یا نفل شروع کی پھر عصر یا جنازہ
یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کہی تو نکل گیا ورنہ اول سے خارج نہوگا ۔ التاتارخانیہ وغیرہ ۔ اگر ظہر کی ایک رکعت پڑھکر پھر ظہر کی
نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور وہ رکعت شمار کرے ۔ یہ تو جب نیت قلبی ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا
کہ مین ظہر کی نماز کی نیت کرتا ہون تو تکبیر کہے یا نہکہے وہ نماز ٹوٹ گئی و رکعت جاتی رہی ۔ الخلاصہ ۔ رہا یہ بیان کہ مقتدی ہو
یا امام ہو تو اُنکو اقتدار یا امامت کی نیت بھی چاہیے یا نہین تو امام مصنف رح نے لکھا ۔ **وان کان مقتدیا بغیرہ نوی
الصلوٰۃ ومتابعتہ** ۔ اور اگر نمازی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ نماز کی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے
ف ۔ یعنی اس نماز مین علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے ۔ **لانہ یلزمہ فساد الصلوٰۃ من جہتہ فلابد من
التزامہ** ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کریگا ۔ **ف** ۔ تاکہ جو
فساد لازم آیا اُسکا ضرر اُسپر اُسکے قبول کرنے و لازم کرنے سے ہو ۔ النہایہ ۔ جیسے نفع کمال نماز کا اُسکو امام کی طرف سے
ملتا ہے ۔ م ۔ پس اقتدار بدون نیت نہین جائز ہے ۔ قاضیخان ۔ اور تنہا پڑھنے والا صرف خالص اللہ تعالی کی بندگی اور
تعین نماز کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرلے تاکہ سب کے نزدیک نماز ہو جاوے ۔ کما فی الخلاصہ ۃ ۔ امام مصنف رح نے
متابعت امام کی نیت کہی تو اگر اُسنے نماز امام کی نیت کی تو جائز نہین ۔ یہی اصح ہے ۔ اگرچہ انتظار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا
کما فی الخلاصہ ۔ برخلاف شیخ الطحاوی رح کے کیونکہ اُنھنے اقتدا کی نیت نہ کی کیونکہ یہ نماز تنہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا نماز جمعہ و جنازہ
و عیدین مین بقول مختار نیت ضرور نہین کیونکہ یہ نمازین تنہا نہین پڑھی جاتی ہین ۔ مین کہتا ہون کہ نیت دلی اگر متابعت ہے تو
زبان کا اعتبار نہین اگرچہ وہ نماز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اُسکے دل مین اقتدار ہو اور اگر اقتدار کا قصد
نہین تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہین ہے ۔ اور عینی مین ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی یعنی اشارہ
مخصوص کرکے اور نماز مثلاً ظہر کی تعین نہ کی یا معلوم امام کی نماز مین شروع کرنے کی نیت کی تو اصح قول پر جائز ہے اور نیت
اقتدار یون کرنا چاہیے کہ الہی مین فرض وقتی کو قبلہ رخ ہوکر اس امام کی متابعت مین پڑھنا چاہتا ہون ۔ المفید ۔ اگر نماز
امام مین شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نجانا کہ ظہر ہے یا جمعہ ہے تو جائز ہے اور اگر نماز امام نہین بلکہ ظہر مین اقتدار کی نیت کی اور
امام جمعہ مین تھا تو صحیح نہین اور جمعہ کی نیت کی اور وہ ظہر مین تھا تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے ۔ کما فی المبسوط والذخیرہ خالی
اقتدار امام کی نیت کی تو اصح قول پر کافی ہے ۔ سعراج الدرایہ ۔ پھر اگر اقتداء امام کی نیت کی بدون خیال اسکے کہ زید
ہے یا عمرو ہے تو جائز یا اگر گمان ہو کہ شاید زید ہے پھر عمرو نکلا تو بھی جائز ہے اور اگر اقتداء زید کی نیت ہو اور وہ عمرو نکلا

نہیں ہے۔ بہتر یہ کہ امام کو معین نہ کرے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کما فی الظہیریہ۔ اور یوں ہی قضاے روزہ میں اگر جمعرات کے
روزہ کی نیت کی اور اُسپر جمعہ کا قضا روزہ تھا تو روا نہیں ہی لہٰذا بہتر کہ یوں نیت کرے کہ روزہ قضا ریا اول قضا رہی ایسے ہی نماز جنازہ
میں نیت کی تعیین نہ کرے کہ وہ زید ہی یا عمرو ہی یا مرد ہی یا عورت ہی بلکہ جسپر امام نماز پڑھتا ہی اُسی پر میں پڑھتا ہوں۔ مف۔ ذخیرہ
میں ہی کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدا ریہ کہ امام تکبیر سے فارغ ہوجاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا
ہو اُسوقت نیت کرلے تو ہمارے تمامہ علما رہ کے نزدیک روا ہی ہے۔ مقتدی کو آسان یہ کہ نماز امام و اُسکی اقتدار کی نیت
کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھتا ہی اُسکی اقتدار کرے۔ المحیط۔ اگر نماز جمعہ میں جمعہ وظہر دونوں کی نیت کی تو بعض نے اُسکو
جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضیخان۔ امام قعدہ میں ہی پس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہی تو میں نے اقتدا کی ورنہ
نہیں تو اقتدا صحیح نہیں اور اگر یوں کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہی تو میں نے فرض میں اقتدار کی ورنہ نفل میں تو فرض کی اقتدار نہیں
صحیح ہی۔ التجنیس۔ اگر عشار میں ہی تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہی تو نہیں تو اقتدار صحیح نہیں اگرچہ عشار ہو۔ اور اگر یہ نیت
ہو کہ اگر عشار میں ہی تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہی تو اقتدار کی تو صحیح ہی کوئی ہو۔ الخلاصہ۔ امام کو امامت کی نیت کرنا
عامہ فقہار رح کے نزدیک شرط نہیں ہی ہے۔ حتی کہ اگر نیت کی کہ میں فلان کی امامت نہ کرونگا پھر اُسنے اگر اقتدار کرلی تو جائز ہی
قاضیخان۔ اور عورتوں کا امام بدون نیت کے نہوگا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہوگا۔ ت۔ جیسے نماز جنازہ میں بالاتفاق عورت
کی اقتدار بدون نیت کے درست ہی۔ د۔ اور جمہور کے نزدیک جمعہ وعید میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول یہ
درست ہی۔ الخلاصہ۔ د۔ یہ اختلاف اس صورت میں کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہوکر اقتدار نہ کی ہو پس علی الاصح اُسکی نماز
ہوگئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہوکر نماز میں سواے نماز جنازہ کے اقتدار کی تو بالاتفاق شرط ہی کہ امام نے اُسکی امامت
کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہی کسی کو کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ سواے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرف
ادا کرے۔ السراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معتزلہ کا قول ہی اور ہمارے نزدیک فرض و واجب و بلا عذر میں فرض یعنی بحالت اختیاری
بدون خوف و بیرون نفل بسواری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہی لہٰذا فرمایا۔ ویستقبل القبلۃ۔ یعنی شرط ہی کہ قبلہ کی
طرف متوجہ ہو۔ ف۔ خواہ حقیقۃً یا حکماً مانند عاجز کے۔ د۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنیوالے کا رخ حکم شرع میں
قبلہ ہی کی طرف ہی۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہی کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالی عزوجل کے لیے کوئی جہت نہیں ہوسکتی دل میں
اُسپر جزم کرنے کے ساتھ اُنکو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود ونصاری میں بیت المقدس تھا اور شریعت حنیفیہ میں کعبہ ہی
پس اصل مقصود اللہ تعالی کو سجدہ ہی اور کعبہ شرف جہت عبادت ہی حتی کہ اگر نہیں کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا۔ رش ط۔ اور استقبال
واجب ہی۔ لقولہ تعالی فولوا وجوہکم شطرہ۔ بدلیل قولہ تعالی تولوا الخ یعنی سو تم پھیرو اپنے چہرون کو شطر المسجد الحرام کو۔ ف۔
یعنی اُسکی طرف جہت کو پس نماز میں استقبال فرض ہوا جہاں کہیں آدمی ہو۔ اور براء بن عازب رض سے روایت ہی کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم جب مدینہ ہجرت کر آئے تو بحکم الٰہی بیت المقدس کی طرف سولہ یا سترہ مہینہ نماز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا
کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے نماز عصر تھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ پھر
آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک باہر گیا تو اُسکا گذر ایک مسجد والوں پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع میں تھے
تو اُسنے کہا کہ میں اللہ تعالی کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ نماز پڑھی پس
وے اسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ایک روایت میں ہی کہ وے نماز صبح میں تھے ہے۔ جانب
کعبہ پھرنے کا حکم آپ پر ظہر یا عصر پر نازل ہوا اور اہل قبا کو خبر نہوئی حتی کہ صبح کی نماز میں اس شخص نے اُنکو شہادت دی اور
مقام کو میں نے توضیح کے ساتھ تفسیر اردو میں لکھا ہی رم۔ اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک ثقہ کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے احادیث

اعادہ نہیں اور یہ کہ جبتک معلوم ہو تب تک عمل درست نہیں ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر نماز میں سرکھلی ہو آسکو آقا نے آزاد کیا پس اگر اسی وقت ڈھانک لے تو نماز پوری ہو گی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر قولہ تعالی فولوا وجوہکم الخ سے فرضیت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عمداً توجہ قبلہ چھوڑے اسپر کفر ہونا بنابر قول ابی حنیفہ رح تو یہ کفر اسوقت کہ اسنے استہزاء اور استخفاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عمداً ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا مگر جب ہی کہ اس سے انکار کرے اور یہی نماز بے طہارت کا اور نماز نجس کپڑے میں پڑھنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت نماز پڑھنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی صدر شہید نے لیا ہے۔ معا۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدون استہزاء اور استخفاف کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد نہوگی اور سینہ پھیر دیا تو فاسد ہو گئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہوگا نہ امام رح کا کیونکہ جبتک منھ پھیر لینا بقصد ترک نہو نماز نہ ٹوٹیگی جبتک مسجد میں ہے چنانچہ اگر نماز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جبتک مسجد میں ہے امام رح کے نزدیک اسی پر بنا کرلے برخلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو عذر کی وجہ ہے کہ اسکو گمان اتمام کا تھا بر خلاف اسکے قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینا عمدی حرکت ہے تو بالاتفاق مفسد نماز ہے۔ من الفتح۔ بالجملہ استہزاء سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے اور بدون اسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ عین کعبہ ہو یا جہت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ۔ ثم من کان بمکۃ ففرضہ اصابۃ عینہا۔ پھر جو شخص مکہ میں ہو اسکا فرض یہ کہ عین کعبہ کو پاوے۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے پس مکہ والے کو عین کعبہ کی طرف توجہ لازم ہے۔ قاضیخان۔ خواہ اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہو۔ التبیین۔ حتی کہ اگر مکی نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو واجب ہے کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیجاوے تو شطر الکعبہ کا سامنا ہو۔ الکافی۔ اور حطیم کی طرف متوجہ ہوکر پڑھنا نہیں جائز ہے المحیط۔ ومن کان غائبا۔ اور جو کوئی کہ مکہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو بایں طور کہ اسکو نظر نہ آوے۔ ففرضہ اصابۃ جہتہا تو اسکا فرض یہ کہ جہت کعبہ کو پاوے۔ ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ التبیین۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ پس جو شخص کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شرط عین کعبہ پانا اور جو معائنہ پر نہو تو شرط جہت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ التجنیس للصدر رح۔ لان التکلیف بحسب الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالی نے بندوں کو بقدر انکی طاقت کے مکلف فرمایا ہے۔ ف۔ اور دور والوں کی وسعت میں اسی قدر ہے کہ کوشش سے سیدھ کعبہ کی پاویں مگر یہ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک عین کعبہ مقرر ہو۔ م۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے جنمیں ثوری وابن المبارک واحمد واسحق وداؤد ومزنی وشافعی ہیں اور یہی ترمذی رح نے حضرت عمر وعلی وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجملہ جو مکہ میں ہے اسکے لیے عین کعبہ کی اصابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور درایہ میں کہا کہ جسکے اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہے۔ پھر جو خارج مکہ ہو اسپر فرض جہت کعبہ ہے پس عین کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جہت کعبہ کا پہچاننا بدلیل ہے اور دلیل اسکے شہروں وغیرہ میں وہ محرابیں ہیں جنکو صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین نے قائم کیا ہے تو ہم پر انکی اتباع لازم ہے اور اگر نہوں تو وہاں کے لوگوں سے پوچھیں۔ رہا جنگلوں وپہاڑوں وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں۔ قاضیخان۔ اور معتبر توجہ اس جگہ کی طرف ہے جہاں بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فضائے خالی ساتویں زمین سے لیکر عرش تک تو اوپجے نیچے جہاں پڑھے سامنا ہوگا کما فی المضمرات۔ پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد نماز ہے حتی کہ اگر عمارت اٹھا کر کہیں اور رکھی جاوے تو اسکی طرف توجہ نہوگی بلکہ اس میدان کی طرف ہوگی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اسنے استقبال قبلہ کو مٹا دیا پس نماز نہوگی۔ م۔ جوف کعبہ یا اسکی چھت پر ہر طرف منھ کرکے نماز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اسکی اندرونی جہت کی طرف منھ کر کے روا ہے۔ المحیط۔ ومن کان خائفا یصلی الی ای جہۃ قدر۔ اور جو شخص خوفناک ہو تو وہ جس طرف کو قدرت پاوے نماز پڑھے۔ ف۔ خوف جان ہو یا مال۔ د۔ خواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا رہزن وچور کا۔ التبیین۔ اور مثل خائف کے بروہ

من جن سے ارکان نماز کے ساقط ہوگئے بوجہ پڑھا ہے اور یہ رکے۔ ش و تحقق العذر فاشبہ حالۃ الاشتباہ - تو حالت
اشتباہ کے مانند اسکا بھی عذر متحقق ہوگیا پس اسکو بھی تحقیقی توجہ کی پابندی نہیں ہے - مع - کشتی ٹوٹ کر تختہ پر رہ گیا اور قبلہ رخ
پھرنے میں غرق کا خوف ہے تو جدھر قادر ہو نماز پڑھے - التبیین - فع - بیمار بستر پر لگ گیا اور خود قبلہ کی طرف نہیں پھر سکتا اور
اس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھیر دے تو جدھر چاہے نماز پڑھے جائز ہے - الخلاصہ - اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھیر سکتا ہے
اگر پھیرنے سے اُسکے واسطے ضرر ہے تو بھی یہی حکم ہے - الظہیریہ - سواری پر اگر فریضہ کو عذر سے اور نفل کو بغیر عذر پڑھے تو جدھر
متوجہ ہو جائز ہے - المنیہ - کیچڑ وغیرہ کا عذر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے اور ظہیریہ میں کہا کہ میرے نزدیک یہ اُسوقت
ہے جب جانور کھڑا ہو اور اگر رواں ہو تو جدھر چاہے پڑھے - کہہ سکتے ہیں کہ اگر نماز کے لیے ٹھہرانے میں سفر کے ساتھیوں سے چھوٹ
جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہو تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رح سے ایسے خوف میں تیمم کا جواز مروی ہے اور اسکو مشائخ نے
مستحسن کہا ہے - مف - جو کشتی میں فرض یا نفل پڑھنا چاہیے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے - الخلاصہ - حتی کہ نماز میں اگر کشتی
گھومی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے - شرح المنیہ للامیر - **فان اشتبہت علیہ القبلۃ ولیس بحضرتہ من یسالہ عنہا اجتہد**
پھر اگر مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کوشش کرے
ف - یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کوشش کرے کہ کس طرف ہے - **لان الصحابۃ رضہم تحروا وصلوا ولم ینکر علیہم**
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے انپر انکار نہیں فرمایا - ف - اور چونکہ ممنوع پر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہوا - **و**
لان العمل بالدلیل الظاہر واجب عند انعدام دلیل فوقہ - اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے
جب کہ اُس سے بڑھکر دلیل نہو - ف - پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے - **والاستخبار فوق التحری**
اور دریافت کرنا تحری سے بڑھکر ہے - ف - لیکن اسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہاں کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو
چنانچہ خانیہ فروع میں آویگا - پس تحری اسوقت کرا اول تو قبلہ مشتبہ ہو دوم کوئی وہاں کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے - اور
جوہرہ نیرہ میں ہے کہ وہاں حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اُسکو آواز دے تو وہ سن لے - انتہی م - اور تبیین میں قید لگائی
کہ حاضر ہے وہ وہاں کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو - اور یہ قید اچھی ہے - سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے
پھر اگر وہاں کا آدمی حاضر ہے مگر بغیر اُس سے دریافت کے تحری کرکے نماز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز ورنہ نہیں - شرح
الطحاوی والمنیہ - اور اگر کسی نے بدون تحری و کوشش کے نماز پڑھی تو روا نہیں بلکہ امام رح سے روایت تکفیر ہے - اور نوازل
میں ہے کہ اگر عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے کا عزم کرکے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہے اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور فقیہ ابو اللیث
نے کہا کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو - ع - ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری روا نہیں ہے
پھر اگر اس مقام کا کوئی نہو یا قبلہ جاننے والا نہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہاں والوں نے خبر نہ دی تو تحری کرے - اور مصنف
نے وہاں حاضر نہونے کے لفظ میں اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا سے کسی کو تلاش کرنا اسپر واجب نہیں ہے - فع - لیکن اوجہ یہ کہ
اگر اس مسجد کے لوگ اس گاؤں میں مقیم ہوں اگرچہ وہاں حاضر نہوں تو تلاش کرکے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری اُسوقت
روا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو - کذا قال ابن الہمام - اور ایک مسئلہ ذکر کیا کہ جسمیں امام محمد رح نے تحری کی یہی شرط عاجز
ہونے کی ذکر کی ہے اور مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رح نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی اور جب
لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی ایسے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے - اور قاضیخان نے
ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محلہ میں اندھیری رات میں تحری سے نماز پڑھی ہے خلاف قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

قبلہ پوچھنے کے لیے لوگون کے دروازے بجانا واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اس مسئلہ مین افادہ ہوا کہ حاضر کی ایسی رات مین گھرون
کے لوگ باوجودیکہ آواز سن سکنے کی حد مین ہون تو بھی بمنزلہ غائب کے ہین م۔ پس تحری سے نماز جائز ہے۔ **فان علم انہ اخطأ
بعد ما صلی لا یعیدہا**۔ پھر اگر نماز پڑھنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ مین قبلہ کی سمت مین چوک گیا تو نماز کو اعادہ نہین کریگا۔
ف کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تحری تھی بحکم شرع تو اسنے شرعی حکم پر نماز پوری کی م۔ لہذا اگر بلا تحری پڑھی ہو
تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر بلا تحری مین بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو نماز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز
کے واسطے مفروض ہوتی ہے تو اسمین حال پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے نماز جمعہ کے واسطے سعی کرنا۔ ف۔ یون ہی اگر کشتی پر سوار
ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہے تو خرید فروخت کرتا جاوے م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اُسکو چھوڑ کر دوسری
طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد نماز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نمازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا
نجس ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر نماز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اسکے خلاف ظاہر ہو۔ اور فتاوی عتابی مین ہے کہ اگر
اسنے تحری کی مگر اسکی تحری کسی جہت پر واقع نہوئی تو ایک قول مین وہ تاخیر کرے اور بقولے وہ چارون طرف پڑھے۔ اور
بقولے وہ مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے م۔ اور اصوب یہ کہ نماز ادا کرے۔ المضمرات۔ پھر اگر کسی طرف نماز پڑھے پس
اگر ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یون ہی اگر ظاہر ہوا کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہوا تو بھی روا ہے۔ الظہیریہ۔ **وقال
الشافعی رح یعیدہا اذا استدبر لتیقنہ بالخطاء**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جب تحری سے نماز پڑھنے مین یہ ثابت ہو کہ پیٹھ قبلہ
کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطاء کا یقین ہو گیا۔ **ف** یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول انکا مثل
ہمارے قول کے ہے اور یہی اُنکے مذہب مین مختار ہے۔ کما فی الحلیۃ للشافعیہ۔ اور جب تیقن خطاء ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے
جیسے دو کپڑون مین یا دو برتنون مین جنمین ایک نجس ہے تحری کی اور بعد نماز کے معلوم ہوا کہ تحری مین نجس کپڑا یا نجس پانی آیا
تھا تو بالاجماع نماز کا اعادہ ہے ایسے ہی امر قبلہ کی تحری مین ہے۔ **ونحن نقول**۔ اور ہم کہتے ہین۔ **ف** کہ قبلہ کی صورت مین تحری
سے عین قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور **لیس فی وسعہ الا التوجہ الی جہۃ التحری والتکلیف مقید بالوسع**۔ اسکی وسعت
مین کچھ اور نہیں سوا اسکے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بقدر وسعت ہے۔ **ف** تو اسنے جہانتک وسعت
تھی بندگی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے م۔ اور کپڑے و برتن مین اسکی تحری مین جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ اسوقت
اسکی بندگی کے حق مین پاک قرار دیا جاتا ہے حتی کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہوا تو اعادہ ہے علاوہ برین بجائے وضو کے
تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلافت مین یہ تحری صرف قدرت کے واسطے تھی ع م۔ علاوہ ازین برتن و کپڑے مین اسکی غفلت
وجہ تقصیر تھی برخلاف امر قبلہ کے کہ وہ بے اختیاری ہے تو ان دونون پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پیٹھ ہونے مین تیقن
خطاء ہے ایسے ہی داہنے و بائین ہونے مین ظاہر ہے۔ ملف۔ **وان علم ذلک فی الصلوۃ استدار الی القبلۃ**۔ اور اگر تحری
کو جہت مین خطاء ہونا نماز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ **لان اہل قباء لما سمعوا بتحول القبلۃ استداروا
کہیاتہم فی الصلوۃ واستحسنہ النبی علیہ السلام**۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خانہ کعبہ کی طرف قبلہ بدلنے کا علم جب اہل
قبا نے سنا تھا تو نماز ہی مین جس ہیأت پر تھے یعنی رکوع مین جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو برقرار
رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ **ف** جیسا کہ حدیث صحیحین مین بیان سابق مین گذرا ہے م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ داہنی
طرف سے گھومے نہ بائین جانب۔ الکافی۔ **وکذا اذا تحول رأیہ الی جہۃ اخری توجہ الیہا**۔ اور یون ہی اگر نماز مین اُسکی
رائے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جم گئی تو اسی طرف پھر جاوے۔ **ف** حتی کہ اگر پھرنے مین عمداً کچھ تاخیر کی تو نماز
فاسد ہو جائیگی۔ **لوجوب العمل بالاجتہاد فیما یستقبل من غیر نقض المؤدی قبلہ**۔ کیونکہ آیندہ حصہ نماز مین اسپر اجتہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ ف۔ اگر سجدہ سہو باقی ہو اور رائے بدلے تو پھر جائے
حتیٰ کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ پہچاننے میں ستارون کا علم
جانتا ہو تو تحری روا نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جہان محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اُسنے تحری سے نماز پڑھی پھر خطا
ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہان والون سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضیخان۔ اور اگر پوچھا
اور اُنھون نے نہ بتلایا پس تحری کی نماز پڑھی تو روا ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو۔ محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی
پھر رائے دوسری طرف بدلی تو اُس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر رائے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے
کہا کہ از سر نو نماز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے۔ قاضیخان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ایک نے تحری سے ایک
طرف نماز پڑھی پس دوسرے نے بلا تحری کے اُسکی نماز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونون کی نماز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی
تو امام کی نماز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ الخلاصہ۔ مکہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہے اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے
پس تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمد رح سے مروی ہے کہ اسپر اعادہ نہیں ہے اور یہی اقیس ہے
یون ہی اگر مدینہ میں ہو الظہیریہ۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر رائے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی
اسی طرح تیسری طرف و چوتھی طرف تو روا ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی مین اُسکو یاد آیا کہ مین نے
پہلی رکعت مین ایک سجدہ چھوڑ گیا ہون تو مشائخ مین اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہو گی۔ القنیہ۔ اظہر یہ کہ فاسد نہو
م۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اُسکی تحری مین چوک تھی پھر وہ جان گیا اور اُسنے قبلہ کی ٹھیک سمت
پر منہ کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اُسکا پہلا حال معلوم ہے اُسنے اقتدا کر لی تو امام کی نماز درست اور مقتدی کی فاسد ہے۔ اور
اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے آکر اُسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی
کی نماز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہان کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہے ورنہ اُسکی نماز
جائز ہے۔ قاضیخان۔ اگر اندھیری رات مین ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور وے ایسے گھر مین ہین جہان کوئی عادل نہیں جس سے
دریافت کرین اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہین یا وے لوگ جنگل مین ہین پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک
نے تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہین اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو بھی روا ہے
مگر اُسکی نماز نہو گی جو اپنے امام سے آگے بڑھ گیا ہو یا نماز مین اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اُسکے یقین
مین یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے بڑھ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف نماز پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل مین نماز
پڑھی اور اُنمین مسبوق و لاحق بھی ہین پھر جب امام نماز سے فارغ ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوئے تاکہ باقی نماز قضا کرین مگر
اُنکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اس طور سے کہ قبلہ کی طرف پھر جاوے اور
لاحق کی نماز فاسد ہو گی۔ الخلاصہ۔ ومن ام قوما فی لیلۃ مظلمۃ۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات مین
ف۔ خواہ کسی مکان مین یا جنگل مین بدون کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کرین اور بدون کسی علامت نجوم وغیرہ
کے جیسا کہ خلاصہ مین گذرا حتیٰ کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتحری القبلۃ وصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار
دیکر اُسنے مشرق کی طرف پڑھی۔ ف۔ خواہ وہ مقام ایسا ہے کہ درحقیقت قبلہ وہان سے بجانب مشرق ہے یا نہین ہے۔ وتحری
من خلفہ۔ اور تحری کی ان لوگون نے جو امام مذکور کے پیچھے ہین۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجود اسکے
وے سب پیچھے امام کے رہے ہین۔ فصلی کل واحد منہم الی جہۃ۔ پس ہر ایک نے اُنمین سے ایک طرف نماز پڑھی۔
ف۔ یعنی جسطرف اُسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدا کے ساتھ۔ وکلہم خلفہ۔ اور حال یہ کہ وہ سب امام کے پیچھے

ف- کوئی آگے نہین ہوا ہر خواہ جانین یا نہ جانین مگر اتنا جانتے ہین کہ امام آگے ہر- **ولا یعلمون ما صنع الامام**- مگر یہ نہین جانتے کہ امام نے کیا کیا ہر- ف- اگر کہو کہ نماز تو رات کی ہر پھر آواز جہر سے کیون نہین جانتے ہین تو جواب یہ کہ شاید قضا نماز ہو یا جہر کرنا بھول گیا یا آواز سے اسقدر پہچانا ہو کہ آگے ہر اور پہچانا کہ رخ کدھر ہر ع- اظہر یہ کہ دشمن کی وجہ سے یا زنبور ن کے خوف سے امام نے جہر نہین کیا اور سب نے اخفاء مین کوشش کی م- **اجزاہم**- تو انکی نماز جائز ہر- **لوجود التوجہ الی جہۃ التحری**- کیونکہ تحری کے رخ پر انکی توجہ پائی گئی- ف- اور یہی ضروری تھی- **وہذہ المخالفۃ**- اور رہی یہ مخالفت ف- کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہر- **غیر مانعۃ**- تو یہ مانع نہین ہر- **کما فی جوف الکعبۃ**- جیسے جوف کعبہ کے مسئلہ مین ہر- ف- کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہر اور جب کہ لوگون نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی اور امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی پیٹھ کو امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہر یا اپنا منھ امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہر اُسکی نماز جائز ہر اور جس نے اپنا منھ امام کے منھ کی طرف کیا تو بھی روا ہر مگر کراہت ہر جبکہ اُسکے اور امام کے درمیان کوئی سترہ نہو مگر جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منھ کی طرف رکھا اُسکی نماز نہین جائز ہر- الجوہرہ والسراج- اور جو امام کے داہنے یا بائین ہر اُسکی نماز جائز بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا رخ ہر اُدھر کی صف مین سے کوئی شخص امام کی بہ نسبت دیوار سے زیادہ نزدیک نہو- الزاد و مبسوط السرخسی- اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اسطرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہین کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے بلا ضرورت پھرا- البدائع- بالجملہ جماعت جوف کعبہ مین امام کے رخ سے دیدہ و دانستہ بعضے مقتدیون کے رخ مخالف ہوتے ہین اور بلا کراہت نماز صحیح ہر تو ہمارے مسئلہ مذکورہ مین بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہو گی م- **ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوتہ**- اور جس نے ان مقتدیون مین سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اُسکی نماز فاسد ہو گی- ف- کیونکہ جس رخ پر تحری کی اُسی کو صحیح جانا اور امام کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدا درست نہو گی- **لانہ اعتقد امامہ علی الخطاء**- کیونکہ اُسنے اپنے امام کو خطا پر اعتقاد کیا- ف- اور اگر امام کا حال نہ جانا مگر اُسکے دل مین یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالف واقع ہوا ہر تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب نماز کی حالت مین ہر اور بعد اُسکے یہ جاننا یا گمان کر لینا کچھ مضر نہین ہر- **وکذا لو کان متقدما علی الامام**- اور اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہر- **لترکہ فرض المقام**- کیونکہ اُسنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا- فروع- جیسے نماز کے لیے تحری ہر ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہر- السراج- اگر قبلہ رخ مین بدون شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر اُسکے بعد اُسکو شک ہوا تو وہ جواز پر ہر یہانتک کہ اُسکو خلاف جہت کا یقین ہو جب اعادہ نماز واجب ہو گا- الخلاصہ- پھر اگر درمیان نماز مین اُسکو ظاہر ہوا کہ خطاء کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ جہت قبلہ ٹھیک ہر تو صحیح یہ کہ پوری کر لے- قاضیخان- اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے اندر شک زائل ہو گیا باین طور کہ ٹھیک کیا یا خطاء کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز مین شک زائل نہوا لیکن اگر بعد فراغت کے خطاء ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر نہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہونا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی- الخلاصہ- اور اگر جنگل مین اُسنے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اُسکو دو عادل آدمیون نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہر پس اگر دونون مسافر ہون تو انکی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونون وہین کے لوگ ہون تو سوا اُسکے کچھ نہین جائز ہر کہ ان کے قول پر عمل کرے- الخلاصہ- یہ مسئلہ صحیح ہر کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہر جب ہی کہ مخبر اُس مقام کا رہنے والا ہو- ف- نیت فتاوی مین ہر کہ قبلہ سے منحرف ہونا جس سے نماز فاسد ہوتی ہر وہ انحراف ہر کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے- ف- نیت جو پرستش کی غرض سے کل عبادات مین شرط ہر کہ نہین ہر اور جو نیت خالص سے خالی ہو وہ عبادت نہین ہر اگرچہ مانند عبادت

کے کہ افتتاح نماز ہو جاتا ہے اسطرح صحیح ہو جاوے ۔م و ش۔ ریاء کا دخل فرائض مین نہین ہے۔ الخلاصہ۔ پس فرائض سنجوقتا یا
کے ترک نہین ہو سکتے ہین ۔م۔ اگر خالص اللہ تعالی کے واسطے شروع کیا پھر اُسکے دل مین ریاء سمائی تو وہ اسی شان پر ہے جسپر
شروع کیا تھا۔ یعنی خلوص پر ہے۔ اور ریاء یہ کہ اگر لوگون سے تنہا ہو تو نہ پڑھے اور اگر لوگون مین ہو تو دکھلانے کو پڑھے۔
اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگون کے درمیان مین اچھی طرح پڑھتا ہے اور تنہائی مین اچھی طرح نہین پڑھتا تو اُسکو اچھی طرح کا ثواب
نہین اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ المضمرات عن العتابیہ۔ ایک نے کہا کہ تو ظہر پڑھ اور تیرے واسطے ایک روپیہ ہے اُسنے اس
نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہوگا۔ د۔ کیونکہ نماز اُسپر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو خدمت
کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہین ہے ۔ش۔ مختارات النوازل مین ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھنا کہ خدا ے تعالی
میرے حقدارون کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہین ۔ش۔ دو نیتین جمع کین ایک نماز مین تو دونون مین سے جسکو
ترجیح ہو نیت اُسی کی ہوگی اور اگر برابر ہون تو لغو ہو جائیگی اور نفل شروع نہوگا۔ ط۔ مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جنازہ دونون
کی نیت مین نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل مین فرض کی اور دو پنجگانہ مین سے جسکا وقت ہے اور
دو قضاء مین سے جو مقدم ہے۔ فافہم واللہ تعالی اعلم

باب صفة الصلوٰۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان مین ہے۔ **ف** اور یہان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہین۔ **ف** جنمین فرض و
واجب وسنت سب شامل ہین۔ **فرائض الصلوٰۃ ستۃ**۔ نماز کے فرائض چھ ہین۔ **ف** تحریمہ و قیام و قرأت و رکوع
و سجود و قعدہ اخیرہ۔ پھران فرائض مین سے بعض تو رکن ہین جو نماز کی ماہیت مین داخلی جزء ہین اور بعض شرائط خارجی
ہین ہر ایک کی دلیل فرضیت و تفصیل یہ ہے ۔م۔ اول۔ **التحریمۃ**۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن ع۔ مگر نماز جنازہ
مین رکن ہے ۔ش۔ اور اسکو شرائط مین ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل بقیام ہے۔ اور نماز مین اُسکے معنی مراد اپنے
اوپر مباح چیزون کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ **لقولہ تعالی وربک فکبر**۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بزرگی بیان کر
والمراد بہ تکبیرۃ الافتتاح۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ **ف** چنانچہ اسپر مفسرین نے اجماع کیا ہے ع۔
اور تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازی ہے اسواسطے کہ تحریم خود تکبیر نہین ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہو جاتی ہے اور تقریر دلیل یہ کہ تکبیر کا
حکم بالاجماع خارج نماز مفروض نہین ہے تو نماز مین فرضیت مراد ہے پس جہانتک ممکن ہے نص کو اپنی حقیقت پر رکھا گیا اور یہی لازم
ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور و تحریمہا التکبیر و تحلیلہا التسلیم۔ یعنی نماز کی کنجی تو طہور ہے اور تحریم
اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم ہے۔ نووی نے احکام مین کہا کہ اُسکی اسناد اچھی ہے۔ **ف**۔ پس تکبیر تحریمہ سفر و حضر مین شرط ہے ہر
نمازی پر خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو جبکہ اسپر قدرت ہو تو گونگے و محض اُمی پر کہنا واجب نہین ہے اور معتبر یہ کہ اس سے
تعظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض مین جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدون
قدرت کے یا نفل مین بیٹھے جائز ہے خواہ عربی مین ہو یا فارسی وغیرہ مین علی الاصح۔ مگر نام الٰہی ضرور ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو
علی الاصح۔ اور عربی مین خواہ بلفظ تکبیر ہو یا دوسرا ہو مانند تسبیح و تہلیل کے اگرچہ مکروہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالی کا کافی ہے علی الاصح
اگرچہ صرف اللہم ہو لیکن اللہم اغفرلی یا بسم اللہ الرحمن الرحیم نہو جس سے خالص ذکر مراد نہین ہے اور مسائل انشاء اللہ تعالی
بیان ہونگے ۔م۔ دوم۔ **القیام**۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ **ف** یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اُسپر و سجدہ کرنے پر قادر ہو۔
ش۔ نماز مفروض مین ع۔ اور وتر مین۔ الجوہرہ۔ اور جو ملحق بفرض ہو جیسے نماز نذر مین۔ د۔ اور فجر کی سنتون مین بالاتفاق

کمافی الخلاصہ - ش - جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہے مگر زخم بہتا ہے اور معذور نہیں ہے تو اسکے لیے بیٹھکر اشارہ بہتر ہے
اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہونے سے معذور کی طہارت جاتی ہے اور بدون اسکے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے
پیشاب بہتا ہے یا کھڑے ہونے میں چہارم حصہ عورت کھلتا ہے یا کوئی شخص کھڑے ہوکر قرأت کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ
رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اسپر بیٹھکر پڑھنا واجب ہے - اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے
عاجز ہو جاوے یعنی تھک کر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو گھر میں کھڑے ہوکر پڑھے اسی پر فتوی دیا جاوے - د - مگر
مجتبیٰ میں کہا کہ صحیح یہ ہے کہ جماعت میں جاکر بیٹھے پڑھے - ط س - بالجملہ اصل قیام فرض ہے - **لقولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین** -
بدلیل اس قول الٰہی عزوجل کے - یعنی یہ کہ اور کھڑے ہو اللہ تعالیٰ کے واسطے بحالت خشوع یا خاموشی - ف - پس حکم قیام فرض ہے
اور چونکہ باہر نماز کے بالاجماع فرض نہیں تو نماز ہی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہے زید
بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ نماز میں باتیں کرتے حتی کہ نازل ہوا قولہ وقوموا للہ قانتین - پس ہمکو سکوت کا حکم
ہوا اور کلام سے منع کیے گئے - رواہ الستۃ الا ابن ماجہ - مع - قیام کی حد یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو گھٹنے نہ پاوے -
بغیر عذر کے ایک پاؤں پر قیام مکروہ ہے اور بعذر مکروہ نہیں - الجوہرہ والسراج - سوم - **القراۃ** - تیسرا فرض قرأت ہے -
لقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن - بدلیل اس کلام کے یعنی پڑھو جسقدر کہ آسان ہو قرآن سے - ف - اس میں
دو باتیں ثابت ہوئیں ایک یہ کہ پڑھو - پس پڑھنا نماز میں فرض ہوا کیونکہ نماز سے باہر بالاجماع فرض نہیں ہے - دوم یہ کہ فرض
اسی قدر کہ آسان ہو - م - فرضیت قرأت اسپر جو قادر ہو اور یہ امام و منفرد کی نماز میں رکن ہے اور مقتدی کی نماز میں زائد ہے
کیونکہ اسکا خلیفہ بھی نہیں - کما فی الشامی - اور قدر آسان امام اعظم رح کے نزدیک بقول اصح ایک چھوٹی آیت ہے - کما فی الخلاصہ
مگر ایک کلمہ نہو مانند قولہ مدہامتان - ورنہ بقول اصح روا نہیں ہے - کما فی الظہیریہ وشرح المجمع لابن الملک والسراج والفتح
پھر قدر فرض پر اکتفا کرنے سے گنہگار ہوگا - الصدر - کیونکہ پوری فاتحہ مع دیگر واجب ہے - م - اگر آیۃ الکرسی کے مانند دراز ایک
آیت کو دو رکعت میں تھوڑا تھوڑا کرکے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہے - الکافی والمنیہ - حد القراۃ یہ کہ صحیح
حروف زبان سے ادا کرے اور آپ اسکو سن بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز - المحیط - اور یہی مختار السراجیہ
اور یہی صحیح ہے - النقایہ - اسی حد پر ہر ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق وعتاق میں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اور ایلاء وبیع ایسا ہی - المحیط
حتی کہ اگر صحیح حروف ہوں اور خود نہ سنے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہوگا - م - پھر محل قرأۃ نماز فرض میں دو رکعت ہیں - المحیط
خواہ فجر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخر کی یا ایک اول و ایک آخر - ابو المکارم حتی کہ اگر ایک ہی رکعت
میں قرأت کی تو نماز فاسد ہے - الشمنی - اور وتر و نفل میں کل رکعات میں قرأت فرض ہے - المحیط - سونے میں قرأت بقول
اصح نہیں روا ہے - الظہیریہ - قرأت بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق محققین بالاجماع روا نہیں - یہی اصح اور اسی پر
فتوی ہے - کما فی المجمع وغیرہ - پھر ظاہر المذہب میں فرض قرأت صرف دو رکعت میں ہے اور باقیوں میں نہیں ولیکن نظر دلیل
مقتضی وجوب باقیوں میں ہے اور کلام آویگا - م - چہارم و پنجم - **الرکوع والسجود** - **لقولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا** - اور فرض
چہارم و پنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا - یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو - ف - بعض نسخہ میں وارکعوا
ہوا ہے اور یہ سہو کاتب ہے اور حکم بالاتفاق فرضیت کا نماز میں ہے - م - حد رکوع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو گھٹنے پاجاوے
السراج - اور بیٹھے رکوع میں سر محاذی زانو ہو جاوے - ابو السعود محشی - اور سجود کامل یہ کہ پیشانی وناک دونوں رکھے - ا ک
اگر عذر سے کسی ایک کو رکھ سکے تو بلا کراہت روا ہے اور اگر بغیر عذر کے فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہے اور فقط
ناک پر بقول صاحبین نہیں جائز اور اسی پر فتوی ہے - اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو سجدہ ساقط اور اشارہ کرے - کما فی خزانۃ المفتین

[illegible] دونوں [illegible] سے سر [illegible] ہوگا ہے دوسرا سجدہ کا فرض
ہونا ان کے باجماع امت ثابت ہے - الزاہدی - جیسے تعداد رکعات ہر نماز کی یوں ہی ثابت ہے - البحر - گھاس روئی وغیرہ
جسپر اعتماد ناک ٹکے و اسکا حجم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں - عرابہ اگر بیل پر ہو تو اسپر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے
جیسے تخت ہے - کمافی الخلاصہ - گیہوں و جو پر سجدہ روا ہے اور کاکن و چنوان و کودون پر نہیں مگر جبکہ بورے میں ہوں - کما
فی السراج - نہ جو نماز میں ہے اسکی پیٹھ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں - اور نمازی کی ران پر سجدہ مکروہ اشتہا - یہ کہ بعذر جائز و بلا عذر
نہیں - نمازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے - کمافی الخلاصہ - نمازی کی ہتھیلی پر اگر زمین پر ہو تو بقول اصح جائز ہے نہیں
ہر دو کی پیٹھ پر بندہ ہے اسپر سجدہ کیا اگر میت کا حجم محسوس ہوا تو روا نہیں ورنہ روا ہے - محیط السرخسی - مقام سجدہ کا اگر قدموں
کی جگہ سے کھڑے ایک یا دو اینٹوں خام تک اونچا ہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں - الزاہدی - رخام اینٹ کی حد چہارم ہاتھ ہے - السراج -
یعنی کہنی تک کا چہارم - م - صحیح یہ ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشہ کے ٹکڑے بہت تھے اسنے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا
تو روا ہے اور یہ ایک ہی سجدہ شمار ہوگا - التاتارخانیہ - میں کہتا ہوں کہ جب اسنے سجدہ پورا نہ کیا ہو تین تسبیح تک ورنہ دوسرا
ہونا چاہیے - م - اگر سجدہ میں دونوں پانوں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہو - اور اگر ایک رکھا تو بغیر عذر
مکروہ ہے - شرح المنیہ للامیر - قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو - اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں
بوجہ تنگی مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام - الخلاصہ - یعنی بوجہ عذر کے ورنہ مکروہ ہے -
کمافی السراج - م - اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں - محیط السرخسی
فرض ششم - والقعدة فی آخر الصلوة مقدار التشهد - اور چھٹا فرض وہ قعدہ ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشہد کے - ف -
خواہ فرض ہو یا نفل ہو - یعنی التحیات سے قولہ عبدہ ورسولہ تک - اور یہی صحیح ہے - یعنی خالی شہادتین کی مقدار نہیں ہے حتی کہ
اگر مقتدی عبدہ ورسولہ تک امام سے پہلے پڑھکر بول دیا تو اسکی نماز پوری ہے - الجوہرہ - لقولہ علیہ السلام لابن مسعود رضہ
حین علمہ التشہد اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک - اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن مسعود رض
کو التحیات سکھلائی یعنی عبدہ ورسولہ تک تو فرمایا کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا اسکو کر لیا تو تیری نماز تمام ہوگئی - ف - تو معلوم ہوا
کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہوگئی یا یہ کر لیا تو بھی پوری ہوگئی - علق التمام بالفعل قرأ او لم یقرأ - پس حضرت صلعم نے نماز کا پورا
اس کرنے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا - ف - تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیٹھنا فرض ہے - واضح ہو کہ امام شافعی
نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت ہذا او فعلت ہذا - یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم
نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود رضہ نے لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے بڑھا دیا
ہے - ولیکن ہم بیان کرینگے کہ اول تو بڑھانا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں - دوم کچھ مضر نہیں ہے - اسکا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد
کی حدیث عبد اللہ بن محمد النفیلی میں اور امام احمد کی حدیث الفضل بن دکین میں حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتمہ
یہ ہے کہ اذا قلت ہذا او قضیت ہذا فقد قضیت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد - یعنی التحیات عبدہ ورسولہ
سے عبدہ ورسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو اپنی نماز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر
چاہے کہ بیٹھے تو بیٹھ - اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت ہذا او قضیت الخ یہ حضرت ابن مسعود رضہ کا
کلام ہے اور دارقطنی کی روایت میں او قضیت کی جگہ او فعلت ہے [illegible] شبابہ بن سوار نے زہیر
بن معاویہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت نے حسن سے مفصل روایت کی کہ یہ جملہ از کلام ابن مسعود رضہ ہے اور نووی رحمہ نے
کہا کہ حفاظ رحمہ متفق ہیں کہ یہ جملہ مدرج یعنی کلام ابن مسعود رضہ متصل بکلام حدیث ہوگیا ہے - عینی رحمہ نے جواب دیا کہ یوں

کیون نہین ہوسکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے روایات مین اچھا اتفاق ہو جاتا ہے
اور خلاف ظاہر کوئی تکلف نہین رہتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر مدرج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامر یہ ہوگا کہ یہ جملہ موقوف ہے
یعنی کلام ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور ایسے مسئلہ مین موقوف بمنزلہ مرفوع کے ہے۔ ف۔ پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اس جملہ پر نماز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہے اور معنی یہ کہ اذا قلت ہذا وانت قاعد او فعلت القعود
ولم تقل فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تو نے التحیات عبدہ ورسولہ الصلوات الخ کو کہا اس حالت مین کہ تو بیٹھا ہوا ہے یا تو نے بیٹھ
کیا حالانکہ کچھ نہین کہا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (لفظ یا) متعلق بقول ہے یعنی کہا یا نہ کہا اور متعلق بہ فعل
نہین ہے کیونکہ فعل تو خواہ پڑھے یا نہ پڑھے بہر حال ثابت ہے پس تمام ہونا نماز کا دو باتون پر ہے پڑھے یا بیٹھے۔ لیکن بیٹھنا تو پڑھنے
کی حالت مین بھی موجود ہے پس درحقیقت مشروط فقط یہی بیٹھنا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے بدلیل اجماع۔ پھر تمام ہونا نماز کا
اس فعل پر موقوف ہوا اور نماز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ اس
حدیث مذکور کی وجہ سے نہین کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہوا اور یہ خبر واحد ہے بلکہ فرضیت بقولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوٰۃ
سے ہے جسکے معنی یہ کہ نماز کو اپنے سب ارکان وشرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ مجمل ہے تو یہ حدیث مذکور ایک جزو قعدہ کا بیان
ہوئی اور مجمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے یہی صحیح ہے تو
قرآن ہی سے ثابت ہوا کہ قعدہ نماز مین فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہین
اسلیے کہ قرأت کا فرض قرآن مین مجمل نہین ہے بلکہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ مین من بیانیہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا
فرض ہے۔ مع۔ رہا پہلا قعدہ تو جب ثبوت ہو پہنچا کہ سہواً اسکے چھوٹ جانے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف عود
نہین کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہین ہے اور علیٰ ہذا اگر قرأت فاتحہ وطمانینت مین بلسخ قرأت معینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض
ہو جاتے اور دیگر افعال مین دلائل سنت ہونے کے نہوتے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے
مگر ہر فرض کچھ ضرور نہین کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ مین ہے اور محیط والمنہاج مین کہا کہ یہ قعدہ منجملہ فروض کے ہے
نہ رکن اور یہی قول امام شافعی واحمد وغیرہ کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن الشئی وہ ہوتا ہے جس سے اس
شئی کی تفسیر ہو اور نماز کی تفسیر مین یہ قعدہ نہین آتا بلکہ صرف قیام وقرأت ورکوع وسجود سے ہے۔ کافی العینی۔ اور نہایہ مین کہا
کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھیگا تو قیام وقرأت ورکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتے ہی حانث ہو جائیگا
قعدہ کرنے پر موقوف نہوگا۔ اور سراجیہ مین کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہین ہوگا۔ مگر بدائع مین کہا کہ صحیح یہ کہ وہ رکن
مگر رکن اصلی نہین بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح واللہ اعلم یہ کہ وہ فرض ہے بلکہ نہایہ مین کہا کہ فرضیت مین بھی اسکا درجہ کمتر ہے بدلیل مسئلہ
قسم کے اور عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ از راہ عمل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہین کیونکہ اسکا ثبوت بخبر الواحد
ہے جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہے اور چونکہ قعدہ بدرجہ واجب ہے لہذا اسکا منکر کافر نہین ہوتا ہم نہین دیکھتے کہ مالک
وزہری وابوبکر الاصم کے نزدیک وہ سنت ہے سوا اسکے قدر سلام کے۔ مع۔ پھر بعض متون مین بعض مسائل سے استنباط کرکے
امام کے نزدیک خروج بصنعہ کو فرض مین شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے نماز کے کسی اپنے اختیاری فعل سے باہر ہو جانا۔
تنقیہ مین بھی اسکو مذہب لیا دلیکن ہند یہ مین ہے کہ خروج بصنع المصلی کچھ بھی فرض نہین اور یہی صحیح ہے۔ التبیین والعینی
واکثر الکتب۔ اور زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا کہ امام وصاحبین سب کے نزدیک بالاتفاق وہ فرض نہین اور مجتبیٰ مین کہا کہ
محققین اسی قول پر ہین۔ د۔ پھر یہان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہین ایک یہ کہ قیام کو رکوع پر مقدم اور رکوع کو

بعضوں نے بھی فرض میں ترتیب کرنا فرض ہے۔ دوم نماز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ نماز
وجود بدون اسکے نہیں تو یہ بھی فرض ہیں۔ مف۔ چہارم مقتدی پر فرض ہے کہ فرض میں اپنے امام کے تابع رہے۔ و۔ مگر واجب
وسنت میں اگر متابعت چھوٹی تو نماز فاسد نہوگی۔ ش۔ پنجم مقتدی اپنی راے میں امام کی نماز صحیح جانے۔ د۔ حتی کہ اگر
امام کی راے میں صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی مثلا امام نے تحری کرکے ایک رخ نماز پڑھی اور مقتدی
کی راے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ اور اقتدا سے حنفی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالی آویگی۔ ششم مقتدی
اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے۔ یعنی ایڑیاں امام سے آگے بڑھی نہوں۔ ہفتم۔ دمت اقتدا اسکے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف
جانتا ہو۔ د۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ہشتم یہ کہ جو نماز وقتی پڑھتا ہے اسوقت اسپر قضا کا پہلے ادا کرنا لازم نہو۔ نہم۔ عورت ایسے طور پر
محاذی نہو کہ جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تعدیل ارکان رکوع میں و اس سے کھڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں
کے درمیانی جلسہ میں فرض عملی ہے بقول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور عینی رح وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور ابن
الہمام رح کا جزم ہے۔ اور تعدیل کی مراد یہ کہ اعضا سکون پاویں اور جوڑ بند مطمئن ہو جاویں اور کمتر مقدار ایک تسبیح ہے یعنی
سبحان ربی الاعلی مثلا کمافی العینی والنہر اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب۔ اور
یہی صحیح ہے۔ المنیۃ اور رکوع سے اٹھتے و سجدوں کے درمیانی جلسہ میں انکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہا نے اتفاق
کیا ہے۔ کمافی الظہیریہ والکافی۔ مگر محیط میں رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سہو واجب کہا ہے دن بیان خلاف کے۔ ع۔ م
پھر مترجم کے نزدیک اکثر انمیں سے واجبات ہیں اور انکے فرض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ و۔ فتح ہو
تنویر وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فروض کے ادا کرنے میں اختیار شرط ہے یعنی بیدار و ہوشیار ہو حتی کہ اگر سوتے میں کسی فرض کو
ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ در مختار میں ہے لیکن غفلت مضر نہیں حتی کہ اگر بالکل
غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ دعلی ہذا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتوی بنظر
حکم ہے یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اسکی نماز میں سے اسی قدر ہے
کہ جو اسنے تعقل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھکر جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں
بہت ہیں پس صواب یہ کہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے۔ م۔ پھر جو رکن سونے میں
ادا کیا اسکا اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی پس اگر سونے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سوگیا
تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ محیط السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث میں ثبوت ہوا کہ جو بندہ نماز میں بے اختیار سو جاتا ہے تو اللہ تعالی
عزوجل ملائکہ پر مباہات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو نماز
میں اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہے اور واجب کا جبر نقصان سجدہ سہو سے ہو جاتا ہے اور اگر جبر نقصان نہوا تو نماز کا کچھ وجود
بقیہ ارکان کے ہے اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ م۔ یہ سب بیان تو فروض کا ہوا۔ **قال وما سوی ذلک فہو
سنۃ**۔ اور فرمایا کہ جو افعال نماز کے سوا ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ ف۔ یعنی ارکان و فروض نہیں ہیں
بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ **اطلق اسم السنۃ وفیہا واجبات**۔ اطلاق
کیا سنت کا نام حالانکہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ ف۔ جنکے ترک سے نماز نہیں جاتی مگر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے خواہ ترک عمدا کیا
یا بھول کر اور اگر سجدہ سہو نہ کیا تو نماز کا اعادہ واجب ہے اور یہی مکروہ تحریمی میں ہے پھر دوبارہ پڑھنا فرض اول کا پورا کرنا ہوتا ہے یہی مختار
ہے۔ ط۔ دعلی ہذا اگر دوبارہ اعادہ میں کسی نئے مقتدی نے اقتدا کی تو درست نہیں ہے۔ ح۔ **کقراءۃ الفاتحۃ**۔ جیسے واجب ہے
پورے سورہ فاتحہ پڑھنا۔ ف۔ امام و منفرد کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ پڑھا مگر سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سہو

یا ... م ... الحمد مین سے ایک آیت [illegible] چھوڑ دے تو بھی سجدہ سہو واجب ہو [illegible] نہی - اور کہا گیا کہ صاحبین سے [illegible]
سے زائد واجب ہو تو اصل ترک کرنے سے سجدہ سہو نہین ہو لیکن اول اولی ہو - م - و ضم السورۃ معہا - اور واجب ہو
فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ ملانا - ف - پھر سورہ ہو تو بہتر ہو اور اگر چھوٹی تین آیتین ہون یا اُنکے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی
ہو - کمافی النہر - اور اِس سے کم ملانا مکروہ تحریمی ہو - ش - اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہو - النہر - د - حتی کہ اگر الحمد سے
سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سہو لازم ہوگا - ش ط - پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ
کے لیے فرض کے اول دو رکعتون مین متعین کرنا واجب ہو اور نفل و وتر کی سب رکعتون مین واجب ہو - البحر - د - فرائض کی
پچھلی دو رکعتون مین سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہین اور یہی مختار ہو - د - پہلی دو رکعتون فرض مین اگر سورہ سے پہلے الحمد کو مکرر پڑھا
تو سجدہ سہو واجب ہوگا - ط - لیکن بضرورت امامت جائز ہو جیسا کہ اسی فصل مین مسئلہ آیندہ آتا ہو - م - اور اگر الحمد کو سورہ کے
بعد مکرر کیا یا پچھلی دو رکعتون مین سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہو نہین ہو - ط - اگر پہلی یا دوسری رکعت مین سورہ فاتحہ
بھول کر خالی سورت پڑھ گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے اور یہی ظاہر الروایۃ ہو - المحیط - جس نے
عشاء کی دونون پہلی رکعتون مین سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیون مین فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیون مین خالی
فاتحہ پڑھا تو پچھلیون مین فاتحہ و سورہ کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہو - الہدایہ - اگر پہلیون مین کچھ نہ پڑھا ہو تو بھی بالاتفاق
یہی حکم ہو و سہو کا سجدہ کرے - قاضیخان - و مراعاۃ الترتیب - اور واجب ہو رعایت رکھنا ترتیب کی - ف - درمیان
قراءۃ اور رکوع کے - و - اور - فیما شرع مکررا من الافعال - ان افعال مین جو مکرر مشروع ہوے ہین - ف - خواہ ہر رکعت
مین مکرر ہون اور وہ سجدہ - ف - ش ط - خواہ کل نماز مین جیسے نماز کی رکعتون کا شمار کہ ترتیب واجب ہو مگر اقتدا کی ضرورت
مین ساقط ہو جیسے مسبوق - الفتح - اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے قضا کرتا ہو ہمارے نزدیک اُسکی پہلی نماز ہو اور اگر ترتیب
فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی - التبیین - پس اگر مثلاً چار رکعت والی مین سے ایک رکعت لے تو کھڑا ہو کر پہلے بھرے دوگانہ کو پڑھے
پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے - ش - حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اسمین چار انواع ہین - نوع اول جو کل نماز مین
ایک ہو وہ قعدہ اخیرہ ہو - دوم جو ہر رکعت مین ایک ہو جیسے قیام - سوم جو کل نماز مین متعدد ہو جیسے رکعات - چہارم جو ہر رکعت
مین متعدد ہو جیسے سجود - پس قسم اول مین ترتیب شرط یعنی فرض ہو حتی کہ قعدہ کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اسکے
کہ کلام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اُسکو یاد آیا کہ مین سجدہ کی آیت پڑھکر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہون تو اُسکو ادا کرے
اور قعدہ کا بھی اعادہ کرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یاد آیا تو اُسکو مع اسکے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام
یاد آوے یا قراءت تو پوری رکعت ادا کرے - الفتح - اور قعدہ کے بعد یاد کرنے مین قعدہ کا اعادہ لازم ہو کیونکہ جو سجدہ نماز
کے اندر کا ہو خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نماز ہی ہو اُسکے طرف عود کرنے سے تشہد جاتا رہتا ہو اور رہا سہو کا سجدہ تو وہ تشہد
کو اُٹھا دیتا ہو اور قعدہ کو باطل نہین کرتا حتی کہ اگر سہو کی سجدہ سے سر اُٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہوگی بخلاف سجدہ
جزو نماز اور سجدہ تلاوت نماز ہی کے کہ اگر اُسکے سر اُٹھاتے ہی بدون قعدہ کیے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی - د - کیونکہ
قعدہ اخیرہ جو فرض ہو نہ پایا گیا - ش - اور قسم دوم کہ ہر رکعت مین واحد ہین اُنمین بھی ترتیب شرط ہو یعنی فرض ہو جیسے قیام و
رکوع مگر جبکہ ایک پہلی رکعت مین بے ترتیبی ہوئی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری
رکعت کے رکوع مین یاد آیا کہ پہلی رکعت کا سجدہ چھوٹا ہو اور ہنوز رکوع سے سر نہین اُٹھایا تو پہلا سجدہ قضا کرلے اور یہ رکوع جسمین یاد آیا
اُسکو بھی دوہراوے اور اگر بعد سر اُٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا - کمافی قاضیخان ملخص الفتح - الحاصل جو افعال کہ
ہر رکعت مین مکرر نہین جیسے قیام و رکوع یا تمام نماز مین مکرر نہین جیسے اخیر کا قعدہ تو اُنمین باہم ترتیب رکھنا فرض ہو جیسے کہ

تمام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیٹھا پھر یاد آیا کہ اسپر ایک سجدہ یا مانند اسکے
واجب ہے تو قعدہ مذکور باطل ہو جائیگا - التبیین - اور جو افعال کہ گزرے وہ ہیں خواہ کل نماز میں شامل رکعات کے یا ہر رکعت
میں شامل سجدوں کے انمیں البتہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ بیان ہوا - م - والقعدۃ الاولی - اور واجب ہے پہلا قعدہ - ف
اور کہا گیا کہ سنت ہے اور یہی اقیس ہے اور وہ قول طحاوی وکرخی ہے اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے اور محیط میں کہا کہ یہی اصح ہے
ع - نفل نماز میں بھی اصح قول پر واجب ہے - د - یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سوا
آخر کے درمیانی دونوں قعدہ بقول اصح واجب ہیں - وبقول امام محمد رح ہر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہے کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ
نماز علیحدہ ہے اور اگر وہم ہو کہ نفل خود نفل ہے اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اسمیں کہاں سے آیا جواب یہ کہ
معنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نفل کا وجود نہوگا اگر یہ فرض یا رکن نہوا اور وجود ہونا اس نماز کا ضرور نہیں ہے - م - پھر امام مصنف رح نے
قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سہو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت التحیات بھی اس قعدہ میں واجب ہے
اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی اصح ہے - ع - حتی کہ اگر التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھکر اسپر بقدر اللھم
صل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا - اگر مسافر امام ہوا اور اسکو حدث ہو گیا اسنے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ کیا تو
مقیم کا درمیانی قعدہ بسبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہے - د - وقرأۃ التشھد فی الاخیرۃ - اور واجب
ہے تشہد پڑھنا یعنی التحیات آخر رسولہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہے - ف - جیسے اصح قول پر قعدہ اولی میں بھی واجب
ہے - زاہدی نے کہا کہ تشہد سے اسکے معانی اپنی طرف سے قصد کرنا ضرور ہیں گویا وہ التحیات واسطے اللہ تعالی کے کہتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ادا کیا اللہ پر اپنی جانب سے سلام کہتا ہے - ح - حدیث میں ہے کہ جب اسنے کہا کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ
الصالحین تو آسمانوں و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ گیا - پس صالحین میں ملائکہ وغیرہ سب شامل ہیں - اس سے
معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہونچتا ہے پس ادب ملحوظ رکھنا چاہیئے - م - پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سہو
واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہے یہی اصح ہے - البحر طد ح - واضح ہو کہ لفظ السلام واجب ہے - الکنز ف - حتی کہ
جب السلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا لفظ اسکے قائم مقام نہیں - ش - دوسرا سلام واجب ہے علی الاصح - البرہان - اور پہلا لفظ السلام
کہنے پر بدون علیکم کہنے کے تحریمہ نماز منقطع ہو جاتا ہے تو اقتدا صحیح نہیں - یہی مشہور روایہ پر جوہرہ و برہان میں جزم ہے - اور شارح کملہ
نے دوسرے سلام پر انقطاع تحریمہ کو صحیح کہا ہے - م د - والقنوت فی الوتر - اور واجب ہے قنوت پڑھنا وتر میں - ف - اور
قنوت مطلق دعا ہے - د - حتی کہ اگر اللھم انا نستعینک الخ یاد نہو تو اللھم اغفرلی - کافی ہے یا کوئی دعا ہو - م ش - قنوت کے واسطے
تکبیر بھی واجب ہے حتی کہ ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا - الزیلعی ش - وتکبیرات العیدین - اور واجب ہیں عیدین کی
تکبیریں - ف - جو علی المختار چھ ہیں - م - اور انکا وجوب قول صحیح ہے حتی کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا - التبیین
اسی طرح ہر تکبیر انمیں سے واجب جداگانہ ہے - د - اور تکبیرات ایام تشریق بھی واجب ہیں - افادہ الطحطاوی - والجہر فیما یجہر فیہ
اور واجب ہے جہر کرنا ان چیزوں میں جنمیں جہر واجب ہے - ف - امام کے لیے تو فریضہ فجر اور پہلی دو رکعتیں مغرب وعشاء میں اور
جماعت سے اسکی قضا میں حتی کہ اخفا کرے تو سجدہ سہو واجب ہے - کما فی قاضیخان - اور جمعہ وعیدین میں اور جماعت سے
تراویح و وتر میں جہر واجب ہے - اور کمتر جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سناوے موافق عادت کے اور کمتر اخفا یہ ہے کہ خود سنے - یہی معتمد
ہے - المحیط - اور یہی صحیح ہے - الوقایہ - اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے - الزاہدی - اور مترجم نے موافق عادت کے قید
اسواسطے لگائی کہ اگر دوسرا خود اسکے منہ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہے - کما فی الخلاصہ ع - والمخافتۃ فیما
یخافت فیہ - اور واجب ہے اخفا ایسی چیزوں میں جنمیں اخفا واجب ہے - ف - امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشار کی اخیر میں ہیں اور ظہر و عصر میں اگرچہ مقام عرفہ جمع میں ہوا اور آنکی قضا میں حتی کہ اگر جہر کرے تو سہو کا سجدہ واجب ہوگا
فاضیخان - اور دن کے نوافل میں اخفار واجبی ہے - الزاہدی - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا منفرد یعنی تنہا پڑھنے والا تو جن
امام پر اخفار ہے انمین اسپر بھی اخفار واجب ہے اور جنمین اسپر جہر ہے انمین منفرد مختار ہے اگرچہ جہر افضل ہے یہی صحیح ہے کمافی فاضیخان
اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جہری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا اُسنے فاتحہ سب یا تھوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جہر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ
مکرر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے - فاحفظہ م - بالجملہ یہ سب چیزین جو مذکور ہوئین واجبات سے ہیں خالی سنت نہیں ہیں
ولہذا یجب علیہ سجدتا السہو بترکہا ہذا ہو الصحیح - اور اسی واسطے مصلی پر انمین سے ہر ایک کے ترک سے سہو کے دو سجدے
واجب ہوتے ہیں اور یہی صحیح ہے - ف - پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیرون و قنوت کے ترک سے
سجدہ سہو نہیں اور ایسے ہی قعدہ اولی کا تشہد چھوڑنے سے کیونکہ یہ اذکار ہیں تو دفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے
اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہے - اور محیط میں صریح کہا کہ رکوع سے اٹھنا
چھوڑنے میں سجدہ سہو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل
ارکان واجب ہے اسمین قومہ رکوع و جلسہ درمیان دو سجدہ بھی داخل ہے - اور اسکا بیان گذر چکا - پھر جمعہ و عیدین کے سجود
سہو بسبب ازدحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا - م - اگر اعتراض ہو کہ متن میں ان چیزون کو سنت کیون کہا تو
جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے - وتسمیتہا سنۃ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور
کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم المجاز کے ہے - ف - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے - ف - لہذا
انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول چھ فرض تحریمہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و
حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر انکے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نماز کے بدلیل سنت ثابت ہوئے
ہیں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہوئے کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ
اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال مسنون و آداب ثبوت ہوئے کہ انکے کرنے
مین ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بشرطیکہ عادت نہ کرلے اور نہ ہلکا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہان مسنون افعال کا
بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہگئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نماز کی ذکر فرمائی
ہے اسمین ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و ادب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض
اور ہر واجب کو اپنے موقع و محل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرأت کو پورا کرکے سہو سے سوچتا رہگیا پھر رکوع کیا
تو سجدہ سہو بسبب تاخیر رکوع کے واجب اور اگر رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں ملایا ہے پھر کھڑے ہوکر سورہ ملایا تو رکوع کا اعادہ
اور سہو کا سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہون ورنہ سجدہ سہو واجب ہوگا - ولیکن جو رکوع پورا نہوا وہ اعادہ
مین ایک ہے اور اگر جاے سجدہ پر کانٹے ہونے سے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے - سوم دو رکعت یا چار ہونے
سے پہلے قعدہ نکرنا ورنہ سجدہ سہو ہے بقدر ادا ے رکن - چہارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نکرنا حتی کہ
چپ نہ رہنا یعنی بقدر رکن بسبب تفکر مقتدی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرأت نہ کرے اور اگر عمداً پڑھے تو علی الاصح نماز فاسد
نہیں اور اگر سہواً پڑھے تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے - ف - ششم جو امور ایسے ہیں کہ انمین اماموں کے درمیان اجتہاد شرعی کی
راہ ہے تو انمین مقتدی پر امام کی متابعت واجب ہے جیسے امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہین یا سلام دینے
سے پہلے سہو کے سجدے کیے یا وتر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی تو ایسے امور میں امام کی متابعت واجب ہے مگر جن امور میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا انمین متابعت واجب نہین جیسے امام نے نماز جنازہ مین پانچ یا زیادہ تکبیرین کہین تو چار سے زائد مین متابعت نہ کرے یا اُسکی سنت نہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر مین امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے تصریح کیا ہے کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل نہوا ہو چنانچہ اپنے باب مین آویگا۔ ہفتم ہاتھون و گھٹنون کو رکھکر سجدہ کرنا ہنجار ابن الہمام والبحر۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہین۔ ایک یہ کہ تحریمہ کے واسطے دونون ہاتھ اُٹھانا۔ اور خلاصہ مین ہے کہ اگر چھوڑنے کی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیان اپنے حال پر کھلی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چہارم امام کو بقدر حاجت کے جہر سے تکبیر کہنا و سمع اللہ لمن حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے مین مبالغہ مکروہ ہے۔ اور تکبیر افتتاح کے جہر مین اگر فقط مقصود صرف لوگون کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہو گی بلکہ مقصود تحریمہ ہو۔ مقتدی و منفرد انکو آہستہ کہے۔ پنجم ثنا یعنی سبحانک اللھم وبحمدک الخ۔ ششم اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا۔ ہفتم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم ثنا و سے لیکر ان چارون کو آہستہ کہنا۔ دہم داہنے ہاتھ کو بائین پر رکھنا۔ یازدہم ہاتھون کو اسطرح زیر ناف باندھنا۔ دوازدہم تکبیر رکوع۔ سیزدہم رکوع مین دونون گھٹنون کو پکڑنا۔ چہاردہم انگلیان کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و اس سے اٹھنے کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھون کی انگلیان سجدہ مین ملی رکھنا۔ ہفتدہم مرد کو تشہد مین بایان پانون بچھانا اور ہژدہم درود پڑھنا و بقول شافعی رح ادنی مقدار فرض ہے۔ نوزدہم دعا جو بندون سے مانگنا مستحیل ہو۔ بستم سلام کے وقت داہنے و بائین منہ پھیرنا۔ و دیگر اور بھی سنن ہین۔ پھر نماز کے آداب ہین جنکے ترک کرنے مین کچھ نہین اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا قیام مین سجدہ گاہ پر اور رکوع مین پشت قدم پر اور سجود مین ناک کے نتھنون پر اور نشست مین اپنی گود پر اور سلام کے وقت ادھر ادھر مونڈھون پر اور جمائی روکنا اگرچہ دانتون سے مونھ پکڑ کر ہو ورنہ بائین ہاتھ کی پشت کو منھ پر رکھ لے اور تحریمہ کے واسطے مرد ہاتھون کو آستین سے نکالے مگر جبکہ سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان کیونکہ بلا عذر کھانسنا مفسد نماز ہے تو عذر مین احتیاط کرکے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہوجاوے اور یہی اعدل المذاہب ہے شرح المجمع المصنف۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ البحر وغیرہ م ت م د۔ اب تمام افعال نماز ابتداء سے آداب و سنن و فرائض و واجبات کو جمع کرکے اپنے محل مین لانے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی بقولہ واذا شرع فی الصلوٰۃ کبر۔ اور جب نماز شروع کرے خواہ فرض ہو یا نفل ع۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ اور دونون قدم کے درمیان چار انگل کا فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ لما تلونا وقال علیہ السلام تحریمہا التکبیر۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی وربک فکبر اور بدلیل اسکے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین ہے کہ تحریم نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رض سے مروی ہے از انجملہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی رض سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب مین اصح و احسن ہے اور عبد اللہ بن عقیل کی توثیق امام بخاری رح سے نقل کی اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ یہ حدیث حسن ہے ورواہ الحاکم من حدیث ابی سعید الخدری رض وقال صحیح علی شرط مسلم۔ م ح۔ پھر اگر امام ہو تو تکبیر جہر سے کہے۔ م۔ وہو شرط عندنا خلافا للشافعی رح۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز [illegible] ہے برخلاف امام شافعی کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک رکن ہے۔ مگر ہم رکن ہونے کی دلیل نہین پاتے [illegible] حتی ان من تحرم للفرض کان له ان یودی بہا التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریمہ باندھے اسکو روا ہے کہ اس تحریمہ سے نفل ادا کرے۔ ف۔ اگرچہ فرض سے اسطرح خارج ہونا مکروہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریمہ پر دوسری نفل ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ ولیکن فرض کی تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا بالاجماع نہین یا نفل کی تحریمہ پر فرض ادا کرنا نہین جائز ہے۔ السراج۔ پس اگر تحریمہ رکن ہوتا تو فرض کی تحریمہ سے نفل ادا نہوتا۔ تو تحریمہ رکن داخل نہین ہے ولہذا اگر تکبیر کہی اس حالت مین کہ اُسکے ہاتھ مین نجاست تھی

جو اپنے تکبیر سے فراغت کر کے جھکنے ہی پایا شرکھلا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خفیف عمل سے وہاں لیا یا زوال آفتاب ظاہر ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فارغ ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبلہ سے منحرف تھا کہ اس سے فارغ ہوتے ہی قبلہ رخ ہو گیا تو روا ہی اور شرف الائمہ رح نے کہا کہ ظہر کی تحریمہ پر عصر کی بنا اور نفل کی تحریمہ پر فرض کی بنا اور برعکس اور ادا کی تحریمہ پر قضا کی بنا جائز ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ وہو یقول انہ یشترط لہا ما یشترط لسائر الارکان شافعی رح کہتے ہیں کہ تکبیر مذکور کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ و ستر عورت وطہارت و نیت و وقت ہے۔ و ہذا آیۃ الرکنیۃ۔ اور یہ بات اسکے رکن ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ یہ شرائط واسطے تحریمہ کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے ہیں۔ ولنا انہ عطف علیہ الصلوۃ فی قولہ تعالے وذکر اسم ربہ فصلی وتقتضاہ المغایرۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر نماز کا عطف کیا گیا قولہ تعالے وذکر اسم ربہ فصلی یعنی ذکر کیا نام اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی۔ اور مقتضائے عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو۔ ف۔ کیونکہ ایک ہی چیز کا عطف بیفائدہ ہے مثلاً زید اور زید آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں الگ الگ ہونا چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطف یہاں نادر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر الگ اور نماز الگ ہے۔ مگر شرط ہے۔ ولہذا لا یتکرر کتکرار الارکان۔ اور اسی جہت سے تکبیر مذکور مکرر نہیں ہوتی مانند تکرار ارکان کے۔ ف۔ یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے اعتراض ہوا کہ رکن کا مکرر ہونا ضرور نہیں جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر مکرر ہوتے ہیں اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے مکرر نہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور رہا یہ کہ انہیں شرائط کی نگہداشت دلیل رکنیت ہے تو جواب گذرا کہ اسکے لیے کچھ نہیں ہے۔ ومراعاۃ الشرائط لما یتصل بہ من القیام۔ اور شرائط کی نگہداشت صرف اسکے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز۔ ف۔ پس اگر پہلے سے طہارت و ستر عورت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو فاصلہ و فرق کرنا چاہیے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوتی ہیں تکبیر کے لیے ملحوظ نہیں ہیں پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو قدرت رکھتا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو انکے امکان میں تھا بجا لائے انتہی۔ اور دونوں پر زبان ہلانا واجب نہیں اس واسطے کہ زبان ہلانا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان دونوں سے متعذر رہو تو بجائے اسکے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلانا واجب ہونے کا حکم بدون کسی دلیل کے نہیں دیا جائیگا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو نہیں کہہ سکتے تو صرف نیت رہگئی اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان ہلانا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسکے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت بفعل قلبی واجب ہے اور جسکا قلبی عزم مجتمع نہو تو بجائے اسکے زبان سے الفاظ کہنے کے جواز کا حکم جیسا کہ مجتبیٰ سے درمختار وغیرہ میں لیا ہے بلا دلیل ہے۔ فافہم۔ بیٹھ کر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکتے تکبیر کہتا ہوا رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صحیح ورنہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت لغو اور وہ تحریمہ رکھی جائیگی۔ د۔ اور اگر اللہ بحالت قیام کہا اور اکبر رکوع میں پہونچکر پورا کیا تو نماز شروع نہوئی بالاتفاق۔ بی ج۔ اگر اللہ امام کے ساتھ اور اکبر اس سے پہلے کہا تو اصح قول پر صحیح نہیں ہے۔ د۔ امام کی تکبیر سے بیخبری میں تکبیر کہی تو اگر اسکے غالب گمان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ المحیط۔ عمداً اللہ کے یا اکبر اول مد کرنا کفر ہے ورنہ مفسد جیسے اصح قول میں با، اکبر کو مد کر کے اکبار کرنا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ کفر کا حکم مشکل ہے جبکہ عامی ہندی کو اسکے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

تو مقصود خوش آوازی وغیرہ ہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہر اور جو تو اسوقت کفر ہر لہ اسکو اللہ تعالیٰ میں شک ہو یا اُسکے اکبر ہونے یعنی بالکل بڑی ہونے مین شک ہو پس صواب یہ کہ یون کہا جاوے کہ اگر کسی نے مد سے شک کیا تو کفر ہر ورنہ عمداً یا خطأً ہو مفسد ہی واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ اور نماز کا شروع ہوجانا نیت و تکبیر دونون کے ساتھ ہوتا ہر تنہا کسی کے ساتھ نہین ہوتا بجز قادر یا استثناء عاجز یا نشہ گونگے و امی کے ۔ ہت ۔ گونگے و امی کو قرأت کے بارہ مین بھی زبان ہلانا لازم نہین اور یہی صحیح ہر ۔ د ۔ بالجملہ جب نماز کا ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ مذکور تکبیر کہے ۔ **ویرفع یدیہ مع التکبیر** ۔ اور مرد اپنے دونون ہاتھ اُٹھا دے تکبیر کے ساتھ **وہو سنۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ** ۔ اور یہ رفع الیدین سنت ہر کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت فرمائی ہر ۔ **وہذا اللفظ** ۔ اور یہ لفظ یعنی مع التکبیر کا لفظ ۔ **یشیر الی اشتراط المقارنۃ** ۔ اشارہ کرتا ہی کہ مقارنت شرط کی گئی ہر ۔ **ف** ۔ یعنی ہاتھ اُٹھانا اور تکبیر کہنا دونون ملے ہوے ساتھ ہون ۔ اسپر خواہرزادہ و امام صفار نے تنصیص کی ہر ع ۔ **وہو المروی عن ابی یوسف** ۔ اور یہی مروی ہر ابو یوسف سے ۔ **ف** ۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم شاگرد امام ابو حنیفہ رح سے ۔ **والمحکی عن الطحاوی** ۔ اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے ۔ **ف** ۔ یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ ازدی الطحاوی رح سے اور محکی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی یون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اُٹھاتے تھے ۔ اور یہی قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رح کا ہر ۔ **والاصح انہ یرفع یدیہ اولا ثم یکبر** ۔ اور مذہب مین اصح یہ کہ پہلے دونون ہاتھ اٹھاوے پھر تکبیر کہے ۔ **ف** ۔ اسی پر عامہ مشائخ ہین ۔ ف ۔ مبسوط مین کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین ع ۔ **لان فعلہ نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالیٰ** ۔ کیونکہ اسکا فعل ہاتھ اُٹھانے کا یہ سواے اللہ تعالیٰ کے سب سے کبریائی کی نفی ہی **ف** ۔ یعنی کانون پر ہاتھ لایا کہ سواے اللہ تعالیٰ کے جو چیز ہر کسی مین کبریائی نہین ۔ پھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ کے واسطے کبریائی کا اثبات ہر ع ۔ **والنفی مقدم** ۔ اور نفی مقدم ہوتی ہر ۔ **ف** ۔ پھر اثبات ہوتا ہر جیسے کلمہ توحید مین پہلے لا الٰہ سے نفی ہر پھر الا اللہ سے اثبات ہر ۔ اسی طرح یہان ہر مگر اسمین یہ اعتراض ہر کہ کلمہ توحید مین تو سب زبان سے بولنا پڑا تو بالضرورت نفی مقدم ہوئی کیونکہ ساتھ ہی بولنا ممکن نہین ہر اور یہان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہر تو دونون جمع ہوسکتے ہین ۔ مع ۔ اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہر کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہر تاکہ اول بندہ ماسواے الٰہی سب سے خالی ہوجاوے اور سب اسپر حرام ہوجاوین کسی چیز کا اسمین دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی کبریائی و عظمت بھر جاوے اور اُسی کی حضوری مین طاعت ادا کردے ۔ اور واضح رہے کہ یہان کلام صرف اسمین کہ اولی کون طریقہ تھا ورنہ جواز مین کچھ کلام نہین ہر چنانچہ معلوم ہوگا ۔ اب یہان چند مقام ہین اول آنکہ یہ ہاتھ اُٹھانا سنت ہر ۔ دوم اسکی کیفیت ۔ سوم مرد کہانتک اور عورت کہانتک اُٹھاوے ۔ چہارم الفاظ تکبیر تحریمہ ۔ زبان عربی مین مخصوص ہر یا نہین ۔ ششم کیسے الفاظ سے تکبیر نہین جائز ہر ۔ اور اس مقام پر اسقدر توضیح اسواسطے کہ اسی تکبیر سے نماز کا شروع ہر پس اگر اسی مین فساد ہو تو نماز جاتی رہیگی ۔ م ۔ بیان اول کہ وہ سنت ہر ۔ یہی صحیح ۔ اور ابو حنیفہ سے منصوص ہر اور یہی جمہور علماء کا قول ہر اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہوے حتی کہ ہمارے مذہب مین بھی اختلاف ہر چنانچہ ابن الہمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار ہوگا اور مختار یہ کہ ترک کی عادت کرے تو گنہگار ورنہ نہین ۔ انتہی ۔ گویا دونون قولون مین یہی توفیق ہر ۔ مف ۔ پھر دلیل مین نظر کرنے سے معلوم ہوا کہ جمیع احادیث جو نماز رسول اللہ صلعم کے بیان مین مروی ہین سب مین ہاتھ اُٹھانا مذکور ہر حتی کہ ابن المنذر رح نے ادعاء کیا کہ اہل علم سب متفق ہین کہ ہمیشہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اُٹھاتے تھے ۔ پھر اس مواظبت کے باوجود وہ واجب نہین بتقریر امام سرخسی رح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجبات نماز مین رفع الیدین نہین سکھلایا ع ۔ اور اصول ٹھہرا ہر کہ حاجت کے وقت سے بیان مین تاخیر کرنا روا نہین ہر ۔ پس اگر یہ واجب ہوتا تو اُسکو سکھلاتے ۔ مف ۔ مترجم کہتا ہر

کو عینی رح نے اس استدلال کو ضعیف ٹھہرایا ولیکن وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت ہے جبکہ بطریق وجوب نہو
ولیکن عنقریب فتح القدیر مین کافی سے مرجح وجوب مذکور ہوگا - امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھون کو مقابل کانون تک اٹھادے
حتی کہ دونون انگوٹھے دونون لو کے محاذی مقام پر ہوجاوین - التبیین - اسوقت تکبیر کہے اور اسی پر عامہ مشائخ ہین المحیط
اور انگلیون کے سرے محاذی کانون کے فروع سے ہون - التبیین - اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکادے - الخلاصہ - اور ہتھیلیون
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیان اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے - المحیط - بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب تکبیر کہتے تو انگلیان کشادہ رکھتے تھے - رواہ الترمذی فی الجامع و ابن خزیمہ فی صحیحہ - اور معنی یہ کہ انگلیان نہ ملاوے بلکہ
اپنی حالت پر چھوڑ دے - کما قال شیخ الاسلام خواہرزادہ رح - یہی معتمد ہے المحیط - اور اگر تکبیر کہکر ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوا
اگر مسنون ممکن نہو تو اونچا یا نیچا جسقدر ممکن ہو اٹھادے - التبیین - پھر حدیث مین آیا کہ کان یکبر عند کل خفض و رفع - یعنی
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کہتے تھے - یہ حدیث مؤید روایت ابویوسف ہے کہ رفع الیدین و تکبیر ساتھ ہی ہون
اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضیخان نے اختیار کیا ہے - اور نسائی کی حدیث ابن عمر رض مین یون ہے کہ کان یرفع
یدیہ حذو منکبیہ ثم یکبر یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مونڈھون کے محاذی تک دونون ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے تھے - یہ دلیل
ہے کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر موخر ہے اور یہی عامہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے - حدیث انس رض مین صریح
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے - اور یہی ظاہر حدیث براء بن عازب و ابو وائل رض ہے ابن الہمام رح
نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تینون مین سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے
دوسری صورت اولی ٹھہری - انتہی مختصرا - اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رض صحاح ستہ وغیرہ مین مروی ہے اگرچہ اس سے
صریح رفع الیدین کی تقدیم نہین نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیون کی روایت مین بھی یہی مراد ظاہر ہوگئی - فتامل فیہ
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تینون صورتون سے جائز مسنون ہے ولیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولی ہے واللہ تعالی اعلم - م
امر سوم یہ کہ ہاتھ کہان تک اٹھادے اسمین مرد و عورت مین فرق ہے چنانچہ فرمایا - **و یرفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ
شحمتی اذنیہ** - اور اپنے دونون ہاتھ اٹھائے جاوے یہانتک کہ محاذی کردے دونون انگوٹھون کو دونون کانون کی لو
ف - محاذی سے یہ غرض کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جاوے - م - واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہوا تو انگلیان مقابل
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہوا - اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھونا
مراد لینا غیر موجہ ہے - م - **وعند الشافعی رح یرفع الی منکبیہ** - اور شافعی رح کے نزدیک دونون کندھون تک اٹھادے
وعلی ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنازۃ - اور اسی اختلاف پر ہے ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدون کا و جنازہ
کا - **لہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیہ الی منکبیہ** - دلیل امام شافعی رح
کی حدیث ابوحمید ساعدی رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونون ہاتھ دونون کندھون تک اٹھاتے تھے
ف - دوسری روایت مین ہے کہ جعل یدیہ حذاء منکبیہ - یعنی کردیتے اپنے ہاتھون کو مقابل اپنے کندھون کے اور جب رکوع
کرتے تو اپنے ہاتھون کو اپنے گھٹنے پکڑنے کا قابو دیتے پھر پشت کو حصر کرتے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹھیک راست ہوجاتے
کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونون ہاتھ رکھتے بغیر بچھائے ہوئے اور نہ بچھائے ہوے
اور پانون کی انگلیون کے سرون کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائین پانون پر بیٹھتے اور دایان پانون کھڑا
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پر بیٹھتے تو آگے کرتے بایان پانون اور دوسرا کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھتے تھے - کذا فی الفتح

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح والوں نے روایت کیا ہے پھر اگر مراد اس حدیث سے یہ ہو کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے
کے تھا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارض دوسری احادیث ہیں جنسے امام مصنف نے استدلال
کیا۔ **ولنا روایۃ وائل بن حجر**۔ اور ہماری دلیل روایت وائل بن حجر رض ہے۔ **ف**۔ جنمیں ہے کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونوں
ہاتھوں کو مقابل دونوں کانوں کے رکھا۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی ع۔ **والبراء**۔ اور روایت براء
بن عازب رض ہے۔ **ف**۔ جنمیں ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہانتک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں
کانوں کے ہو جاتے۔ رواہ احمد واسحق والدارقطنی والطحاوی ع۔ **وانس رض**۔ اور روایت انس رض ہے۔ ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدیہ حذاء اذنیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھایا
کرتے مقابل دونوں کانوں کے۔ **ف**۔ یہ درحقیقت روایت براء رض ہے اور روایت انس رض یوں ہے کہ تکبیر کہی پس محاذی
کردیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے ساتھ۔ رواہ الحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے میں اسمیں کوئی علت
نہیں جانتا ہوں ع۔ اور بیہقی نے سنن کبری میں حدیث انس رض روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوٰۃ کبر ثم رفع یدیہ حتی یحاذی
بابہامیہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے یہانتک کہ انگوٹھے محاذی کرتے
دونوں کانوں کے ساتھ۔ ابو الفرج (ابن الجوزی) نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور درحقیقت ان روایات میں معارضہ نہیں
کیونکہ انگوٹھوں کا کان کی لو سے محاذی کرنا کبھی اسطرح ممکن ہے تو ہوسکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اسطرح
کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ ہتھیلی کا آخری حصہ مع پہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتھیلی مقابل کان
کے ہوگی پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی لو سے مقابل کہا اسنے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا
اعتبار واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے۔ ف۔ **ولان رفع الیدین لاعلام الاصم وہو بما قلناہ**۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول
جید ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے بہرے کے ہے اور یہ آگاہی اس طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہے۔ **ف**۔ پس جب
امام کان تک ہاتھ لایا تو بہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اسنے بھی تکبیر کہی۔ اگر وہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانیکا
فائدہ ماسوائے اللہ تعالی کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یوں فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ معنوی ہے
اور بہرے کو آگاہی دینا اسکے مشروع ہونے کا ظاہری بعید ہے اسی واسطے خود بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ امام
ہو اور تاکہ دور والے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالی کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہے باوجود اسکے فائدہ یہ کہ مقتدی
جانیں کہ امام نے تحریمہ باندھ لیا ولیکن یہ فعل صرف اسی غرض سے نہیں ہوتا حتی کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریمہ نہو گا جیسا کہ بیان
گذرا۔ اس بیان سے نہایہ وتاج الشریعہ کے سوالات واعتراضات ساقط ہو گئے۔ فاحفظہ م۔ **وما رواہ محمول علی حالۃ
العذر**۔ اور حدیث ابو حمید رض جس سے شافعی رح نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ عذر کی حالت پر محمول ہے۔
ف۔ یعنی بوجہ عذر کے اٹھانے میں کمی کی اور کامل کانوں تک ہے م۔ طحاوی رح نے کہا کہ وائل بن حجر رض نے بیان کیا ہے
کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ گاڑھی چادریں کمل کی قسم سے ودستانہ پہنے تھے
تو وے لوگ کملوں کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رض نے اس حدیث میں آگاہ کردیا کہ ان لوگوں کا مونڈھوں
تک ہاتھ اٹھانے میں اقتصار کرنا انکے لباس کی وجہ سے تھا ع۔ ولیکن ہمنے احادیث میں توفیق دیدی جس سے معارضہ
نہیں رہا تو اب عذر پر محمول کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ معا۔ اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور
اخبار دونوں طرح ثابت ہیں بلکہ ابن عبد البر رح کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ وتابعین
بھی ہر ایک طور پر محفوظ مشہور ہیں تو معلوم ہوا کہ انمیں سے ہر طور کی گنجایش ہے ع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے لیکن ان

کہ عینی رح نے اس استدلال کو ضعیف ٹھہرایا ولیکن وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت ہے جبکہ بطریق وجوب نہو ولیکن عنقریب فتح القدیر میں کافی سے مرجح وجوب مذکور ہوگا۔ امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھوں کو مقابل کانوں تک اٹھاوے حتی کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر ہو جاویں۔ التبیین۔ اسوقت تکبیر کہے اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں المحیط اور انگلیوں کے سرے محاذی کانوں کے فروع سے ہوں۔ التبیین۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکا دے۔ الخلاصہ۔ اور ہتھیلیوں کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ المحیط۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ رواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملاوے بلکہ اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ کما قال شیخ الاسلام خواہر زادہ رح ع۔ یہی معتمد ہے المحیط۔ اور اگر تکبیر کہکہ ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوگا اور مسنون ممکن نہو تو اونچا یا نیچا جسقدر ممکن ہو اٹھا دے۔ التبیین۔ سچہ حدیث میں آیا کہ کان یکبر عند کل خفض ورفع۔ یعنی حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کہتے تھے۔ یہ حدیث مؤید روایت ابو یوسف ہے کہ رفع الیدین وتکبیر ساتھ ہی ہوں اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضیخان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رض میں یوں ہے کہ کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ ثم یکبر یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مونڈھوں کے محاذی تک دونوں ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے تھے۔ یہ دلیل ہے کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور یہی عامہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث انس رض میں صریح یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے۔ اور یہی ظاہر حدیث براء بن عازب وابو وائل رض ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تینوں میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے دوسری صورت اولی ٹھہری۔ انتہی ملخصا۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رض صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اس سے صریح رفع الیدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہوگئی۔ فتامل فیہ اور حاصل یہ کہ ہر ایک تینوں صورتوں سے جائز مسنون ہے ولیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولی ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ امر سوم یہ کہ ہاتھ کہاں تک اٹھا دے اسمیں مرد وعورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ویرفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ شحمتہ اذنیہ۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے جاوے یہانتک کہ محاذی کر دے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کانوں کی لو کے۔

ف۔ محاذی سے یہ غرض کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جاوے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہوا تو انگلیاں مقابل سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہوا۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھونا مراد لینا غیر موجہ ہے۔ م۔ وعند الشافعی رح یرفع الی منکبیہ۔ اور شافعی رح کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھاوے وعلی ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنازۃ۔ اور اسی اختلاف پر ہے ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدوں کا وجنازہ کا۔ لہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیہ الی منکبیہ۔ دلیل امام شافعی رح کی حدیث ابو حمید ساعدی رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے

ف۔ دوسری روایت میں ہے کہ جعل یدیہ حذاء منکبیہ۔ یعنی کر دیتے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکوع کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے پکڑنے کا قابو دیتے پھر پشت کو حصر کرتے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹھیک راست ہو جاتے کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھائے ہوئے اور نہ بچھائے ہوئے اور پانوں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پانوں پر بیٹھتے اور دایاں پانوں کھڑا رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پر بیٹھتے تو آگے کرتے بایاں پانوں اور دوسرا کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھتے تھے۔ کذا فی الفتح

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح والون نے روایت کیا ہی پھر اگر مراد اس حدیث سے یہ ل کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے تھا تو صحیح ہی اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارض دوسری احادیث ہین جیسے امام مصنف نے استدلال کیا۔ **ولنا روایۃ وائل بن حجر**۔ اور ہماری دلیل روایت وائل بن حجر رضہ ہی۔ **ف** جسمین ہی کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونون ہاتھون کو مقابل دونون کانون کے رکھا۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی ع۔ وفی البراء۔ اور روایت براء بن عازب رضہ ہی۔ **ف** جسمین ہی کہ جب نماز پڑھتے تو دونون ہاتھون کو اٹھاتے یہانتک کہ دونون انگوٹھے مقابل دونون کانون کے ہوجاتے۔ رواہ احمد واسحق والدارقطنی والطحاوی ع۔ وانس رضہ۔ اور روایت انس رضہ ہی۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدیہ حذاء اذنیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونون ہاتھون کو اٹھا کرتے مقابل دونون کانون کے۔ **ف** یہ درحقیقت روایت براء رضہ ہی اور روایت انس رضہ یون ہی کہ تکبیر کہی پس محاذی کردیا اپنے انگوٹھون کو دونون کانون کے ساتھ۔ رواہ الحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہی مین اسمین کوئی علت نہین جانتا ہون ع۔ اور بیہقی نے سنن کبری مین حدیث انس رضہ روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوٰۃ کبر ثم رفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونون ہاتھون کو بلند کرتے یہانتک کہ انگوٹھے محاذی کرتے دونون کانون کے ساتھ۔ ابو الفرج نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہین اور درحقیقت ان روایات مین معارضہ نہین کیونکہ انگوٹھون کا کان کی لوسے محاذی کرنا کبھی اسطرح حکایت ہوسکتا ہی کہ ہاتھون کو کندھون سے محاذی کیا اور کبھی اسطرح کہ کانون سے محاذی کیا کیونکہ ہتھیلی کا آخری حصہ مع پہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتھیلی مقابل کان کے ہوگی پس جس نے انگوٹھون کو کانون کی لوسے مقابل کہا اسنے تحقیق کے ساتھ روایتون مین توفیق دیدی تو اسی کا اعتبار واجب ہی اور معارضہ ساقط ہی۔ ف۔ **ولان رفع الید لاعلام الاصم وہو بما قلناہ**۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول چاہیے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے بہرے کے ہی اور یہ آگاہی اس طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہی۔ **ف** پس جب امام کان تک ہاتھ لایا تو بہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اسنے بھی تکبیر کہی۔ اگر وہم ہو کہ اول مین مصنف نے ہاتھ اٹھانیکا فائدہ ماسوائے اللہ تعالی کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یون فرمایا تو جواب یہ ہی کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ معنوی ہی اور بہرے کو آگاہی دینا اسکے مشروع ہونے کا ظاہری بھید ہی اسی واسطے خود بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہی شاید کہ وہ امام ہو اور تاکہ دور والے اسکو دیکھین جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالی کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہی باوجود اسکے فائدہ یہ کہ مقتدی جانین کہ امام نے تحریمہ باندہ لیا ولیکن یہ فعل صرف اسی غرض سے نہین ہوتا حتی کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریمہ نہوگا جیساکہ بیان گذرا۔ اس بیان سے نہایہ ومعراج الشرایہ کے سوالات واعتراضات ساقط ہوگئے۔ فاحفظہ م۔ **ومارواہ محمول علی حالۃ العذر**۔ اور حدیث ابوحمید رضہ جس سے شافعی رح نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ عذر کی حالت پر محمول ہی۔ **ف** یعنی بوجہ عذر کے اٹھانے مین کمی کی اور کامل کانون تک ہی م۔ طحاوی رح نے کہا کہ وائل بن حجر رضہ نے بیان کیا ہی کہ پھر مین دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین آیا تو لوگ گاڑھی چادرین کمل کی قسم سے ودستانہ پہنے تھے تو وے لوگ کملون کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رضہ نے اس حدیث مین آگاہ کردیا کہ ان لوگون کا مونڈہون تک ہاتھ اٹھانے مین اقتصار کرنا انکے لباس کی وجہ سے تھا ع۔ ولیکن ہمنے احادیث مین توفیق دیدی جس سے معارضہ نہین رہا تو اب عذر پر محمول کرنے کی حاجت نہین ہی۔ سعا۔ اور مین کہتا ہون کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہین ہی اور اخبار دونون طرح ثابت ہین بلکہ ابن عبدالبر رح کے بیان مین ہی کہ کانون سے اوپر تک بھی ثبوت ہی اور آثار صحابہ وتابعین بھی ہر ایک طور پر محفوظ مشہور ہین تو معلوم ہوا کہ انمین سے ہر طور کی گنجایش ہی ع۔ مترجم کہتا ہی کہ یہی اظہر ہی لیکن ان

طریقون مین اولی کون طریقہ ہی تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولی ہی جو مصنف نے توجیہ کی اور دوم اسوجہ سے کہ یہ ایسی صورت ہی کہ سب صورتین اسمین داخل ہو جاتی ہین - پھر آستینون وغیرہ سے ہاتھ نکالنا مستحب ہین بدلیل روایت طحاوی از وائل رضی اللہ عنہ سم - رہا عورت کا بیان تو فرمایا - والمرأۃ ترفع یدیہا حذاء منکبیہا - اور عورت اُٹھاوے اپنے ہاتھون کو مقابل اپنے مونڈھون کے - ف - یہ محمد بن مقاتل رح نے ہمارے اصحاب سے روایت کی اور یہی شافعیہ کا قول ہی ع - یہ واتصحیح لانہ استر لہا - یہی صحیح ہی کیونکہ یہ طریقہ عورت کے واسطے زیادہ پردہ کا ہی - ف - اور غیر صحیح روایۃ الحسن عن الاعظم کہ عورت مانند مرد کے کان تک اُٹھاوے - اور تحفہ مین ہی کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایۃ مین مذکور نہین ہی - مع - بیان امرچہارم الفاظ تکبیر - فان قال بدل التکبیر اللہ اجل او اعظم - پھر اگر اسنے تکبیر کے بدل یعنی اللہ اکبر کے بدل مین اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا - ف - یعنی اسم ذات کو مبتدا بحالہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیمی کلمہ مانند اجل واعظم واعلی وغیرہ کے لایا تو طرفین کے نزدیک جائز ہی - او الرحمن اکبر - یا اسنے بدلی اللہ اکبر کے الرحمن اکبر کہا - ف - یعنی اللہ جو اسم ذات ہی بجائے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسماے صفات مین سے لایا اور اکبر کو جو ذکر صفت ہی بحالہ رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہی - یہ سب اس صورت مین کہ مبتدا و خبر موجود ہی یعنی اللہ اکبر - اللہ اعظم الرحمن اکبر - یعنی اللہ برتر ہی یا الرحمن برتر ہی - اور اگر اسنے فقط اللہ یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہا تو در المختار مین لکھا کہ نماز شروع نہوگی یہی مختار ہی - اور ہندیہ مین لکھا کہ امام اعظم رح کے نزدیک شروع ہو جائیگی التبیین - اور یہی صحیح ہی - الزاہدی - تجرید مین یہ حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے قرار دی ہی اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا معتبر ہی اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت مین صرف اسقدر گنجایش ہی کہ فقط اللہ کہہ سکے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ نماز اسپر نہوگی اور بنا بر روایۃ الحسن رح کے امام رح کے نزدیک واجب ہوگی - سف - اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدون مبتدا کے تو بالاجماع نماز شروع نہوگی - الجوہرہ - او لا الہ الا اللہ - یا اسنے تکبیر کے بدلے لا الہ الا اللہ کہا - ف - تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہی - یونہی تسبیح وتحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خالص اللہ تعالی کی بزرگی مین ہین یہی حکم ہی - التبیین وغیرہ - پھر کیا سواے تکبیر کے کلمہ تہلیل وتسبیح وتحمید و تبارک اللہ ومانند اسکے کلمات خالص تعظیم سے نماز شروع کرنا مکروہ ہی یا نہین - تو امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین ہی اور تحفہ وذخیرہ مین کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہی کیونکہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا - ابن الہمام نے کہا یہی قول اولی ہی اور عینی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہندیہ مین محیط ظہیریہ سے نقل کیا اور قاضیخان مین اسکو حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے بیان کیا - مترجم کہتا ہی کہ ذخیرہ کی دلیل کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا قابل نظر ہی اسواسطے کہ ترک نہین کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہی - پھر اگر مکروہ ہی تو کیسا ٹھہری ہی پس درمختار مین بنظر ظاہر دلیل کے اسکو مکروہ تحریمی کہا اور تبیین مین خلاف اولی قرار دیا یعنی مکروہ تنزیہی ہی اور یہی اوفق واظہر ہی - واللہ اعلم - م - او غیرہ من اسماء اللہ تعالی اجزاہ عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالے - یا اسم مذکورہ بالا کے سواے دیگر اللہ تعالی کے نامون سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک کافی ہی - ف - اور اظہر واصح یہی ہی کہ اللہ تعالی کے ہر نام سے نماز شروع ہو جاتی ہی خواہ اسماء خاصہ ہون یعنی جیسے اللہ والرحمن وغیرہ یا اسماے مشترکہ ہون جیسے الرحیم والکریم وغیرہ - یہی کرخی رح نے ذکر کیا اور مرغینانی رح نے اسی کا فتوی دیا ہی - الزاہدی - اور مصنف رح کا یہ قول کہ او غیرہ من اسماء اللہ تعالی - عام ہی کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالی کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ نہین کہا اور خواہ مبتدا و خبر دونون ہون جیسے الرحیم اعظم - یا اللہ اکبر پس یہ مقتضی ہی کہ اگر اسنے خالی اللہ کہا یا خالی الرب کہا بدون زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رح نماز شروع ہو جائیگی بخلاف قول صاحبین کے - الفتح - مین کہتا ہون کہ مصنف کے

کرام ہیں یہ معنی لینا کہ خواہ امام منفرد ہو یا مع خیر ہو نماز شروع ہو جائیگی - بعید ہے اسواسطے کہ منفرد نام سے صرف امام رح کے نزدیک
ظاہر الروایۃ کے موافق نماز شروع ہوتی ہے نہ ظاہر الروایۃ پر اور صاحبین دونوں اسمیں مخالف ہیں اور مصنف رح نے کہا کہ امام
اعظم و امام محمد کے نزدیک جائز ہے تو قطعاً مصنف رح نے یہ معنی منفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ منفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں
روا ہے - پھر رہا یہ کہ منفرد نام سے شروع ہوتی ہے یا نہیں تو زاہدی رح نے جواز کو صحیح کہا اور درمختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا
اور یہی فتوی ہے و لیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اللھم کہا تو فقہاء کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی - الخلاصہ و قاضیخان اور
یہی اصح ہے - المحیطین - تو شاید اللھم اسم جامع واسطے تعظیم کے فی المعنی مرکب جملہ قرار دیا گیا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اللھم
اغفر لی - کہا تو یہ خالص تعظیم نہیں بلکہ بندہ کی حاجت ملی ہوئی ہے تو شروع صحیح نہیں ہے - اور محیط میں کہا کہ اگر استغفر اللہ
یا اعوذ باللہ یا انا للہ یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ یا ماشاء اللہ کہا تو نماز شروع نہوگی - ح - پھر کلمہ تعظیم خالص ہونے کے باوجود شرط
ہے کہ اسکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں لہذا ہندیہ میں ہے کہ اگر سبحان اللہ بطور تعجب کے بدون ارادہ خلوص تعظیم کہا یا مراد تکبیر وغیرہ سے
جواب مؤذن ہے تو کافی نہیں ہے - التاتارخانیہ - اور اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم کہا تو نماز شروع نہوگی - التبیین - اور اگر اللہ اکبر
اول میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہوگی - التاتارخانیہ عن الصیرفیہ - اور اگر اسنے اللہ اگبر فارسی گاف کے ساتھ کہا
تو شروع صحیح ہے - المحیط - پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہے تو فرائض میں بحالت قدرت اور نہ نوافل میں باوجود قدرت کے بیٹھے تکبیر درست
ہے - کما فی محیط السرخسی - اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریمہ کے ساتھ تحریمہ باندھے بقول اعظم رح اور صاحبین کے نزدیک بعد
تحریمہ امام کے باندھے اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے المعدن - اور صحیح یہ کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف
اولی ہونے میں ہے - التبیین - اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہ گیا تو فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ
بالاتفاق نماز شروع نہوگی اور یوں ہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اللہ کہنا تو قیام کی حالت میں ہوا اور اکبر رکوع میں پڑا تو اسکی
نماز شروع نہوگی - اور اجماع ہے کہ اگر اللہ امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہ چکا تو اظہر الروایات میں اسکی نماز شروع نہوگی -
الخلاصہ - اگر امام سے پہلے تکبیر کہی پس صحیح یہ کہ اگر نیت اقتداء ہو تو نماز شروع نہوئی اور اگر نہو تو اسکی ذاتی نماز شروع ہوگی
محیط السرخسی - پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہوا یہ سب امام اعظم و امام محمد کا قول تھا - **وقال ابو یوسف ان کان
یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اللہ اکبر** - اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر اچھی طرح تکبیر کہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہے سوائے تین الفاظ
تکبیر کے - **اللہ اکبر - او اللہ الاکبر - یا اللہ الاکبر - او اللہ الکبیر** - یا اللہ الکبیر - ف - اور اگر اچھی طرح نکو نہ کہ سکے تو ہر نام سے
اور تہلیل و تسبیح وغیرہ سے روا ہے - پھر مصنف رح نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی بدائع
و مفید و اسبیجابی و تحفہ و ینابیع میں مذکور ہیں اور مبسوط میں ان تین کے ساتھ چوتھا لفظ اللہ کبیر زیادہ کیا اور یہی تحقیق ہے اور
بنا بر قول امام ابوحنیفہ رح کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہے اور سرخسی رح نے
کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے ع - **وقال الشافعی لا یجوز الا بالاولین** - اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر اول کے
دونوں لفظ سے - ف - یعنی ابو یوسف کے چار لفظوں میں سے فقط اول دو لفظ یعنی اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہے باقی کسی لفظ
سے نہیں جائز ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہے اور اگر کہا کہ اللہ اجل یا اعظم یا اللہ اکبر کبیرا یا اللہ اکبر من کل شیئ - تو شافعی
کے نزدیک روا ہے اور یوں ہی اصح وجہ پر اللہ الجلیل اکبر جائز ہے اور اگر کہا کہ اللہ الذی لا الہ الا ہو الملک القدوس الاکبر
تو شافعیہ میں بلا خلاف نہیں روا ہے ع - **وقال مالک لا یجوز الا بالاول** - اور امام مالک رح نے کہا کہ صرف اول لفظ یعنی
اللہ اکبر سے جائز اور کسی دوسری لفظ سے نہیں جائز ہے - ف - اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہری کا ہے ع - **لانہ ہو المنقول
والاصل فیہ التوقیف** - کیونکہ یہی منقول ہے اور اصل اسمیں توقیف ہے - ف - یعنی منقول ہیں واقف کرانے سے

معلوم ہوتا یہی اصل ہے اور نقل سے ذوق صرف اللہ اکبر کا ہوا ہے پس اسی لفظ سے جواز ہے اور مؤید اسکی روایت طبرانی از حدیث رفاعہ بن رافع مرفوع ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا پس اسنے نماز پڑھی آخر تک۔ یہ حدیث وہ ہے جس نے بری طرح نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تعلیم دی پس اس روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری نہیں ہوتی کسی آدمی کی نماز یہانتک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے مواضع میں رکھے یعنی جہان جہان جسطرح دھونا چاہیے ہے دھووے پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اللہ اکبر اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ اللہ اکبر آخر تک۔ م۔ عینی رح نے جواب دیا کہ اس سے نماز قبول ہونے کی نفی ہے مگر جواز ثابت ہے کیونکہ اسکو نماز قرار دیا ہے میں کہتا ہون کہ علی ہذا تکبیر واجب ہوگی اور کلام آتا ہے م۔ **والشافعی یقول** - اور شافعی فرماتے ہین۔ **ف** کہ بیشک منقول تو اللہ اکبر ہے ولیکن اللہ الاکبر بھی جائز ہے کیونکہ - **ادخال الالف واللام ابلغ فی الثناء فقام مقامہ** - داخل کرنا الف لام کا اکبر پر ثنا میں زیادہ مبالغہ کرتا ہے تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا - **وابو یوسف یقول ان افعل وفعیلا فی صفات اللہ تعالیٰ سواء** - اور ابو یوسف فرماتے ہین کہ افعل اور فعیل اللہ تعالیٰ کی صفات مین برابر ہین۔ **ف** یعنی افعل کے وزن پر اسم تفضیل ہے اور فعیل بمعنی فاعل ہے تو اکبر بر وزن افعل اور کبیر بر وزن فعیل مین یہ فرق ہے کہ اکبر سب سے بڑا اور کبیر یعنی بزرگ ہے لیکن اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفات مین افعل سے یہ مراد نہیں ہوسکتی کہ اورون مین بزرگی ہے اور اللہ تعالیٰ مین ان سب پر زیادتی ہے اسلیے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہین ہے اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق مین ایک دوسرے کی نسبت ہوتے ہین جیسے زید افضل ہے یعنی بکر سے افضل ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات مین سے جو صفت ہے اس سے یہ مراد ہے کہ اسمین یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اسکی صفت مین نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہوئی تو اسکی شان مین افعل التفضیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہے کہ اسمین یہ صفت ہے کہ اسمین خاص ہے کسی مخلوق کو اسمین اسکے ساتھ کچھ نسبت ہی نہین ہے اور یہی معنی جب فعیل یعنی کبیر علیم وخبیر وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہین کہ بزرگی وعلم وآگاہی اسکی ایسی ہے کہ کسی مخلوق کو اسکی اس صفت مین اسکے ساتھ کچھ نسبت نہین ہے پس دونون لفظ کے معنی اللہ تعالیٰ کی صفات مین یکسان ٹھہرے - اگر کہا جاوے کہ عالم وکریم وعظیم وحکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہین کہ اللہ تعالیٰ کی شان مین بھی بولتے ہین اور مخلوقات کے حق مین بھی بولتے ہین - جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہے اور ہرگز یہ معنی نہین کہ معنی مین بھی کچھ شرکت ہے حتی کہ جو کوئی معنی مین شرکت خیال کرے کفر ہے پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہین کما قال تعالے وفوق کل ذی علم علیم - تو یہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان شائع ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی شان مین علیم کہتے ہین تو یہ اسکی ایک صفت ہے کہ اس صفت مین اسکے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہین ہے اور یہی حق حقیق ہے جسپر اولیاے الٰہی سلف وخلف گذرے ہین - پس یہی مراد امام ابو یوسف رح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات یکسان ہین انمین کمی بیشی نہین اور نہ کسی مخلوق سے کچھ مشابہت ہے تو اسکی شان مین اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے مراد ہے بلا فرق وتفاوت کے ہان مخلوق مین جب کہا کہ زید کی تین اولاد مین سے عمرو اکبر ہے تو مراد یہ کہ اس صفت مین وہ اپنے بھائیون مین سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہین بلکہ اصغر ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو اللہ تعالے کی شان مین اکبر وکبیر برابر ہین پس دونون جائز ہین - **بخلاف ما اذا کان لا یحسن** - برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہین کہ سکتا - **ف** یعنی اللہ اکبر یا الاکبر یا کبیر یا الکبیر نہین کہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہوا تو اسکے حق مین صرف معنی معتبر ہوا - **لانہ لا یقدر الا علی المعنی** - کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہین مگر معنی پر - **ف** اور اللہ تعالیٰ نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت ہو تو اسپر یہی لازم ہے کہ معنی تعظیم کے ادا کردے جسطرح اس سے ہوسکین تو اس حالت مین تسبیح وتہلیل وغیرہ جو امام ابو حنیفہ

اور امام محمد کے قول پر مذکور ہوے ہین جائز ہوجاوینگے اور جب تک قدرت ہو تب تک سواے تکبیر کے نہین جائز ہین اور
طرفین رح کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہین اگرچہ کراہت ہو۔ ولہما ان التکبیر ہو التعظیم لغۃ۔ اور دلیل
ان دونون کی یہ ہے کہ تکبیر لغت مین فقط تعظیم ہے۔ ف۔ چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا۔ فلما راینہ اکبرنہ۔ یعنی جب مصری
عورتون نے یوسف کو دیکھا تو اسکی تکبیر کی یعنی اسکی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وربک فکبر یعنی اپنے
رب کی خالص تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایسے لفظ سے جو مفید تعظیم ہو یہ معنی حاصل
ہین پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہین ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتصار ہو بلکہ واجب تو
اللہ تعالے کی تعظیم تمام جسم وجان وزبان سے ہے تو ہمنے جان لیا کہ تمام الفاظ جو شمار عظمت کو مفید ہین اُنسے نماز شروع
ہوگی اور اللہ تعالے نے فرمایا۔ وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالے کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ اور نام کا ذکر کرنا اسمین
کوئی مخصوص اللہ اکبر کے ساتھ نہین ہے بلکہ عام ہے خواہ اللہ اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب اعظم ہو کیونکہ سب سے یہ بات
صادق آتی ہے کہ اللہ تعالے کا نام ذکر کیا وقال تعالے وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے اسماء
حسنی ہین پس اُنسے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ مجھے
حکم دیا گیا کہ مین لوگون سے قتال کرون اُسوقت تک کہ وے کہین۔ لا الہ الا اللہ۔ تمام حدیث صحاح مین ہے پھر اگر کسی نے
لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان مین جائز ہے تو فروع مین کیون نہین جائز ہے۔ اور مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ
مین ہے کہ ابوالعالیہ رح سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے وتسبیح سے وتہلیل
سے شعبی سے روایت کی کہ اللہ تعالی کے نامون مین سے جس نام سے تو نماز شروع کرے تجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل
ابراہیم نخعی سے روایت کی اور ابراہیم تیمی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح نماز مین کافی ہے اور حکم رح نے زیادہ
کہا کہ بجاے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ ولیکن پوشیدہ نہین کہ اس سے افادہ جواز ذاتی کا نکلتا ہے جیسے قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر
من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے باوجود اسکے قرأۃ فاتحہ واجب ہے لہذا کافی مین ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اللہ اکبر کی
نہین ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اسپر عمل واجب ہے حتی کہ جو عربی مین کہہ سکتا ہو اسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے
قرأۃ کے ساتھ فاتحہ کا اور رکوع وسجود کے ساتھ تعدیل کا حال ہے انتہی مافی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب
ہے بمقتضاے مواظبت بدون ترک کے تو اسی پر اعتماد لائق ہے۔ الفتح۔ وعلی ہذا معتمد یہ ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے واسکا
ترک مکروہ تحریمی ہے م۔ بیان امر جسیم یعنی کس زبان مین تکبیر روا ہے تو ابویوسف رح کا قول اسمین ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت
کرتے ہین اور مصنف رح نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نماز شروع کی فارسی زبان مین۔ ف۔
مثلاً خداے بزرگ کہا۔ اوقرأ فیہا بالفارسیۃ۔ یا نماز مین قرأت کی بزبان فارسی۔ ف۔ یعنی قرآن کا ترجمہ لفظاً بلفظ
مع روابط کے فارسی مین کیا مثلاً ضنک کا ترجمہ تنگ اور جزاء کی جگہ پاداش وآفرین وغیرہ کیا۔ اوذبح وسمی بالفارسیۃ
یا جانور ذبح کرنے مین تسمیہ فارسی مین کہا۔ ف۔ مثلاً بنام خداے بزرگ۔ وہو یحسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی مین
ادا کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی عربی مین تکبیر وقرأت وتسمیہ سے عاجز نہین ہے تو اس حالت مین آیا جائز ہے یا نہین تو اسمین اختلاف
ہے۔ اجزاہ عند ابی حنیفۃ۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقالا لا یجزیہ الا فی الذبیحۃ۔ اور امام ابویوسف و
محمد رح نے کہا کہ نہین جائز ہے مگر ذبیحہ مین۔ ف۔ یعنی تکبیر وقرأت نہین جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی مین بلکہ ہر زبان مین بالاتفاق
جائز ہے م۔ یہ اختلاف اسوقت کہ عربی مین کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاہ۔ اور اگر عربی زبان مین ادا نہین کر سکتا
تو بالاتفاق فارسی مین سب جائز ہین۔ ف۔ پھر کلام اسمین کہ امام ابوحنیفہ رح اسی قول پر ہین یا اُنھون نے رجوع کیا ہے

تو عنقریب مذکور ہوگا۔ **اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفۃ فی العربیۃ ومع ابی یوسف فی الفارسیۃ لان لغۃ العرب لہا من المزیۃ مالیس لغیرہا**۔ رہا تفصیلی کلام دربارہ افتتاح کے یعنی تکبیر تحریمہ میں تو امام محمد عربی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں حتی کہ ہر کلمہ تعظیم کے ساتھ عربی میں افتتاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے اور فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں حتی کہ سوائے عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمد کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جنب وحائض کو روا نہیں ہے۔ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امام رح کے نزدیک روا ہے اور اگر کوئی شخص عمداً نظم عربی کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا مجنون ہے کہ علاج کیا جاوے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل نفیس ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں متہم بھی نہو فعلی ہذا حاصل مسئلہ اختلافی یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نماز میں قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے تو امام اعظم رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد نہوئی بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہوا اسکی نسبت تہمت نفاق وغیرہ کی نہو اور صاحبین کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہے۔ م۔ اور اماموں نے اجماع کیا کہ ایمان کا اقرار اور ذبح کا تسمیہ وسلام وجواب سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کما فی الینابیع۔ اور یہی حال حج کا تلبیہ اور آمین ہے۔ ش۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں دیدے بلاتردد جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ عینی رح نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت وانجیل وزبور میں سے مقام تسبیح و تحمید وتہلیل کو پڑھا تو کافی ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو درمختار میں لے لیا۔ ولیکن یہ عاجزی کے وقت شافعیہ کا قول ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو عینی رح نے نقل کیا کہ توریت وانجیل وزبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے اور یونہی امام محمد رح نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے علماء اصول متفق ہیں کہ اصح قول یہ ہے قرآن نظم ومعنی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تو اب کسی دوسری کتاب سے جواز نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا بوجہ تحریف کے تو ہرگز روا نہیں ہے۔ م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرأت پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد نہوگی۔ فع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک ہے تو شک سے فساد نہوگا۔ انتہی۔ لیکن وہ قرأت نہوئی لہذا قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من الفتح۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو مصحف عام میں نہیں ہے جیسے قرأۃ ابن مسعود وقرأۃ ابی بن کعب تو اصح یہ کہ نماز فاسد نہیں ولیکن یہ قرأت میں شمار نہوگی ع۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت سبعہ بلکہ عشرہ تو متواتر ومشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے اور انکے سوائے قرأت شاذہ ہیں اور انپر حکم کا مدار بالاتفاق نہیں ہے۔ بالجملہ اگر امام رح سے رجوع ثابت نہو تو انکے قول پر قرأت فارسی ودیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام رح نے رجوع کر لیا ہے۔ **واما الکلام فی القراءۃ فوجہ قولہما ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق بہ النص**۔ اور رہا کلام قرأت میں تو صاحبین کے قول کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالے۔ قرآنا عربیا غیر ذی عوج۔ اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور واضح قولہ تعالی لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی وہذا لسان عربی مبین۔ تو انہیں قرآن کو خلاف اعجمی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو نماز میں قرأت قرآن ہے اور وہ عربی فصیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ **الا ان عند العجز یکتفی بالمعنی کالایماء**۔ مگر بات یہ کہ عاجزی کے وقت معنی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ ف۔ جب رکوع وسجدہ سے عاجز ہو۔ **بخلاف التسمیۃ لان الذکر یحصل بکل لسان**۔ برخلاف ذبح کے وقت اللہ تعالی کا نام ذکر کرنے کے

اردو وغیرہ جائز ہی اگرچہ قدرت ہو کیونکہ ذکر تو ہر زبان مین حاصل ہوجاتا ہی۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہین اور یون ہی حاکمون کے حضور مین گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور لعان جو قرآن مین مذکور ہی ع۔ ولابی حنیفۃ قولہ تعالے وانہ لفی زبر الاولین ولم یکن فیہا بہذہ اللغۃ ولہذا یجوز عند العجز الا انہ یصیر مسیئا لمخالفۃ السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابوحنیفہ کے واسطے دلیل ہی قولہ تعالے وانہ لفی الآیہ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلون کی کتابون مین۔ اور معلوم ہی کہ انمین اس زبان عربی مین نہ تھا اور اسی واسطے عاجز ہی کے وقت بالاتفاق جائز ہی پس بوقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ مکروہ تحریمی سے کم تبرا کرنے والا ہوگا کیونکہ اُسنے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ بیراہ معنی انمین تھا اور قرآن نظم و معنی دونون ہین۔ حق اِس مسئلہ مین یہی کہ امام رح نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہی۔ الفتح۔ پھر تقول اعظم رح کیا فارسی کی خصوصیت ہی۔ جواب نہین۔ ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیۃ ہو الصحیح لما تلونا۔ اور جائز ہی ہر زبان کے ساتھ کوئی ہو سوا فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہی بدلیل اِسکے جو ہمنے تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ لفی زبر الاولین۔ والمعنی لا یختلف باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانون کے اختلاف سے بدلتے نہین ہین۔ ف۔ پس ترکی و ہندی وغیرہ سب زبان مین روا ہی ع۔ یہی حسامی رح وغیرہ نے ذکر کیا ہی اور محققین اسی پر ہین لہذا مصنف رح نے کہا کہ یہی صحیح ہی۔ والخلاف فی الاعتداد ولا خلاف فی انہ لا فساد۔ اور خلاف اِسکے شمار مین آنے مین ہی اور خلاف نہین کہ نماز مین فساد نہوگا۔ ف۔ یعنی امام و صاحبین مین جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان مین قرأت کا ہی یہ اختلاف اس بارہ مین ہی کہ غیر زبان مین قرأت معتبر ہوگی یا نہین حتی کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا نہوگا اور اِسمین کچھ اختلاف نہین کہ غیر زبان مین قرأت سے نماز فاسد نہوگی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضیخان نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔ ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد۔ اور شیخ ابوبکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رح نے اصل مسئلہ مین صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد ہی۔ ف۔ اور اسرار مین ہی کہ یہی میرا مختار ہی اور تحقیق مین ہی کہ یہی عامہ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتوی ہی۔ ابو المکارم نے کہا یہی اصح ہی۔ الجمع۔ کیونکہ اِسمین قول ابوحنیفہ رح ظاہر مخالف قرآن ہی کیونکہ خود نص مین قرآن کا وصف عربی مذکور ہی۔ التلویح۔ والخطبۃ والتشہد علی ہذا الخلاف۔ اور خطبہ اور التحیات مین بھی ایسا ہی اختلاف ہی۔ ف۔ امام کے نزدیک سوائے عربی کے دوسری زبان مین جائز اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ وفی الاذان یعتبر التعارف۔ اور اذان مین تعارف معتبر ہی۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانین کہ یہ اذان ہی تو جائز ورنہ نہین۔ رواہ الحسن عن ابی حنیفۃ ولیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہین ہی۔ اور خطبہ کے مانند دعائے قنوت و جمیع اذکار نماز مین اختلاف ہی۔ کما فی العینی وغیرہ۔ درمختار مین زعم کیا کہ تاتارخانیہ سے تکبیر کا جواز ہر زبان مین نکلتا ہی مانند تلبیہ کے اور یہی اظہر ہی مگر تحریمی مکروہ ہی جیسا کہ فتح القدیر مین کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتمد یہ ہوا کہ قرأت زبان فارسی مین بالاجماع جائز نہین ہی اور اظہر و اصح یہ کہ نماز فاسد ہو جائیگی اگر پڑھے الا اس صورت مین کہ عربی پر قدرت نہو۔ (فرع) اگر فارسی مین مصحف لکھنا چاہے تو روکا جاوے مگر ایک دو آیت مین نہین اور اگر قرآن لکھا اور اُسکے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہی۔ الفتح من الکافی۔ پھر اصل کلام یہان تکبیر مین تھا۔ وان افتتح الصلوۃ باللہم اغفرلی لا یجوز۔ اور اگر اللہم اغفرلی سے نماز شروع کی تو نہین جائز ہی۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ واعوذ باللہ وانا للہ وما شاء اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ وبسم اللہ۔ المحیط ع ف ت د غ ع۔ لانہ مشوب بحاجتہ فلم یکن تعظیما خالصاً۔ کیونکہ وہ اِسکی حاجت سے مخلوط ہی تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ ولہذا ذبح کے وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کرے تو جائز نہین ہی۔ ت۔ وان افتتح بقولہ اللہم فقد قیل یجزیہ۔ اگر خالی اللہم سے

شروع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ ف۔ جیسے یا اللہ سے۔ ت۔ وقد قیل لایجزیہ لان معناہ یا اللہ امنا بخیر۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اسواسطے کہ اسکے معنی ہیں اے اللہ ہمارا قصد فرما خیر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ فرما۔ فکان سوالا۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خالص تعظیم نہوگی۔ ولیکن قول اول اصح یعنی جواز ہے۔ کما فی المبسوط۔ قال و۔ کہا مصنف رح نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعتمد۔ اعتماد کرلے یعنی ٹیک وتکیہ کرلے۔ ف۔ تاکہ راحت ہو پیچھے فوراً جیسے ہی تکبیر سے فارغ ہو۔ المبسوط دن ۔ بیدہ الیمنی علی الیسریٰ تحت السرۃ۔ داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ زیر ناف رکھے۔ ف۔ مصنف رح نے اعتماد کا لفظ کہا اور مبسوط یہ ہے کہ بہت سے مشائخ نے گرفت کو اور رکھنے کو جمع کرلینا مستحسن جانا ہے الخلاصہ اور یہی صحیح ہے۔ المصفی۔ اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ داہنی ہتیلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور داہنی انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے پہونچا پکڑے۔ الخلاصہ ن ہ۔ لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ سنت سے ہے رکھنا داہنے ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر اعبارت یوں تہی کہ لقول علی ان من السنۃ الخ۔ اسکو نادان لکھنے والوں نے علی حرف پڑھکر بے ربط جانا اور لقولہ علیہ السلام کر دیا کیونکہ صحابی کا یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہے نہ آنکہ خود پیغمبر نے فرمایا۔ اب رہا بیان اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن داسہ رح کی روایت سے ہے موجود ہے۔ زیلعی۔ اور اسکو امام احمد ودارقطنی وبیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ مبع۔ ولیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البلخی جو اولیاے مشائخ میں سے معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اُسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوا اسکے کہ علقمہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو اسمیں ترمذی رح کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق یہ کہ مسنون صرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھکر انکو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ بر وجہ مختار ہے اور ترمذی رح نے حدیث قبیصۃ بن ہلب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو داہنے سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اسپر صحابہ وتابعین و انکے بعد والوں سے اہل علم کا عمل ہے کہ انکے نزدیک نمازی آدمی اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناف سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انکو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب انکے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رح نے گویا شہادت دی کہ صحابہ وتابعین میں سے اہل العلم کا اسطرح عمل تہا کہ اپنے علم سے وے زیر ناف ہاتھ باندھنا دیکھتے تھے۔ م۔ وہو حجۃ علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ چھوڑنے میں ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ کہ ہاتھ چھوڑے اور ابن المنذر نے مالک رح سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے پس انکے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عامہ اہل علم کے نزدیک باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرفوع احادیث صحیحہ دیگر ہیں مثل حدیث سہل بن سعد رضی اللہ عنہ عند مالک وحدیث عباس وابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ وحدیث قبیصہ بن ہلب عند الترمذی وابن ماجہ۔ وغیر ذلک ہیں کے قول فی الوضع علی الصدر۔ اور یہ اثر مذکور شافعی رح پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ ان پاغیر ذی عوج ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ وتابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح ہے۔ تو اسمیں قرآن کی ہیں کوئی ایسا ضعف نہیں جو دفع نہو حتی کہ امام احمد رح نے اسکو روایت کیا۔ ہاں یہ بھی مشہور ہے۔ الا ان عند المحققین حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھا ہوتا ہے۔ ف۔ جب رکوع سے کے وقت اللہ تعالی کا نام ذکر کرنیکے

دونون ہاتھ پر رکھے ہوئے اپنے سینہ پر رکھا۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ ولیکن ظاہر ہے کہ حدیث وائل رضی اللہ عنہ مین فیقین اگر تو اوسے
ثابت کا نعل ہے اور صرف اسقدر سے سنت ہونا ثبوت نہین ہوتا ہے اور اثر مذکور مین سنت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث ابعد
کی اسناد قوی ہے چنانچہ معمولات مظہریہ مین مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے
لان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم وہو المقصود۔ کیونکہ زیر ناف رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور
تعظیم ہی یہان مقصود ہے۔ ف۔ عورت کے واسطے بالاتفاق چھاتیون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کما فی المفید وت
وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہے۔ مع۔ بالجملہ دونون ثابت ہین اور دونون پر عمل صحابہ و تابعین بھی ثابت ہے پس جس کے
نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہو اختیار کرے۔ ہان اکثر ائمہ حنفیہ سے انکا مختار زیر ناف معلوم ہوا ہے پس رکھنے مین مختار ہے
اور اصل سنت اعتماد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف رح کہ فرمایا۔ ثم الاعتماد سنۃ القیام عند
ابی حنیفۃ وابی یوسف رح حتی لا یرسل حالۃ الثناء۔ پھر اعتماد مذکور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیام
کی سنت ہے۔ حتی کہ ثنار پڑھنے کی حالت مین ہاتھون کو نہ چھوڑ دیگا۔ ف۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہے
تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ والاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے مین یہ کہ ہر قیام۔
ف۔ خواہ حقیقی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہے یا حکمی ہو جیسے معذور یا متنفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم مین ہے پس
ہر قیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جسمین کوئی ذکر مسنون ہو۔ ف۔ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعتمد فیہ۔ تو ایسے قیام
مین ہاتھ باندھے۔ فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا نہو اسمین نہین مسنون ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔
یہی شمس الائمہ حلوائی نے بیان کیا ہے۔ فیعتمد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھے حالت قنوت مین۔ ف۔ کیونکہ
وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اسمین دعاے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آتی ہو وہ صرف اللہم اغفرلی پر
کفایت کرے تو اس صورت مین اس قیام کو قرار نہین ہے پس چاہیے کہ چھوڑے رہے۔ م۔ وصلوۃ الجنازۃ۔ اور باندھے نماز
جنازہ مین۔ ف۔ یعنی برابر چارون تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القومۃ۔ اور ہاتھ چھوڑ دے قومہ
مین۔ ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے مین اگرچہ اسمین ذکر خفیف ہے مگر قرار نہین ہے۔ اسپر وارد ہوتا ہے کہ صلوۃ التسبیح مین قومہ
دراز ہے تو اسمین ظاہر یہی کہ باندھے۔ ط۔ وبین تکبیرات الاعیاد۔ اور چھوڑے درمیان مین عید کی تکبیرون کے۔ ف۔
یعنی چھو تکبیرات زائد کہنے مین ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہین ہے لیکن طول قیام ہو تو بدون ذکر کے بھی
باندھے۔ السراج د۔ یہ صلوۃ التسبیح کی قومہ مین ہاتھ باندھنے کی تائید ہے اور خطبہ جمعہ مین ہاتھ باندھنا بغیر حدیث واثر ہے
اگرچہ طحطاوی نے داخل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھاکر تکبیر کہکر ہاتھ باندھے۔ ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ۔
پھر پڑھے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک۔ ف۔ تمام یہ ہے۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک۔ اور بعض روایات
مین آیا وتعالی جدک وجل ثناءک ولا الہ غیرک۔ لیکن جل ثناءک اصل مین نہین اور نہ نوادر مین ہے۔ المحیط۔ پس اسکو فرائض مین
[illegible] ہو۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحجج علی اہل المدینہ مین جل ثناءک پڑھایا ہے ع۔ اسی کو ثناء کہتے ہین پھر یہ ثناء ہر ایک
[illegible] خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو۔ کما فی التاتارخانیہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کر دی تو مقتدی ثناء نہ پڑھے۔ ت۔
[illegible] اول اکثر ائمہ علماء کا ہے جنمین سے حضرت ابو بکر الصدیق وعمر وابن مسعود ونخعی واحمد وغیرہم ہین وترمذی رح نے کہا کہ
[illegible] تابعین وغیرہم مین سے اہل علم کا عمل ہے ع۔ وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی آخرہ۔ اور
[illegible] مروی ہے کہ مصلی اس ثناء کے ساتھ ملاوے یہ دعاء انی وجہت وجہی آخر تک۔ ف۔ اسکا نام توجہ ہے اور
[illegible] ہے۔ پھر امام مصنف کے کلام مین اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اول یہ کہ اول ثناء کہے پھر توجہ لاوے

اور صاحب الدرایہ نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ لروایۃ علی رضہ ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بدلیل روایت
علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہیں آتا۔ ع
مین کہتا ہون کہ جب روایت ہوا کہ ثنا بھی کہنی چاہیے اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آگیا۔ ہان یہ البتہ وارد
ہوتا ہے کہ فرائض مین کہنا ندکور نہین تو شاید تہجد مین کہا کرتے ہون۔ جیساکہ امام مصنف رح نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن سلمہ
کہ جب تطوع پڑھنے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولیکن صحیح ابن حبان وسنن ترمذی
وطبرانی مین حدیث ابو رافع رضہ سے اسکو نماز مکتوبہ یعنی فریضہ مین نقل کیا۔ کما فی الحصن پس یہ صریح ہے کہ کوئی خصوصیت نفل
کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم وترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وجہی
للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لاشریک لہ وبذلک
امرت وانا من المسلمین۔ (بعض روایات مین وانا اول المسلمین) اللہم انت الملک لا الہ الا انت ربی وانا عبدک ظلمت نفسی
واعترفت بذنبی فاغفرلی ذنوبی جمیعا انہ لایغفر الذنوب الا انت واہدنی لاحسن الاخلاق لایہدی لاحسنہا الا انت واصرف
عنی سیئہا لایصرف عنی سیئہا الا انت لبیک وسعدیک والخیر کلہ فی یدیک والشر لیس الیک انا بک والیک تبارکت وتعالیت
استغفرک واتوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول المسلمین) کہنے سے نماز فاسد ہوگی کیونکہ کذب ہے۔ بحر الرائق مین کہا
کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت مین انا اول المسلمین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدیر مین حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللہم لک رکعت وبک آمنت ولک اسلمت خشع لک سمعی وبصری ومخی وعظمی وعصبی۔ م۔ اسکو
مسلم وابو داؤد ونسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ کہتے
م ح۔ اور فرماتے اللہم ربنا لک الحمد ملاء السموات وملاء الارض وملأ ما بینہما وملاء ما شئت من شیء بعد۔ ت۔ اہل الثناء والمجد احق ما قال
العبد وکلنا لک عبد لامانع لما اعطیت ولا معطی لما منعت ولاینفع ذا الجد منک الجد۔ اسکو بھی مسلم وابو داؤد ونسائی نے روایت
کیا ہے ح۔ اور جب سجدہ کرتے تو تین بار یا کثیر مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللہم لک سجدت وبک آمنت ولک اسلمت سجد وجہی
للذی خلقہ وصورہ وشق سمعہ وبصرہ تبارک اللہ احسن الخالقین۔ م۔ یعنی مسلم وابو داؤد ونسائی عن علی رضہ ح۔ مین کہتا ہون
کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللہم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللہم اغسل خطایای بالماء
والثلج والبرد۔ بخاری ومسلم وابو داؤد ونسائی وابن ماجہ اور آئندہ آتا ہے۔ بعض روایات صحیح مین زائد ہے کہ۔ اللہم نقنی من الذنوب
کما ینقی الثوب الابیض من الدنس۔ م۔ اور جب دونون سجدون کے بیچ مین بیٹھتے تو فرماتے کہ اللہم اغفرلی وارحمنی
وعافنی واہدنی وارزقنی واجبرنی۔ ترمذی وغیرہ ح م۔ بعد اسکے التحیات اور درود شریف والفاظ سے صحاح مین مروی ہین
پھر آخر مین سلام سے پہلے کہتے کہ اللہم اغفرلی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم بہ منی انت
المقدم وانت المؤخر لا الہ الا انت۔ صحاح مسلم وابو داؤد ونسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض
کلمات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیئے اسواسطے ذکر کرتا ہون کہ فرائض نہین تو نوافل مین انسے تبرک لیا جاوے
بالجملہ ثنا وتوجہ مین جمع کرنا تو ثبوت نہین لیکن بیہقی نے حضرت جابر رضہ سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک وجہت وجہی الی اللہ رب العالمین
پس اولی یہ کہ یون ہی کہے۔ الفتح۔ اور مانند قول ابو یوسف رح کے اسحق رح کے نزدیک بھی ثنا وتوجہ مین جمع کرنا بہتر
ہے۔ ولہ روایۃ انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ کبر وقرا سبحانک اللہم وبحمدک الخ
ولم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل روایت انس رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو

وبحانک اللہم وبحمدک آخر تک پڑھتے اور اسپر زیادہ نہین کیا۔ ف یعنی انس رضہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہین کیا تو
معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہین ہی پھر اسمین دو وجہ سے کلام ہو اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے
یہ لازم نہین آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ
اسکے راوی ثقہ ہین ولیکن رد کیا گیا کہ اسناد مین حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہو اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ
ابوحاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہو اسکی کچھ اصل نہین ہو لیکن اسکی متابعت کتاب الدعاء طبرانی مین موجود
اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہو۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس وعائشہ وابوسعید خدری و
جابر وعمر وابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سواے عمر وابن مسعود رضہ کے کہ انسے موقوف روایت کی اور
دارقطنی رح نے کہا کہ عمر رضہ سے انھین کا قول محفوظ ہو اور صحیح مسلم مین مروی ہو کہ عمر رضی اللہ عنہ جہر سے سبحانک اللہم الخ
پڑھتے تھے اور ابوداؤد والترمذی نے عائشہ رضہ سے مرفوع روایت کرکے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رضہ سے
وقفاً اور سعید بن منصور نے حضرت ابوبکر سے وقفاً روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
سے صحیح ہوا ہو اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ابوداؤد نے ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب رات مین اٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللہم وبحمدک۔ تین بار۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک
پھر کہتے لا الہ الا اللہ۔ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کبیرا۔ تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم من ہمزہ ونفخہ
ونفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ اس باب مین یہ حدیث اصح وزیادہ مشہور
ہو۔ انتہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع وابن معین وابوزرعہ نے ثقہ کہا ہو اور انکی توثیق کافی ہو۔ الفتح۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ اصل مین سبحانک اللہم وبحمدک الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اگرچہ تہجد مین ہو۔ م۔ اور جب فرائض مین
نقل حضرت ابوبکر وعمر رضہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے تھے کہ حضرت عمر رضہ اسکو
تعلیم کرنے کے قصد سے جہر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہو کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس
اسی پر اعتماد ہو اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اقوی ثبوت پر ہون پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو
ترجیح ہوتی ہو جبکہ اسکے ساتھ ایسے قرائن ہون جنسے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل
تھا چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضہ سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو
مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہون مین نے دیکھا کہ آپ تکبیر وقرأت کے درمیان سکوت
کرتے ہین تو کیا پڑھتے ہین فرمایا کہ مین کہتا ہون اللہم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللہم نقنی من
خطایای کما ینقی الثوب الابیض من الدنس اللہم اغسلنی من خطایای بالماء والثلج والبرد۔ اسکو بخاری ومسلم نے روایت کیا
پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہو کیونکہ صحیحین کی روایت ہو باوجود اسکے چارون امامون مین سے کسی نے اس
ذکر کو معین کرکے سنت نہین کیا ہو۔ من الفتح۔ وما رواہ محمول علی التہجد۔ اور جو ابویوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر
محمول ہو۔ ف۔ یعنی نفل مین انی وجہت وجہی الخ پڑھتے تھے۔ ف۔ پھر تحقیق یہ کہ اسمین کلام نہین کہ سواے ثنا [illegible]
کے جو اذکار صحیح ثابت ہوکے ہین انکے پڑھنے مین جواز ہو اگرچہ فرائض مین پڑھے لیکن کبھی کبھی ورنہ انپر مواظبت کرنا نماز
جماعت مین مکروہ ہو۔ کچھ اسوجہ سے کراہت نہین کہ انکا ثبوت نہین ہو بلکہ اسوجہ سے کہ تخفیف کا جو حکم مسنون ثابت ہو
اس سے مخالفت لازم آتی ہو وعلی ہذا اگر تنہا فرض مین پڑھے تو مضائقہ نہین ہو پس جس شخص نے سمجھا کہ حنفیہ انکو فرائض
مین پڑھنے سے بوجہ عدم ثبوت کے منع کرتے ہین محض وہم ہو بلکہ جسطرح ثبوت ہو کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو مانتے ہین اور دوامی

الزام کو خلاف سنت سمجھکر منع کرتے ہین۔ یہان سنن و نوافل مین مستحب ہی صحیح ابو عوانہ اور سنن نسائی مین ثابت ہی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑہتے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر وجہت وجہی للذی الخ۔ م ف۔ صحیح ابن حبان
و ترمذی کی حدیث ابو رافع رضہ مین فرض کا لفظ ہی یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مکتوبہ یعنی فریضہ پڑہنے کھڑے
ہوتے تو وجہت وجہی للذی الخ پڑہتے تو ثابت ہوا کہ فرض و نفل دونون مین پڑہتے تھے۔ اور جو مین نے تحقیق بیان کردی
اُس سے کل اوہام دور ہوگئے اور حاصل تحقیق یہ ہی کہ ہمکو احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوئے تو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑہتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ ان مین سے کون ذکر آپ کا معمولی تھا تو خلفائے راشدین و دیگر
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول و فعل سے ہمکو سبحانک اللہم الخ فقط ملا اور حدیث ابی سعید رضہ مین یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پہ معمول تھا تو دیگر اذکار ضرور اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول
یہ بھی نہین ہو سکتا کہ ہم آنکو ملا لین کیونکہ قرأت جماعت مین تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہی تو جب قرأت مین
تخفیف ہی تو ذکر مین تطویل خلاف سنت اور مکروہ ہوا لیکن بعضے صحیح احادیث مین آپ کا وجہت وجہی آہ پڑہنا بھی فرائض
مین ثبوت ہوا ہی تو نکل آیا کہ کبھی کبھی جماعت مین پڑہ لینا مضائقہ نہین ہی ولیکن سبحانک الخ کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہین
ہی تو اولی یہ کہ خالی وجہت وجہی الخ یا فقط اللہم باعد بینی الخ پڑہے اور جب جماعت نہو تو جمع کرنا بہتر ہی۔ واللہ تعالی اعلم
م۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر الرواۃ متن کے کلام مین پوری ثنا یون تھی سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک وجل ثناءک
ولا الہ غیرک۔ لہذا فرمایا۔ و قولہ وجل ثناءک لم یذکر فی المشاہیر۔ اور قول اسکا۔ وجل ثناءک مشہور روایتون
مین مذکور نہین ہی۔ ف۔ بلکہ امام محمد رح نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ مین ذکر کیا ہی۔ فلا یاتی بہ فی الفرائض۔ پس
اسکو فرائض مین نہ لاوے۔ ف۔ یعنی فرائض کی ثنا مین یہ لفظ نہ پڑہے کیونکہ اسمین قدر سنت معتمد ہی رعایت
تخفیف اولی و احوط ہی لیکن نماز جنازہ مین لانا جائز ہی۔ کما فی الدر۔ و الاولی ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر لتتصل
النیۃ بہ۔ اور تکبیر سے پہلے اولی یہی کہ توجہ کو نہ پڑہے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہو جاوے۔ ف۔ درمیان مین انی وجہت
وجہی فاصل ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہی۔ ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقیہ ابو اللیث رح ہی۔
وفیہ نظر۔ م۔ اور فقہائے متفق ہین کہ نفل مین بالاجماع اُسکو پڑہے ع۔ پھر بعد ثنا مذکور پڑہنے کے فرمایا۔ ویستعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اور پناہ ڈہونڈہے اللہ تعالی کے ساتھ یعنی اللہ تعالی کی طرف کو شیطان مطرود سے۔ ف۔ گویا اشارہ
ہی کہ اسمین کوئی خاص لفظ نہین ہی بلکہ معروف و معلوم طور سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑہے۔ لقولہ تعالی فاذا قرأت
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ بدلیل اس قول الٰہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑہے تو پناہ ڈہونڈ اللہ
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے۔ معناہ اذا اردت قرأۃ القرآن۔ معنی اذا قرأت۔ کے یہ ہین کہ جب تو ارادہ کرے
قرآن پڑہنے کا۔ ف۔ پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہی تو ائمہ قرأت مین سے ابو عمرو اور عاصم و ابن کثیر نے اختیار کیا اعوذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہی۔ حفص نے
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم۔ اور یہی امام احمد نے لیکر آخر مین انہ ہو السمیع العلیم پڑہایا۔ اور نافع ابی اللہ
نے قول اول پر ان اللہ ہو السمیع العلیم بڑہایا۔ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہی اور حمزہ رح نے استعیذ باللہ مین جمع کر
لیا اللہ یہ ابن سیرین رح کا قول ہی اور ان اقوال مین سے ہر ایک کے واسطے اثر وارد ہین۔ اور مجتبی مین وبحمدک
پہ فتوی ہوگا۔ امام مصنف رح نے کہا۔ والاولی ان یقول استعیذ باللہ۔ اور اولی لفظ استعاذہ از شر۔
من الشیطان الرجیم۔ لیوافق القرآن۔ تاکہ قرآن سے موافق پڑجاوے۔ ف۔ کہ فاستعذ باللہ۔ فر

اور یہی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم - وارد ہی لہذا کہا کہ - ولیقرب منہ اعوذ باللہ - اور استعاذہ کے قریب اعوذ باللہ بھی ہی
ف - اور یہی مذہب مختار ہی الخلاصہ اور اسی پر فتوی دیا جاوے - الزاہدی - اور یہ حدیث ابو سعید رضہ مین گذرا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم پڑھا اور بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہی - پھر آمین
اخفا سنت ہی اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اسکو استعاذہ مسنون نہیں - الذخیرہ - پھر یہ عامہ سلف کے نزدیک
مطلقا ہی - ثم التعوذ تبع للقراءۃ دون الثناء عند ابی حنیفۃ ومحمد لما تلونا - پھر تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم
پڑھنا قرات کا تابع ہی نہ ثناء کا امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک بدلیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے - ف یعنی فاذا قرأت
القرآن الآیہ یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تعوذ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا - حتی یاتی بہ المسبوق دون المقتدی
حتی کہ مسبوق اسکو پڑھیگا نہ مقتدی - ف مقتدی سے مراد وہ کہ اسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہیں رہی پھر چونکہ
مقتدی پر ہمارے نزدیک قرات نہیں ہی تو وہ تعوذ بھی نہیں پڑھیگا مگر ثنا پڑھکر خاموش ہو جائیگا - اور مسبوق وہ
کہ امام کے پیچھے شریک ہوگیا اسوقت کہ اسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سبقت کرگئی تو وہ بعد سلام امام کے کھڑا ہوکر
باقی خود پڑھیگا تو قرات کے واسطے تعوذ پڑھیگا - ویؤخر عن تکبیرات العید - اور امام تعوذ پڑھنے کو تاخیر کرے عید کی
تکبیرون سے - ف کیونکہ ان تکبیرون کے بعد قرات شروع کریگا تو اسوقت تعوذ پڑھے - یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کا قول
جیسے مصنف رح نے بیان کیا بعض کتب مین ہی اور عامہ کتب مانند مبسوط ومنظومہ وغیرہ مین ابوحنیفہ رح کا ذکر نہیں ہی صرف
امام محمد کا قول مذکور ہی اور متون اسی قول پر ہین - ہ - خلافا لابی یوسف - ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہی - ف
کیونکہ انکے نزدیک تعوذ ثناء کا تابع ہی یعنی جو کوئی سبحانک اللہم آخر پڑھے وہ تعوذ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تعوذ کا مشروع ہونا
وسوسہ دفع کرنے کے واسطے ہی اور بعض مشائخ نے قول ابی یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے - اور علی ہذا مقتدی
بھی پڑھیگا اور مسبوق دو مرتبہ پڑھیگا ایک تو ثنا کے وقت اور دوم جب باقی قضا کرے یہ خلاصہ مین مذکور ہی - الفتح
مین کہتا ہون کہ یہ محل نظر ہی کہ دوبارہ مسبوق اسکو کیون پڑھے اور صحیح تو یہ ہی کہ جو ہندیہ مین نقل کیا کہ تعوذ کا محل افتتاح
نماز ہی نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تعوذ بھول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تعوذ نہیں پڑھیگا - الخلاصہ خارج
نماز کی قرات مین تعوذ کو بالاتفاق جہر کرے - ع - پھر تعوذ پڑھنے کے بعد فصل نہ کرے - بلکہ تسمیہ لاوے - ش - ویقرأ بسم اللہ
الرحمن الرحیم - اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم - ف - سوا مقتدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اسمین تغیر نہ کرے
م - ہکذا نقل فی المشاہیر - یون ہی مشہور حدیثون مین مروی ہی - ف - کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ اسکو پڑھتے تھے
اور واضح ہو کہ آیندہ جو بحث آتی ہی کہ آپ جہر سے اسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو ضرور ثابت کرتی ہین کہ آپ
پڑھتے تھے لہذا یہان علحدہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہی - پھر تسمیہ مین کلام چار مسائل مین ہی - اول یہ کہ بسملہ قرآن
مین سے ہی یا نہیں - دوم وہ فاتحہ مین سے ایک آیت ہی یا نہیں - سوم وہ ہر سورت مین سے ہی یا نہین - چہارم اسکو فاتحہ کے ساتھ
جہر سے پڑھے یا نہین - ع - اور یہ درحقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہی کیونکہ اگر وہ فاتحہ مین سے ہی تو جب فاتحہ کا جہر کرے تو اسکا بھی
جہر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہین کہ تمام سورہ کا جہر کرے سوا ایک آیت کے - واضح ہو کہ سورہ نمل مین آیا - وانہ من سلیمان
وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم - تو بالاتفاق یہان بسملہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہی پوری آیت نہیں ہی اور یہ بالاجماع قرآن مین
ہی اسکے سوا بسملہ ہر سورہ کے اول مین مکتوب ہی تو ملخص کلام عینی یہ کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہی کہ وہ بھی قرآن مین سے ہی
لیکن یہ ایک آیت ہی جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہی اور کسی سورہ کا جزو نہیں ہی التلخیص - اور چونکہ یہ احتمال
پیدا ہوگیا کہ شاید یہ پوری آیت نہو لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رح کے نزدیک بھی فرض قرات ادا نہوگا - اسکا بہرہ بوجہ شبہہ کے

جب حائض کو بہ نسبت قرآن پڑھنے سے ممانعت ہو احتیاط و حرمت کی ترجیح ہے ہر مین کہتا ہون وہی کو مذہب
مین مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متفق ہی جیسا کہ آیندہ تجھے ظاہر ہوگا - پس مسئلہ اول و دوم و سوم کا جواب ہو گیا کہ
وہ ایک آیت ہی قرآن مین سے علی الصحیح - اور فاتحہ سے یا کسی سورت مین سے نہین ہی اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب
یہ کہ وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہی اور یہی قول عطار و زہری و ابن المبارک و ابن کثیر و عاصم و کسائی کا ہی اور حمزہ رح نے کہا
کہ وہ خاصتہً فاتحہ کا جزو ہی - ذکرہ العینی - اور حاصل مذہب حمزہ رح یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہی اور وہ فاتحہ کا جزو ہی اور باقی
سورتون پر واسطے فصل کے ہی جزو نہین ہی - اور مجتبیٰ مین ذکر کیا کہ اسبیجابی رح نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر
ہین کہ وہ فاتحہ کا جزو ہی - مع - لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہی اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہی م - اور بسملہ کو ہر رکعت
کے اول مین پڑھے - المحیط - اور اسی پر فتوی ہی - الحجہ - اور فاتحہ و سورہ کے بیچ مین نہ پڑھے الوقایہ - اور یہی صحیح ہی - البدائع
والجوہرہ - کیونکہ یہ فصل کے لیے ہی اور سورہ ملانے کا حکم ہی - کذا قیل - پس سورہ پر بسملہ لانا نہین کیونکہ سورہ کا امتیاز کرنا
مقصود نہین ہی ولیکن کلام اسمین آویگا م - رہا جواب مسئلہ چہارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جہر نہ کرے
اور شافعی رح کے نزدیک جہر کریگا - لہذا امام مصنف رح نے کہا - ویسر بہا - اور خفیہ پڑھے بسملہ و تعوذ کو - لقول ابن مسعود
اربع یخفیھن الامام وذکر من جملتہا التعوذ والتسمیۃ وآمین - بدلیل قول ابن مسعود رض کے کہ چار چیزین ہین جنکو امام خفیہ
پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ و آمین کو - ف اور چہارم تحمید ہی یعنی ربنا ولک الحمد - ولیکن یہ قول ابن مسعود
کا نہین ملا مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھتے تعوذ و بسملہ و ربنا لک الحمد کو - زیلعی - ہان
ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چارون چیزون کا اخفا روایت کیا ہی - ف - اور عبد الرزاق نے پانچوین چیز سبحانک اللھم الخ
کو زیادہ روایت کیا - پھر واضح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سواے صحاح احادیث موجود ہین چنانچہ معلوم ہوگا م - وقال
الشافعی یجہر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ - اور شافعی رح نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قرارت کو جہر سے پڑھے - ف
مبسوط مین کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ انکے نزدیک فاتحہ کا جزو ہی اور باقی سورتون کا جزو ہی یا نہین دو قول ہین - ن - اور انکے
مذہب مین اصح یہ ٹھہرا کہ باقیون کا بھی جزو ہی - کما فی العینی - لہذا مصنف رح نے مطلقاً قرأت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا
جہر بیان کیا اور مین کہتا ہون کہ علامہ سیوطی نے اتقان مین اور ابن حجر نے فتح الباری مین بہت سی روایات ذکر کین جنمین سورہ الحمد
کی سات آیتون مین ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہی ولیکن حق یہ کہ انمین یہ تنصیص نہین کہ آیت بسملہ ساتوین آیت ہی بلکہ یہ بھی ایک
آیت ہی تو ضرور ہوا کہ یہی تاویل کیجاوے کہ بسملہ ایک آیت ہی اور سورہ فاتحہ سات آیات علیحدہ ہین کیونکہ جہر و اخفار کی احادیث
سے جب آیہ بسملہ کا اخفار اور سورہ الحمد کا جہر ثابت ہوا تو یہ صریح ہی کہ بسملہ اسکا جزو نہین ہی ولیکن امام شافعی رح نے بسملہ کا جہر کیا
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہر فی صلوتہ بالتسمیہ - کیونکہ مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز مین
بسملہ کے ساتھ جہر کیا - ف - لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہین نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفار ثبوت
ہو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ مین داخل نہین - حالانکہ یہان تو جہر بسملہ کی روایت ثابت ہونے مین کلام ہی اور دارقطنی
نے کہا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کر لیا ہی - اور تحقیق مقام یہ ہی کہ جہر کے
بارہ مین چند احادیث ابوہریرہ و ابن عباس و حضرت علی و ام سلمہ و عائشہ و ابن عمر و بریدہ و عمار و جابر رضی اللہ عنہم
سے نیچے طبقہ کی کتابون مین ہین اور علینی رح نے بسط کے ساتھ ذکر کر کے سب مین کلام کیا ہی اور ابن حجر رح نے بھی انکو
نصب الرایہ وغیرہ مین ذکر کیا - اور ترمذی رح نے کہا کہ جہر بسملہ پر صحابہ رض مین سے چند اہل علم کا عمل ہی - الخ - اور ابن الہمام رح
نے لکھا کہ صحیح ابن خزیمہ و ابن حبان و نسائی مین نعیم المجمر سے روایت ہی کہ مین نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز

پڑھی یعنی ابوہریرہ رضہ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتی کہ ولا الضالین پر پہونچے تو آمین کہی پھر بعد سلام کے کہا کہ قسم اسکی جسکے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں نماز میں زیادہ مشابہ ہوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوں - اقول اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا - کمافی العینی م - اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے نزدیک اسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے - ف - عینی رح نے جواب دیا کہ نعیم المجمر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردوں میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی ہے مع - ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں یہ ضرور لازم نہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے جہر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفاء بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے - ف - جیسے ظہر کی نماز کی حدیث صحیح مسلم میں ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلی پڑھی اور فرمایا اسپر یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا خالجنیها - پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قراءت سنی م - اور صریح جہر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بسملہ کا جہر کیا - حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہے - ف - ولیکن یہ مرسل صحیح ہے ورنہ مرفوع میں عبداللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی میں ابوالصلت ضعیف ہے اور بر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہیں ہوتا صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ کبھی کبھی جہر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم کی غرض سے جائز ہے یا تلاوت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہمکو عدم جہر ملگیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا اولی ہے م - اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جہر بسملہ میں کوئی حدیث ایسی نہیں جسکی اسناد میں گفتگو نہو اسی واسطے چاروں مسانید والوں نے و امام احمد نے جہر بسملہ کی کوئی حدیث نہیں روایت کی باوجودیکہ انکی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی ہیں - شیخ ابن تیمیہ نے کہا کہ ہمکو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جہر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہیں صحیح ہوئی ہے اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر میں انھوں نے جہر بسملہ کے بارہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علمائے مالکیہ نے انکو قسم دلائی کہ جو حدیث انمیں سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جہر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث صحیح نہیں ہے رہا صحابہ رضہ سے جو روایات ہیں انمیں سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں - منہ - ابن حجر نے ان آثار کو بیان کیا اور قول دارقطنی کو برقرار رکھا ہے م - حازمی رح نے کہا کہ جہر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رضہ سے مروی ہیں مگر اکثر انمیں سے علت سے خالی نہیں ہیں - اور طحاوی و ابن عبدالبر نے ابن عباس رضہ سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا اعراب کی قراءت ہے اور ابن عباس رضہ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جہر نہ کیا یہانتک کہ وفات فرمائی پس ابن عباس کے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں - ف - ولیکن ہم کہتے ہیں کہ آپ نے قراءت کے لیے کبھی جہر نہیں کیا اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جہر کیا ہے تو تعارض دفع ہوگیا لہذا مصنف رح نے کہا - قلنا ہو محمول علی التعلیم - ہم کہتے ہیں کہ جہر بسملہ محمول ہے تعلیم پر - ف - یعنی اگر جہر کا ثبوت پورا ہوجاوے تو اسپر محمول ہوگا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جہر کیا تاکہ معلوم ہوجاوے کہ نماز میں بسملہ پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے - ف - اگر کہا جاوے کہ تم جہر کو کیوں اسپر محمول کرتے ہو بلکہ اخفاء کو جواز پر کیوں محمول نہیں کرتے - جواب یہ کہ اخفاء تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اسمیں کیونکر تاویل کریں - حازمی رح نے کہا کہ اخفاء بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص ہیں کہ انمیں تاویل کی گنجایش نہیں ہے - لان انس رضہ اخبر انه علیه السلام کان لا یجهر بها - کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جہر نہیں کیا کرتے تھے - ف - صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ سے صریح روایت ہے کہ میں نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس میں نے انمیں سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا ہو - قلت وقد رواه البخاری ایضا م - اس سے مراد یہ نہیں کہ وے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ تھے مگر یہ ہے کہ

یہ کہ آپ نے نہین پڑھا کہ ہین سنون یعنی جہر نہین کیا - بدلیل اسکے کہ دوسری روایت مین انس رض سے بصریح کی فکانوا لا یجہرون
ببسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہین جہر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ - یہ امام احمد و نسائی کی روایت
ہر بشرط صحیح بخاری ہی سے اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما
کے پیچھے نماز پڑھی پس یہ سب اخفاء کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ - رواہ ابن ماجہ - اور صحیح مسلم کی ایک روایت مین
ہر کہ انس رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے
تھے اور طبرانی نے کہا کہ حدثنا عبداللہ بن وہیب حدثنا محمد بن ابی السری حدثنا معتمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس رض
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وابابکر و عمر و عثمان و علی رض یعنی انس رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم
خفیہ پڑھتے بسملہ کو اور ابوبکر و عمر و عثمان رض - ف - یہ اسناد جید ہی - م - ابن عبدالبر و ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول ابن مسعود و ابن الزبیر
و عمار بن یاسر و عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم اور حکم و حسن بن ابی الحسن و شعبی و نخعی و اعمش و زہری و مجاہد و قتادہ و عمر
بن عبدالعزیز و اوزاعی و حماد و عبداللہ بن المبارک و ابوعبید و احمد و اسحق کا ہی - ف - اور ترمذی نے عبداللہ بن مغفل
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم مین سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنمین ابوبکر و
و عمر و عثمان و علی وغیرہم ہین اور اکثر تابعین کا عمل ہی - الخ اور عبداللہ بن مغفل رض نے اپنے بیٹے کو بسملہ جہر کرتے سنا تو فرمایا کہ خبردار
اسلام مین بدعت مت نکال کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے و ابوبکر و عمر و عثمان کے پیچھے نماز پڑھی پس مین نے
انمین سے کسی کو جہر بسملہ کرتے نہین سنا - رواہ الترمذی والنسائی و ابن ماجہ - اور واضح ہو کہ حاکم و دارقطنی نے حدیث انس رض
مخالف صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم و خلفاے اربعہ سب بسملہ کا جہر کیا کرتے تھے - لیکن پوشیدہ نہین کہ اگر اسناد صحیح ہوتی
تو وہ معارض نہوتی حدیث انس رض عدم الجہر کے ساتھ جو شیخین و نسائی و احمد و صحیح ابن خزیمہ و ابن حبان و دارقطنی و طبرانی و
ابو یعلی وغیرہم نے صحاح اسانید کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہر فکیف کہ جہر کی اسناد ہی معلول ہر - پس محقق ہوا کہ
بسملہ کا جہر نہ کرنا ہی تحقیق ہر اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسملہ جزو سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہین ہر - اور ابن عباس رض سے
روایت ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورتون کا فصل نہین پہچانتے تھے یہانتک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی
- اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نزول اس آیت کا ہوا تو یہ ایک آیت قرآن مین سے ہر اور چونکہ سورتون کی فصل یعنی باہم جدا
امتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جزو نہین ہر اسی واسطے اسکا جہر بھی نہین ہر - عینی رح - مین ہر کہ احادیث جنسے استدلال
ہر بہت ہین از انجملہ حدیث صحیح مسلم از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی فرماتا ہر کہ تقسیم
کی گئی صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصفا نصف پس اسکا نصف میرا اور نصف میرے بندہ
کا ہی اور میرے بندہ کے لیے وہ ہر جو اسنے مانگا بندہ کہتا ہر الحمد للہ رب العالمین - اللہ تعالی فرماتا ہر کہ میرے بندہ نے میری حمد
کی بندہ کہتا ہر الرحمن الرحیم - اللہ تعالی فرماتا ہر بندہ نے میری ثنا کی - بندہ کہتا ہر مالک یوم الدین - اللہ تعالی فرماتا ہر کہ
میرے بندہ نے میری بندگی کی - بندہ کہتا ہر کہ ایاک نعبد و ایاک نستعین - اللہ تعالی فرماتا ہر یہ میرے و میرے بندہ کے درمیان
ہر - بندہ کہتا ہر - اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین - اللہ تعالی فرماتا ہر یہ سب آیات
میرے بندہ کے واسطے ہین - ابن عبدالبر رح نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسملہ جزو فاتحہ نہین بلکہ خارج ہر اور یہ نص
صریح ہر جو محتمل تاویل نہین اور مجھے بسملہ کے خارج از فاتحہ ہونے مین اس سے زیادہ واضح نہین معلوم ہر - مین کہتا ہون کہ طریقہ
استدلال یہ کہ شمارہ الحمد سے شروع ہر نہ بسملہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھا تو تین آیات اللہ تعالی کی ثنا ہوئین اور
نصفان مین ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی تین آیات بندے کی ہوئین اور دلیل اسپر قول ہولا نعبدی یعنی یہ سب
نے لکھا کہ

ے بندے سے [illegible] ب - جولا مترجم ہین [illegible] یہان ہی روایت ابوداؤد اور نسائی مین باسناد صحیح مذکور ہی اور اسمین
یا بعین ہر کی تقسیم جاری نہین ہوتی کیونکہ اگر انعمت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کرین تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالے
کے واسطے باقی ہونگی - اور اگر انعمت علیہم پر آیت شمار کرین تو کل آیات آٹھ ہوجاوینگی - بہرحال حدیث مین تو نصفا نصف کی تصریح ہی
سب اسکے خلاف صورتین ہین - اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت مین بسملہ سے شروع ہی اسطرح کہ جب بندے نے بسم اللہ
الرحمن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالی فرماتا ہی کہ بندے نے مجھے یاد کیا - آخر تک عینی نے جواب دیا کہ اس روایت مین عبد اللہ بن زیاد
بن سمعان - راوی کذاب موجود ہی مالک وہشام بن عروہ واحمد وابن معین وابن حبان وابو داؤد ونسائی وغیرہم ائمہ نے اسکو
کذاب ومتروک کہا پھر کیونکر حلال ہی کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے - منجملہ استدلال کے سورہ تبارک
الذی کی فضیلت ہی جو صحیح مین روایت ہی کہ ایک سورہ تیس آیت ہی جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہانتک جھگڑا
کیا کہ اسکو چھڑا لیا - وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والون مین یہ سورہ تیس آیت ہی بدون بسملہ کے تو معلوم ہوگیا کہ بسملہ
اسکا جزو نہین ہی - پھر واضح ہو کہ احادیث اخفاے بسملہ اور روایات جہر مین اسطرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہی یعنی بدون
قصد تعلیم کے اسواسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہی کہ جہر مین کوئی حدیث صریح درجہ صحت پر پہونچتی اقول اور کثرت طرق جسکو
ابن حجر وغیرہ نے استیفاء کیا ہی بیان اسواسطے مفید نہین کہ وے صریح مخالف صحاح کے ہین اس طور پر کہ مثلاً انس رض نے
خلفاے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہی اور وہی حاکم ودارقطنی نے انس رض سے انھین بزرگون
سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہین تو کیونکر قوت ہوگی حالانکہ بعض کا غلو اور کذب اسمین
شائع ہوگیا - اور حاکم کا تساہل ظاہر ہی حتی کہ ابن دحیہ رح نے حاکم سے احتراز کی تاکید کی کہ وہ صریح غلط کرتے اور موضوعات
کی تصحیح کر جاتے ہین پس تقلید کرنے والا آفت مین پڑ جاتا ہی اور دارقطنی رح نے بھی اپنی کتاب مین ایسی ہی احادیث بھری
ہین جو اور کہین نہین پائی جاتی ہین اور مصر مین بعض کی درخواست پر جہر بسملہ کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض مالکیہ نے
قسم دلائی کہ اسمین سے حدیث صحیح بتلا دیجیے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر مین کوئی حدیث صحیح نہین ہی حالانکہ یہ وہی احادیث
انس وابن عباس وعلی وعمار وابن عمر وابوہریرہ وام سلمہ وجابر وعائشہ رضی اللہ عنہم سے تھین جو معارض صحاح احادیث
انس رض وغیرہ سے ہین - اور خطیب رح نے تو تجاہل وتعصب مین حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو بعینہ
بیان کے معارضہ مین پیش کر دیا - سروجی رح نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی جرح وتعدیل کسی پر اعتبار نہین ہی - اور نووی رح
سے عجب کہ کیونکر ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق مین خوب کہا گیا ہے ؎ ان کنت لا تدری
فتلک مصیبۃ * وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم * یعنی ان روایات مجہولہ سے آگاہ نہونا تو ایک ہی مصیبت ہی اور اگر
تجھے خبر ہوگی تو مصیبت بہت بڑہ گئی - ہذا ملخص ما فی العینی - اور مترجم نے مقدمہ مین طبقات حدیث بیان کر دیے ہین
انسے ظاہر ہوگا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہی کہ اگلے محدثین نے انکی علتین وباطنی خرابیان جانکر ترک کیا تھا
اور پچھلے لوگ اس سے غافل اگر چھوڑین تو مشکل ونہ چھوڑین تو مشکل ہی ولہذا شیخ المشائخ مولانا عبد العزیز نے وانکے
والد شاہ ولی اللہ رح نے تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو لیکر مسائل احادیث صحیحہ مین تغیر نہ کرنا چاہیے خصوصاً عقائد
مین انسے کوئی امر ثابت کرنا بڑی غلطی ہی اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ماخذ یہی کتب ہین - بالجملہ عدم الجہر بسملہ مین ثابت ہی
حتی کہ طحاوی رح نے نخعی رح سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا بدعت ہی - مین کہتا ہون کہ حدیث عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ
مین بھی یہی مذکور ہی ولہذا ہم نے کہا کہ اگر جہر کرنا ثبوت بھی ہو تو محمول ہی کہ کبھی تعلیم کے واسطے کیا تھا اور سنت علی التحقیق
اسمین اخفا ہی - فاحفظہ - پس واللہ اعلم تحقیق یہی کہ بسملہ جزو فاتحہ نہین اور نہ جزو سورہ ہی مگر قرآن سے ایک آیہ ہی سادر

کرنے مین صرف ایک مرتبہ پڑھے - اسہ لا یاتی بہا فی اول کل رکعۃ کالتعوذ - اور بسملہ کو ہر رکعت کے اول مین نہ
جیسے تعوذ کا حکم ہے - وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا - اور بروایت ابو یوسف مع - امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسملہ کو احتیاط
ہر رکعت کے اول مین لاوے - ف - کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہین کہ وہ فاتحہ مین سے جزو ہے یا نہین حتی کہ
اجتہاداً علماے بھی مختلف ہین پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوا حتی کہ اعادہ واجب رہا - ف - اگرچہ صحیح
و محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہین مگر اجتہادی ہے حتی کہ ضعیف احتمال خطاء اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے - وہو قولہما - اور
یہی صاحبین کا قول ہے - ف - اور عینی نے قنیہ زاہدی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک
احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایۃ الحسن مین واجب نہین ہے مع - لیکن بحر الرائق مین
اسکو بوجہ مخالفت متون کے ضعیف کہا ہے اور مجتبی زاہدی مین ہے کہ خارج نماز بھی صحیح یہ کہ بسملہ پڑھ لینا واجب ہے مین کہتا ہون
کہ مقتضاے دلیل تو یہی کہ احتیاط مذکور واجب ہو - کما لا یخفی - پھر مین نے نہر الفائق کو دیکھا کہ کہا حق یہ کہ ارجح ہے بنظر دلیل اور
وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و متون کے ارجح ہے - پھر ابن الہمام نے کہا کہ بمقتضاے دلیل سورہ کے ساتھ بھی بسملہ پڑھنا مسنون
ہے - عینی رح نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رح ہے کیونکہ سورہ ابتداء سے سنت پڑھنا متعین نہین مثل فاتحہ کے تو سورہ مین سے
ترک بعض کا کچھ مضر نہین لیکن بنظر اختلاف مصحف کی رعایت سے مستحب ہے - اور ذخیرہ مین کہا کہ اول ہر رکعت مین بسملہ پڑھے
اگرچہ جہری نماز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان مسنون نہین اگرچہ نماز سری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق مکروہ نہین ہے - د - ولا یاتی
بہا بین السورۃ و الفاتحۃ - اور بسملہ کو نہ لاوے درمیان مین فاتحہ و سورہ کے - الا عند محمد رح فانہ یاتی بہا فی صلوۃ
المخافتۃ - لیکن امام محمد رح کے نزدیک خفیہ نماز مین پڑھے - ف - اور حسن رح نے اعظم رح سے روایت کی کہ سورہ پر پڑھنا
اولی ہے - کما فی العینی - اور یہ عام ہے کہ نماز جہری ہو یا سری ہو سب مین اولی ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے -
لیکن ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت مین اٹھتے تو الحمد للہ سے قرأت شروع
کرتے اور سکوت نہین کرتے تھے - رواہ مسلم - ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسملہ
کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہین ہے - واللہ اعلم - م - ثم - پھر جب ہی بسملہ سے فارغ ہوے تو تف - ت - یقرأ فاتحۃ
الکتاب - پڑھے سورہ فاتحہ - ف - بیشک مقتدی نہو - بقرأت واجب تمام و کمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر
ایک تعبد مین تشدید چھوڑے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور مختار یہ کہ فاسد نہوگی - الخلاصۃ ع - پھر آمین کہے
اور سنت آمین آہستہ ہے اور آمین بالمد والتشدید خطاء فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے نماز فاسد نہوگی علیہ الفتوی - خواہ
نماز فرض ہو یا نفل و امام ہو یا مقتدی - التبیین السراج م - وسورۃ - اور پڑھے کوئی سورہ - ف - وجوباً اور چھوٹا سورہ
پورا پڑھے رکوع سے افضل ہے - او ثلث آیات من ای سورۃ شاء - یا پڑھے تین آیتین جس کسی سورت مین سے
چاہے - ف - اور اگر چھوٹی تین آیتون کے برابر بڑی ایک یا دو آیتین ہون تو کراہت تحریمی نہ رہیگی ولیکن کراہت تنزیہی
اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر مسنون پڑھے ح د - فقراءۃ الفاتحۃ لا تتعین رکنا عندنا وکذا ضم السورۃ الیہا -
پس ہمارے نزدیک قرأۃ الفاتحہ رکن ہونے کو متعین نہین ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہے - ف - بلکہ یہ دونون
واجب ہین حتی کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے برخلاف رکن کے کہ جب رکن جاتا رہے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ
رکن تو جسکا رکن ہو اسکی ذات کا قوام ہے جب نہ ہوا تو وہ چیز بھی گئی - اور ترک واجب سے وہ چیز بالکل جاتی نہین رہتی
بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو دوسرا ناضرور ہوتا ہے تاکہ پوری ہو جاوے - م - شیخ ابو بکر الرازی رح نے کہا کہ فقہاء کے درمیان

کچھ خلاف نہیں کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے نماز جائز ہو جاتی ہے ع- مین کہتا ہون کہ ابو ہریرہ رضہ سے تنہا فاتحہ پر اکتفا کرنا پوچھا گیا تو کہا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کرے تو کافی ہے اور اسپر زیادہ کرلے تو افضل ہے جیسا کہ رزین کی روایت میسر مین ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہیں - خلافا للشافعی فی الفاتحۃ - فاتحہ مین شافعی نے خلاف کیا - ف- حتی کہ ایاک کی تشدید اگر چھوڑے تو عمداً معنی جانکر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سورج یا دھوپ کے معنی ہین اور سہواً یا جہالۃً اسپر سجدہ سہو ہے - تتمۃ الشافعیہ ع- اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی مین لیتے ہین جسکو ہم وجوب کہتے حتی کہ وے ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہتے مگر بات اتنی ہے کہ وے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہیں کرتے تو محل خلاف یہ تحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہیں تو شافعیہ نے کہا کہ یہ ضرور نہیں ہے کیونکہ نماز مجمل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اسمین ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی نہو جس سے معلوم ہو کہ یہ امر اسکی حقیقت مین سے نہیں ہے تو وہ اسکی حقیقت مین سے رکن ٹھہرایا جائیگا - اور ہم کہتے ہین کہ نماز اصلی قطعی ہے تو اسمین جو قطعی ہے اُسکے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو بر خلاف اسکے جسکی اصل ظنی ہو یعنی جو نمازین سے مظنون ہے تو اسکے ساتھ مظنون ملایا جائیگا اور جو چیز کہ قطعی ثبوت نہیں تو اسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ نماز صحیح شروع ہوئی و یقینی افعال ادا ہوے تو ظنی سے اُسکا بطلان نہوگا - مف - و لمالک فیہما - اور خلاف کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونون مین - ف- یہ نقل صحیح نہیں ہے کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتاب الجواہر مین ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سورہ ملانا سنت ہے اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی نے سورہ ملانا رکن ٹھہرایا ہو - مع - لہ قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ معہا - دلیل امام مالک رح کی یہ حدیث ہے کہ نماز نہین مگر بقرأت فاتحہ الکتاب و اُسکے ساتھ کسی سورہ کے - ف- اسکو ابن عدی رح نے کامل مین ابو سعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت مین فاتحہ اور جو میسر ہو اور ایک روایت مین کہ کافی نہیں ہوتی نماز مگر بفاتحہ کتاب و اُسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت مین فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو - اسکو ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریف بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت مین ابو سعید رضہ سے مرفوع یون ہے کہ ہمکو حکم دیا کہ ہم پڑھین فاتحۃ الکتاب اور جو میسر ہو - ورواہ ابن حبان واحمد وابو یعلی والدارقطنی اور اسی معنی مین ابن ابی شیبہ و اسحٰق بن راہویہ و طبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے عبادۃ بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان مین ابو مسعود انصاری سے روایات کین اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع جسمین اُس اعرابی کی نماز کا بیان جس نے بری طرح مسجد مین آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی مین پڑھی اور آپ نے پھر اُسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہہ پھر پڑھ ام القرآن اور جو چاہے - ورواہ احمد ایضاً مع - اور صحیح مین فاتحہ کے بعد وارد نہیں ہے بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہے - بالجملہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن پر ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہے ولیکن شافعی رح مانند فاتحہ کے سورہ رکن نہین کرتے حتی کہ اُسکے ترک ہونے سے فساد نہین کہتے ہین م - وللشافعی رح قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب - اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ نماز نہین مگر بفاتحۃ الکتاب - ف- یہ حدیث صحاح ستہ و ابن حبان و سنن دارقطنی وغیرہ مین باسانید صحیحہ مروی ہے - ولنا قولہ تعالے - اور ہماری دلیل قول الٰہی ہے - ف- یعنی اس مسئلہ مین ہم نے اول قطعیات کو دیکھا تو ہم کو قرآن مین یہ آیت ملی - فاقرؤا ما تیسر من القرآن - پس پڑھو جو آسان ہو قرآن مین سے - ف- تو نکلا کہ قرآن ہی مین سے قرأت چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے - دوم یہ کہ جو آسان ہو اور وہ ایک آیت یا تین آیات ہین حتی کہ قرآن معجز ہو - پس اسمین کوئی بات مجمل نہین ہے پھر ہمکو حدیث سے معلوم ہوا کہ پورے فاتحہ

وزائد کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ والزیادۃ علیہ بخبر الواحد لا یجوز۔ اور زیادتی کرنا قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ قرآن متغیر ہوا جاتا ہے تو علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے لکنہ یوجب العمل۔ لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ ف۔ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ فقلنا بوجوبہا۔ تو ہمنے کہا کہ پوری فاتحہ وزیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتی کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سہو کرکے نقصان پورا کرو اور شافعی رح نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق ظنی ہے لیکن وہ رکن قرأت ہوگئی تو اسکے ترک سے نماز نہوگی اور ہم کہتے کہ ظنی رکن سے قطعی کیونکر باطل ہوسکتا ہے علاوہ ازین حدیث ابو سعید رض سے تو فاتحہ سے زائد بھی واجب ہے وہ کیوں رکن نہوا پس حق یہ کہ فرض بقدر آسان ہے خواہ فاتحہ مین سے ہو یا کہین قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ وبقدر تین آیت کے ہے۔ اگر وہم ہو کہ حدیث ابوہریرہ رض مین آیا۔ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُسکی جسنے کہ نہ پڑھی فاتحۃ الکتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نماز ہی نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نماز پوری نہوئی حتی کہ اُسکا اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس پڑھے یا نہ پڑھے برابر ہے تو اس راہ سے وہ نماز نہین ہے نظیر اسکی۔ لا ایمان لمن لا عہد لہ۔ اُسکا ایمان نہین جسکا عہد نہو حالانکہ اہل السنۃ کا اجماع ہے کہ عہد توڑنا بلکہ قتل کرنے سے بھی کافر نہین ہوتا۔ تو نماز مین بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ معنی صحیح نہین کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم وابوداؤد ہے کہ ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام الخ۔ یعنی جس نے نماز پڑھی اُسمین سورہ فاتحہ نہین پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہین ہے ہم نے پوچھا کہ اے ابوہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابوہریرہ رض نے کہا کہ اے فارسی اپنی نفس مین پڑھ لے کیونکہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ تقسیم کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصفا نصف آخر حدیث تک جسنے بسملہ کے جزو فاتحہ نہونے مین بیان کی ہے اس حدیث کو سوائے بخاری کے باقی پانچوں نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے تین باتین ثابت ہوئین اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نماز ناقص ہوتی ہے بالکل باطل نہین ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسملہ جزو فاتحہ نہین ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ وتابعین مین معروف تھا کہ امام کے پیچھے فاتحہ نہین پڑھتے ہین اور ابوہریرہ رض کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا کرتے ہین۔ بلکہ یہ کہا کہ اسوقت اپنے جی مین پڑھ لیا کر اور ہم عنقریب اسمین بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ وسورہ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے مین کوشش نہ کرے تو معذور نہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہوجاوے اُسوقت تک ظاہر جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ والحمد للہ واللہ اکبر پڑھے بدلیل بعض روایات ابوداؤد کے حدیث اعرابی مین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو وضو کر جیسے تجھے اللہ تعالی نے حکم دیا پھر نماز شروع کر پس تکبیر کہہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اُسکو پڑھ ورنہ اللہ تعالی کی حمد کر وتکبیر کر اور تہلیل کر۔ الحدیث م۔ واذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین کہے تو خود آمین کہے۔ ف۔ بلا توقف آہستہ سے۔ ویقولہا المؤتم۔ اور آمین کہے مقتدی۔ ف۔ آہستہ اگرچہ نماز سری مین سنے الجہریۃ اگرچہ مانند جمعہ وعیدین بالواسطہ یا دوسرے مقتدی سے سنے۔ السراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فامنوا یعنی بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جسکا آمین کہنا موافق ہوا ملائکہ کے آمین کہنے کے اُسکے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ الستۃ۔ امام مالک رح نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا کہ اُسکے ساتھ اقتدار کیجاوے سو تم اس سے اختلاف مت کرو پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو

اور جب وہ ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہے پس امام کے حصہ میں
قراءت کا اتمام ہے اور مقتدی کے حصہ میں آمین ہے۔ امام مصنف رحؒ نے اسکو رد کردیا بدلیل اذا امن الامام فامنوا۔ کہ صریح امام کے آمین
کہنے پر دلیل ہے۔ **ولا متمسک لمالک فی قولہ علیہ السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ**
لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا۔ اور مالکؒ کے واسطے کوئی تمسک اس حدیث میں نہیں جسمیں فرمایا اذا قال
الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا۔ فان الامام یقولہا
یعنی امام بھی آمین کہتا ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوگیا کہ بٹوارہ مراد نہیں ہے۔ ابن الہمام رحؒ نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم
نے فرمایا۔ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد یعنی جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولک الحمد۔
اس میں بھی تقسیم مراد نہیں جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا ولک الحمد کہنا خود ثابت ہے تو امام دونوں کہے اور مقتدی فقط
ربنا ولک الحمد کہے حالانکہ وہاں کہتے ہو کہ بٹوارہ ہے اور عنقریب آویگا۔ بالجملہ آمین کہے بعد ختم فاتحہ کے جو امام ہو یا مقتدی ہو یا
تنہا پڑھنے والا ہو۔ **ویخفونہا**۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ ف۔ یعنی آمین کہنا تو بالاجماع ہے اختلاف یہ کہ ہمارے
نزدیک مطلقاً اسکا آہستہ کہنا سنت ہے یعنی دوامی فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہے اور یہی اصل ہے
م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہے اور ایک روایت امام مالک سے ہے ع۔ **لما روینا من حدیث ابن مسعود**۔ بدلیل اسکے
جو ہمنے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ ع۔ ف۔ بسملہ کے آہستہ کہنے میں۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہے
اور امام محمد نے آثار میں باسناد ابوحنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود رضؓ نے
فرمایا کہ یہ گنواروں کا فعل ہے اور نہیں جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی انکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہے کہ ابراہیم رحؒ نے اسکو
ابن مسعود رضؓ سے لیا ہے اور واضح ہو کہ ابن مسعود رضؓ نے جہر بسملہ کو گنواروں کا فعل اسواسطے کہا کہ اعراب کو سکھلانے کے لیے
حضرت صلعم نے کبھی جہر کردیا تاکہ موقع و محل سیکھ جاویں تو گنواروں میں وہی برتاو رہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف میں
ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزیں ہیں جنکو امام اخفاء سے پڑھے سبحانک اللہم الخ اور تعوذ اور تسمیہ اور آمین و ربنا ولک الحمد
یہ اثر صحیح قولی ہے اور اس امر کو مشعر ہے کہ امام کے لیے اصل ان چیزوں میں یہی ہے اگرچہ دوسرے آثار اسکے مخالف بھی ہیں جیسے
بخاری نے تعلیقاً عطاء سے ذکر کیا کہ ابن الزبیر و انکے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہے لیکن جو اثر
جہر میں کسی کو کلام نہیں ہے۔ مگر اصل آہستہ ہے م۔ **ولانہ دعاء فیکون مبناہ علی الاخفاء**۔ اور اس وجہ سے کہ آمین دعا ہے
تو اسکی بنا خفیہ پر ہوگی۔ ف۔ اور شافعی کے قدیم قول میں اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہے کہ امام و مقتدی سب
آمین کا جہر کریں اور یہی قول احمد کا ہے اور واضح ہو کہ ابن الہمام رحؒ نے صرف وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسمیں شعبہ
کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہے ذکر کرکے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور دارقطنی
کا روایت سفیان کو ترجیح دینا ذکر کرکے کہا کہ اگر اجتہاد میں مجھے کچھ حق ہوتا تو میں اسطرح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت میں
جو خفض کرنا مذکور ہے اسکے معنی آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز پست کرنے کے ہیں یعنی آمین پست آواز سے کہے جسکو
اول صف والوں نے سنا اور زور سے نہیں چلاکے اور روایت سفیان میں رفع الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ
نہیں کہی بلکہ آواز سے کہی جسکو اول صف والوں نے سنا تو دونوں روایتوں کے معنی واحد ہیں اور دونوں صحیح ہیں
ہذا ملخص الفتح۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رضؓ کی دونوں حدیثوں سے جہر ثابت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ توفیق
صرف (خفض بہا صوتہ) میں جاری ہے کہ خفض بمعنی پست ہے اور دوسری روایت (اخفی بہا صوتہ) میں جاری نہیں کہ یہ صریح اخفاء ہے۔
پھر کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں آجکل افسوس کے قابل فساد پھیلا ہوا ہے اور بجائے الفت ایمانی اور واجب فعل اتفاق کے صرف

جہر و اخفاء پر حرام نفاق و اشد مضر اسلام جسپر غیر اقوام اسکی ہتک کرین وتکفیر باہمی وعداوت پھیلی ہی اور مین چاہتا ہون کہ توفیق الٰہی عز وجل اس مسئلہ کی تحقیق کرون - واضح ہو کہ آمین کہنے مین خلاف نہین بلکہ اسکے جہر و اخفاء جائز ہونے مین بھی خلاف نہین بلکہ اگر جاہلون گنوارون وغیرہ کے تعلیم مقصود ہو تو جہر بلا خلاف ہی پس اختلاف صرف اس صورت مین ہی کہ بدون قصد تعلیم وغیرہ کے آیا اصل آمین ودائمی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کا جہر آمین تھا یا اخفاء - تو جاننا چاہیے کہ کچھ خلاف نہین کہ آمین کا لفظ قرآن نہین ہی حتی کہ علماء کا قول ہی کہ جو کوئی کہے کہ آمین داخل قرآن ہی تو وہ مرتد ہی اور کچھ خلاف نہین کہ وہ مسنون ہی اور خارج نماز بلکہ ہر دعاء کے بعد کہنا طریقہ سنت ہی اور وہ مرغوب ہی نہ واجب حتی کہ اگر کوئی نماز ہی آسکو بالکل چھوڑ گیا تو خلاف نہین کہ اسکی نماز جائز ہوگی لیکن اسکا کہنا قابل اہتمام مسنون ہی اور وہ دعاء مین سے ہی بلکہ دعاء ہی کیونکہ اسکے معنی قبول کرلے بلکہ سورہ فاتحہ بھی دعاء ہی بدلیل قولہ علیہ السلام ولعبدی ما سال الحدیث القدسی - یعنی حدیث قدسی مین گذرا کہ فاتحہ کی تقسیم مین اللہ تعالے نے فرمایا اور میرے بندہ کے لیے وہ ہی جو اسنے مانگا یعنی دعاء کی اور فاتحہ کے خاتمہ پر آمین ایک مہر قبولیت ہی چنانچہ حدیث مین ہی کہ ایک شخص بالحاح دعاء کرتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسپر مہر کرلے تو عرض کیا گیا کہ کس چیز سے مہر کرے فرمایا کہ آمین کے ساتھ کہ جب اسنے آمین پر ختم کیا تو واجب ہوگئی - پھر دعاء کی اصلیت مین نص قولہ تعالے ادعوا ربکم تضرعا وخفیہ - صریح ہی کہ بنائے دعاء تضرع وخفیہ پر ہی - اور ہم ایسے اہل تفسیر کی طرف التفات نہین کرسکتے جو اپنے مذہب کی تائید کے واسطے معنی قرآن مین تکلفات کرین کیونکہ آیت ظاہر ہی اسمین کوئی اجمال نہین ہی پس اگر آمین کے بارہ مین صرف یہی آیت مدار ہو تو کچھ شبہہ نہین کہ آمین آہستہ ہی اور نیز حدیث مین ان لوگون کو جو مقام حج مین زور سے تکبیر کہتے تھے بطریق انکار منع فرمایا اس تعلیل کے ساتھ کہ - انکم لاتدعون اصم ولا غائبا - تم نہین پکارتے دعاء مین کسی بہرے کو اور نہ غائب کو - حالانکہ مقام حج مین تلبیہ عام اعلان واشعار ہی تاکہ محرم وغیر محرم مین امتیاز رہے اور جہر آمین مطلوب ہی با این ہمہ زور سے کہنے کو روک دیا - اور مناجات خفیہ کئی آیات سے ظاہر ہی اور احادیث اسمین بہت ہین جنکے طول دینا ضرور نہین کہ اسی قدر کافی ہی - لیکن آمین کے بارہ مین سوا اس آیت کے احادیث بھی ہین اور ان احادیث سے آمین کا جہر نکالا جاتا ہی تو لازم ہوا کہ انمین باہم توفیق دیجاوے - اور پوشیدہ نہین کہ دعاء کا قبول ہونا بڑے اہتمام کی بات ہی خصوص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کمال شفقت ورحمت سے ہر ایک اپنی امت کے واسطے اسکی قبولیت و اسکے اہل جنت ہونے کو چاہتے تھے پس انکو تمام انکی طاعات بلکہ عادات مین امور خیر تعلیم فرمائے - ازانجملہ آمین کے بارہ مین بھی ترغیب وتحریض وتعلیم بقول وبفعل سب کو جمع کردیا چنانچہ صحاح ستہ مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہی - قال رسول اللہ صلعم اذا امن الامام فامنوا - ثہ - فان الملائکۃ تقول آمین - خ - فان الامام یقول آمین - ا - عبد الرزاق - فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ - یعنی جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہین سو جسکا آمین کہنا موافق پڑتا ہی ملائکہ کے آمین کہنے سے اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہین - اس حدیث مین قولی ارشاد وحکم ہی اور فائدہ اسکا ایک نعمت عظیم ہی - پھر اماموں مین اجتہاد علم دو طرح ہوا بعض نے جانا کہ اس ارشاد سے آپکی مراد یہ کہ آمین آہستہ کہو اور بعض نے جانا کہ نہین بلکہ زور سے کہو اور دلیل اسپر یہ کہ حدیث مین صریح فرمایا کہ - اذا امن الامام - جب امام آمین کہے - یہ اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام زور سے آمین کہے - تحقیق یہ کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہی - غور سے سنو کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ مین من طریق الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مروی ہی اور سنن نسائی ومصنف عبد الرزاق وصحیح ابن حبان مین باسناد صحیح اسی طریق یعنی الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ یون ہی کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینہ تامین

الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین - تو تم کہو
آمین کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہے اسکے اگلے گناہ
بخشے جاتے ہیں - اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھیگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہیگا تو ولا الضالین جب وہ
کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلا دیا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت میں تصریح ہے
کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرلے - حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اسوقت میسر ہوگا کہ جب امام سے ولا
الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا - اور یہی مراد
اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو - پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی
سنکر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جسوقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا
تو کیونکر معلوم ہوتا لہذا بتلا دیا کہ جب وہ ولا الضالین کہے - اگر یہ مراد نہو تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالف
ہو جاوینگی اسطرح کہ اذا امن الامام - سے یہ نکلیگا کہ جب اسکی آمین آواز سے سن لو تب تم کہو - اور ولا الضالین سے یہ نکلیگا
کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو - اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعذر ہے تو قطعی یہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان
کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین - تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اگرچہ سنائی نہ دے - اور اگر ظاہری لفظ اذا
امن الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جسمیں فرمایا - انما
جعل الامام لیوتم بہ الخ - اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین - اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو - یہ
حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور اوپر گذری - پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صریح ثابت ہے
بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفا کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا
حالانکہ آمین کے سنتے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سبقت کرنا سب سے اولی ہے پس امام اخفا کریگا تو
ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فارغ ہو جاوے اور نیز اسپر تصریح سے تنبیہ کر دی کہ امام کی خاموشی
نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے ورنہ جہر سے ہوتا تو اسکی تاکید بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان
فرماتے - پس حدیث سے تو اظہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا - اور یہی اصل ہے - اور اس سے
انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتی کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سنانا
مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام الحصین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی کہ اس عورت نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین اسقدر آواز سے کہی کہ اس عورت نے
جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا - رواہ اسحٰق بن راہویہ - اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی
صفیں بہت دور نہیں - حدیث ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المغضوب علیہم
ولا الضالین کو تو کہا آمین حتی کہ سنتا تھا جو صف اول میں ہے - رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ نے اسقدر زیادہ روایت کیا کہ پس آمین کے
آمین سے مسجد گونج جاتی تھی ہے - رواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم و رواہ الدارقطنی - اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب
ذکر کہا کہ اسناد صحیح ہے - ولیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رح نے بشیر بن رافع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے
نسائی رح نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فارغ ہوئے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکے
ساتھ اپنی آواز کو - رواہ ابوداؤد والترمذی - یہ بعض اوقات موافقت شرایت اور تعلیم ہے - اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا
اخفا روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بروایت شعبہ رح عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس روایت کی کہ وائل رضی اللہ عنہ نے

آمین مین کہا کہ پست کی اپنی آواز آمین کے ساتھ - اور ایک روایت مین ہی کہ اخفا کیا اپنی آواز کو آمین کے ساتھ - ترمذی رح
نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اعتراض
یہ کہ حجر ابی العنبس کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہی جیسا کہ روایت سفیان مین ہی - عینی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت
ابو العنبس و ابو السکن دونون ہین اور ابن حبان نے کتاب الثقات مین جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ
کے نام کے ہی - مین کہتا ہون کہ ابن حجر رح نے اصابہ فی اسماء الصحابہ مین اسکا اقرار کر لیا ہی - چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن قیس کہتے ہین
اور کنیت ابو السکن تھی اور اسکو حجر ابی العنبس بھی کہتے تھے وہ حضرمی کوفی ثقہ ہی اسکو ابن حبان نے ثقات مین لکھا اور ابن معین
نے کہا کہ وہ کوفی شیخ ثقہ ہی اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہی اور محدثین متفق ہین کہ وہ صحابی نہین ہی حتی
ملخصا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اسمین کچھ خطا نہین کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے درمیان مین حجر ابو العنبس اور وائل بن حجر
رضی اللہ عنہ کے علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہین ہی - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبس کی ملاقات خود وائل رض
سے ثبوت ہی تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہی اور اسمین کوئی ضرر نہین ہی ابن الہمام رح نے کہا کہ ترمذی نے علل کبیر مین
بخاری رح سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہی ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہی تو لازم
اس سے انقطاع ہی - مین کہتا ہون کہ وہ بھی مضر نہین اور علقمہ ثقہ ہی اور عامہ علماء اسکو حجت لیتے ہین بلکہ یہ خود ثابت ہی
کہ شعبہ رح سے ابو العنبس نے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے وائل رضی اللہ عنہ سے اخفاء آمین کی بیان کی - اور
تائید اسکی یہ کہ ابو داؤد طیالسی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ
کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبس نے وائل رضی اللہ عنہ سے بے واسطہ آمین بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد
طیالسی کی روایت مین اور سفیان نے ترمذی و ابو داؤد سجستانی کی روایت مین ذکر کیا اور دوم ابو العنبس نے بواسطہ
علقمہ کے وائل رض سے آمین باخفاء کی روایت کی اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت مین اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابو یعلی
موصلی و طبرانی و ابو داؤد طیالسی کی روایات مین ذکر کیا پس صریح ثابت ہوا کہ وائل رضی اللہ عنہ کا مطلب آمین بالجہر کی روایت
سے یہ ہی کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہین کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے
(وخفض بہا صوتہ) کہا حالانکہ وہ تو (مد بہا صوتہ) ہی - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہی پھر یہ دعوی کہان سے
ہوا کہ وہ صرف جہر ہی نہ اخفاء - اور ہمنے ابھی ذکر کر دیا کہ دونون ہین یہ کیون کہا جاوے کہ صرف ایک ہی زمان ایک ہی
نماز مین دونون نہین ہو سکتے اور وائل رضی اللہ عنہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری مین متعدد نمازون کا حال کبھی جہر اور کبھی
اخفاء بیان کیا ہی اور رہا بیان ابن الہمام کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رح کی روایت کو ترجیح دی بایں طور کہ سفیان کا حفظ
بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہی - مین کہتا ہون کہ یہ دو وجہ سے غلط ہی اول یہ کہ یہان تعارض کون ہی جس سے ترجیح کی ضرورت
پیش آئی ہان جو مذہب اختیار کرے اسکی حمیت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماء ربانی سے بہت بعید ہی دین تو صرف
اللہ تعالی کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہی اور یہ اجتہادات مجتہدون کے صرف حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہین تو ہر ایک مجتہد کا ماخذ معلوم کیا جاتا ہی حتی کہ اگر کسی مسئلہ
مین ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہی وہی بسر و چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماء متقدمین و متاخرین کی ہی اور بانی
تعصب و حمیت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہی اسی کو نہ پہچانا تو رب عز و جل کو کیا پہچانیگا - نعوذ باللہ من شرور
انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث مین امیر المومنین ہین دیکھو علل ترمذی مین اقوال وکیع وغیرہ پس سمجھے تو یہ بات حق
نہین ظاہر ہوتی ہی - واللہ تعالی ہو العلیم الخبیر - پس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کا اخفاء نکلتا ہی اور صحاح ستہ کی

حدیث قولی اذا امن الامام فامنوا - اور حدیث قولی صحیح مسلم وغیرہ اذا قال ولا الضالین فقولوا آمین سے اخفاء اظہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم نخعی وغیرہ سے بھی - ہاں آمین کے جہر میں حدیث فعلی ابوہریرہ و وائل بن حجر ہیں اور اثر فعلی ابن الزبیر رح ہے اور مجھے عند التحقیق کوئی حدیث قولی ایسی نہیں ملتی - پس بنظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آمین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز ہے مخصوص جبکہ بے پڑھوں کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے - یہ مجھے ظاہر ہوا گیا واللہ تعالےٰ خالق کل شئی وہو الاعلم بالصواب - م - والمد والقصر فیہ وجہان - آمین میں مد وقصر دو وجہیں ہیں - ف - یعنی لغت میں آمین دو وجہ پر صحیح ہے آمین بمد الف بر وزن یاسین - خلاصہ میں کہا کہ اسی کو فقہاء نے اختیار کیا ہے - ع - دوم امین بدون مد کے بر وزن قدیر - اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کر دینا آواز الف و یاء کے درمیان قرأت جائز ہے - والتشدید فیہ خطاء فاحش - اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے - ف - آمین بمد الف و تشدید میم بمعنی قاصدین ہے کما فی قولہ تعالیٰ آمین البیت الحرام (شروع سورۃ انعام) - اس سے سنت آمین ادا نہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ الف ممدود ہو بر وزن ضالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے - ع - اور جب کہ الف بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے الف مد کے ساتھ میم بلا تشدید یاء کا کسرہ اور یاء خفیف کر نے میں بر وزن ضامن نماز فاسد نہیں اور الف بے مد کے ساتھ فاسد ہے - یوں ہی حذف یاء میں اگر میم مشدد کیا خواہ الف کو مد ہو یا نہو نماز فاسد ہے - م - ش - چاہیئے کہ مصلی اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے بہ نسبت اسکے کہ دونوں کو برابر رکھے - چنانچہ صلوٰۃ الاثر میں یہ امام ابو حنیفہ و محمد سے منصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے - ع - اور یہی اصح ہے علی المذہب - م - **قال** مصنف رح نے کہا - ثم - پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتبیٰ بدون توقف کے - یکبیر تکبیر کہے - ویرکع - اور رکوع کرے - ف - سیدھے تکبیر کہنا اور بعد کو رکوع کرنا ہی مذہب صحیح ہے - الخلاصہ - وفی الجامع الصغیر ویکبر مع الانحطاط - اور جامع صغیر میں ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ - ف - تو تکبیر کی ابتداء شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہونا ٹھیک رکوع میں جا جانے پر ہوگا - المحیط - طحاوی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے معراج الدرایہ - لان النبی علیہ السلام کان یکبر عند کل خفض ورفع - ف - یہ حدیث ابن مسعود رض نے روایت کی بلفظ کان یکبر فی کل خفض ورفع وقیام وقعود و ابوبکر و عمر - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہا کرتے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں اور ابوبکر و عمر بھی - رواہ النسائی والترمذی وقال حسن صحیح و رواہ احمد و اسحق والدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی - اور مؤید اسکی صحیحین میں حدیث ابوہریرہ اور مؤطا میں مرسل علی بن الحسین یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر کے تا وفات یہی طریقہ رہا - مع - اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رح نے کہا اور اسی پر اعتماد ہے اور میں نے دیکھا کہ اسی پر در مختار میں جزم کیا - اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو بعد کا رکوع میں تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح - ش - اور آخر حرف قرأت کو اللہ اکبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہیں ہے - التاتارخانیہ - پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا جہر کرے یہی کہ ظاہر الروایۃ و اصح ہے - الخلاصہ - ویحذف التکبیر حذفا - اور حذف کرے تکبیر کو اچھی طرح - ف - یعنی اللہ اکبر اول خفیف فتحہ رہے اور لام اللہ کو مد کرے یہی صواب ہے - ف - اور ہاء کو رفع رہے - جزم خطاء ہے - اور اکبر کے اول خفیف فتحہ اور باء سے موحدہ کو خفیف فتحہ و آخر راء کو جزم رہے - م - لان المد فی اولہ خطاء من حیث الدین لکونہ استفہاما کیونکہ مد کرنا اول تکبیر میں یعنی اللہ کے اول میں براہ دین خطاء ہے کیونکہ وہ استفہام ہے - ف - آواز اسکی ءکیا اللہ ہے اور یہی معنی ہونگے کہ کیا اللہ بزرگ ہے اگر عمداً کہے تو مشائخ میں اس کے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول ہمزہ کو مد کرنے میں ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی - الخلاصہ - حق یہ ہے کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطاء ہے نہ کفر - عینی - میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

مین نے اوپر بحث کی والحمد للہ علی الوفاق م - وفی آخرہ لحن من حیث اللغۃ - اور تکبیر کے آخر مین مدکرنا براہ لغت لحن ہی - ف یعنی خطاء ہی کہ اگر کوئی
اکبار پڑھے اور نماز فاسد ہوگی - علی الاصح م ع - اور بار پار ار کو کھینچنا خطاء ہی - ف - پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات جمہور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم و اتباع علماء رحمہم اللہ کے
نزدیک سنت ہین مگر ایک روایت مین احمد و ظاہر یہ کے نزدیک واجب ہین - بغوی رح نے کہا کہ باتفاق الامۃ سنت ہین - م ع - ویعتمد
بیدیہ علی رکبتیہ - اور اعتماد کرے مانند عمود کے اپنے دونون ہاتھون سے اپنے دونون گھٹنون کو - ف یہی سنت ہی
م - یہی صحیح ہی - البدائع - ویفرج بین اصابعہ - اور اپنی انگلیون مین کشادگی رکھے - ف - یہ مستحب ہی اور حضرت
ابن مسعود رضی کے نزدیک دونون ہاتھ ملا کر دونون گھٹنون کے بیچ مین رکھے اور جمہور کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل
تھا کہ منسوخ ہوگیا - بقولہ علیہ السلام لانس رضی اذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک و فرج بین اصابعک -
وارفع یدیک عن جنبیک - یعنی انس رضی کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اے پسر جب تو رکوع کرے تو رکھ اپنے دونون
ہاتھون کو اپنے دونون گھٹنون پر اور کشادگی دے اپنی انگلیون مین - م - اور اٹھا لے اپنے ہاتھون کو اپنے دونون پہلو
سے - رواہ الطبرانی مطولاً - اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود مین عند احمد و الترمذی و ابی داؤد - اور حدیث ابن عمر رضی مین عند الطبرانی
و ابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی مین عند البخاری اور حدیث ابن رافع مین عند ابی داؤد - اور اسمین ائمہ اربعہ
وغیرہم کے درمیان خلاف نہین ہی اور مصعب بن سعد نے کہا کہ مین نے اپنے دونون ہاتھون کو دونون گھٹنون کے
درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے پھر ہمکو اس سے
منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھون کو اپنے گھٹنون پر رکھا کرین - رواہ البخاری و مسلم و لا یندب الی التفریج
الا فی ہذہ الحالۃ لیکون امکن من الاخذ - اور نہین ترغیب دی گئی بجانب تفریج کے یعنی انگلیان کھلی رکھنے کے
کسی حالت مین سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے پکڑنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو - ولا الی الضم الا فی حالۃ السجود
اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیان ملائے رکھنے کے کسی حالت مین سوائے حالت سجدہ کرنے کے - وفیما وراء
ذلک یترک علی العادۃ - اور ماسوائے مذکور کے سب صورت مین انگلیون کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے چھوڑا
جاتا ہی - ف - یعنی انگلیان جیسے اسکی عادت پر رہتی ہین ویسے ہی رہین - ملا نے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہین
دی گئی ہی - اور وہ جو تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث مین آیا کہ انگلیان کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ مٹھی نہین باندھتے تھے - م ع -
و یبسط ظہرہ - اور ہموار رکھے اپنی پیٹھ کو - ف - حتی کہ اگر اسکی پیٹھ پر پانی بھرا پیالہ رکھین تو ٹھہرا رہے - الخلاصۃ
لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع بسط ظہرہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو پیٹھ کو مبسوط یعنی
برابر ہموار کرتے تھے - ف - وابصہ ابن معبد کی حدیث مین ہی کہ یسوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر - یعنی ہموار
کرتے اپنی پیٹھ کو حتی کہ اگر اسپر پانی بہایا جاوے تو ٹھہر جاوے - رواہ ابن ماجہ و حدیث براء رضی مین ہی کہ اذا رکع بسط
ظہرہ و اذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبلۃ - یعنی جب رکوع کرتے تو مبسوط کرتے اپنی پیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیان
جانب قبلہ متوجہ کر لیتے تھے - رواہ ابو العباس محمد بن اسحق السراج - اور طبرانی نے ابن عباس و ابو برزۃ الاسلمی سے مثل
حدیث وابصہ رضی کے روایت کی - م ع - انگلیان خواہ پانون کی ہون یا ہاتھ کی - م - اس حالت مین سر کیونکر رہے تو فرمایا -
ولا یرفع راسہ ولا ینکسہ - اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے - ف - یعنی علماء نے فرمایا کہ پیٹھ کی سطح ہموار رکھے - الخلاصۃ
لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع لا یصوب راسہ ولا یقنعہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے
تو اپنا سر مبارک نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھاتے - ف - یہ ابو حمید ساعدی کی حدیث مین اقوال رضی کی حدیث طویل مین ہی - رواہ الترمذی
و صححہ و ابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضی و صحیح بخاری مین یہ ہے کہ یہی معنی موجود ہین - م ع - اور مکروہ ہی کہ

مردا پنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرے۔ رہی عورت تو وہ رکوع میں خفیف منحنی ہوجاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح سیدھا نہیں رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف بچھا دے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لے اور انکو منحنی کرلے اور بازوؤں کو پہلو سے جدا نہ کرے۔ الزاہدی وغیرہ۔ ویقول سبحان ربی العظیم ثلثا۔ اور کہے حالت رکوع میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ ف۔ پاک ہے میرا رب بڑی عظمت والا۔ یہ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہے خواہ مرد ہو یا عورت۔ وذلک ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کمتر مقدار ہے۔ ف۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح ہے جو تین مرتبہ سے کمتر نہو۔ لقولہ علیہ السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعود رضہ کی مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کہے سبحان ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ف۔ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلیٰ ثلاث مرات وذلک ادناہ۔ اور جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربی الاعلیٰ تین مرتبہ اور یہ اسکا کمتر ہے۔ ای ادنیٰ کمال الجمع۔ ای کمال جمع کا ادنیٰ ہے ف۔ مبسوط شمس الائمہ میں ہے کہ ذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کمتر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو بلکہ رکوع و سجدہ تو بدون اس تسبیح کے جائز ہے بلکہ یہی مراد کہ کمتر درجہ کا کمال ہے۔ مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ مراد اس سے جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کمتر تین ہے۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارۃً و دلالۃً کچھ ذکر نہیں ہے پس ٹھیک بات تو وہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کمتر یا کمال تسبیح کا کمتر یہ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے۔ ذلک ادناہ میں ضمیر اضمار قبل الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکورین تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجود ہے یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع یہ ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ اسقدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف رح کا یہی ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنیٰ مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہے تو یہ سوائے رکوع و سجود کے ہے کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں مثلاً کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدے کے متحقق ہونے کیلیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کرلے پس یہی حق بلا تکلف ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور تین تسبیحات کتنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار کامل ہوجاوے۔ سم۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کہی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ فتاویٰ۔ میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ م۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ وہ تین تسبیح کی قدر ٹھہرا مگر زبان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی دفعہ کہی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ اسقدر نہیں ٹھہرا تو مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ اعادہ واجب ہے بنا بر قول ابو یوسف کے جو مختار ہے۔ ولیکن در مختار میں لکھا کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے۔ اقول یہ اسوقت کہ رکوع قدر واجب پورا کرلیا ورنہ واجبات میں فرض طمانینت مختار کرکے یہاں مخالفت ہوگی۔ م۔ اور لکھا کہ رکوع یا قراءت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر بہ نیت تقرب الٰہی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ نادر ہے اور ریاکاری کا مسئلہ کہلاتا ہے۔ ورنہ اگر پہچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں۔ د۔ اقول عینی رح نے اسمیں کثرت سے اختلاف نقل کیا اور یہ قول جو در مختار میں لیا ہے فقیہ ابو اللیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے۔ ذخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ و محمد مطلقاً مکروہ لکھا ہے۔ ولیکن صحاح کے بعض احادیث میں حضرت صلعم کی رکعت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اسواسطے فرماتے کہ آنے والے مل جاویں۔ یہ بھی گویا محمول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ م۔ امام مالک سے یہ نقل کہ رکوع و سجود میں تسبیح کے قائل نہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فرضیت کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کما فی شرح الکنز العینی۔ اور امام

کے شاگرد ابومطیع البلخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع وسجود میں قرآن پڑھنا چارون اماموں کے نزدیک مکروہ ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرد کے حق میں ہے اور امام کو اتنا طول دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی ملول ہو جاوے۔ امام تین چار مرتبہ کہے شرح الطحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ پانچ ہو تو طاق رہیں م۔ تحفہ میں ہے کہ مقتدی برابر تسبیح پڑھتا جاوے جبتک امام سر اٹھاوے۔ اقول یعنی چاہیے جسقدر طاق یا جفت ہو جاوین م۔ اور اگر مقتدی تین بھی کہنے نہ پایا کہ امام نے سر اٹھایا تو ابوالیث نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھانا چاہیے تم ہوں مع۔ اسیطرح سجود میں بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ش۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھا لیا تو پھر امام کی متابعت کے لیے رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دو رکوع نہونگے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسنے ساتھ دیا تو روا ہے اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود و دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ تا د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا ظلم وشر دور کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ اقول فیہ النظر جسنے امام کو رکوع میں پا لیا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلاف قومہ کے۔ اقول یہی حدیث میں ثابت ہے کما سیاتی۔ اور اسکو چاہیے کہ تکبیر تحریمہ کہکر رکوع میں امام کے ساتھ ملجانے کی دوسری تکبیر کہے اور اگر اول تکبیر تحریمہ ہی پر اکتفا کیا تو جائز ہے یعنی تکبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر رض وغیرہ و تابعین مثل سعید بن المسیب وغیرہ اور باقی تینوں ائمہ فقہا وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول تکبیر سے اسنے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو اور اگر اس سے تکبیر رکوع کا قصد کیا تو ہمارے نزدیک جب بھی روا ہے یعنی وہ نیت لغو ہے اور یہ تکبیر واسطے تحریمہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط والمرغینانی۔ اور امام احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسنے رکوع یا تحریمہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسنے دونوں کی نیت کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں پاوے تو ثنا پڑھکر سیدھا سجدہ میں چلا جاوے مع۔ تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طمانینت نہ کی تو طرفین رح کے نزدیک نماز روا ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طمانینت واجب ہے اور اکثر ان علمائے مقلدین ما کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحث گذر چکے ہیں اور اصح قدر تین تسبیح ہے۔ **ثم** پھر بعد طمانینت رکوع کے۔ **یرفع راسہ** اپنا سر اٹھاوے۔ **ویقول سمع اللہ لمن حمدہ** اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ۔ ف ہا ر سکتہ کے ساتھ جیسا کہ فوائد حمیدیہ میں ثقات سے نقل ہے یا ہار کنایہ ہے۔ ع۔ اگر امام ہے تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور جہر کرے م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلاخلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرد ہو تو اصح یہ کہ سمع آہ اور ربنا آہ دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی معتمد ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور جہر واخفا میں مختار ہے م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کہے اور جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور ہر ذکر کو اپنے محل میں کہے اور چھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہے کما فی التاتارخانیہ عن التتمہ ھ۔ اگر لمن کو لم کر دیا تو نماز فاسد ہو گئی الولوالجیہ و۔ حمدہ کے ہا کو جزم کرے۔ تاتارخانیہ عن الحجہ **ویقول المؤتم ربنا لک الحمد** اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ **ف** آہستہ م۔ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد اور ربنا ولک الحمد۔ اور اللہم ربنا لک الحمد واللہم ربنا ولک الحمد۔ ذخیرہ میں ہے کہ اللہم ربنا ولک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدون واو پھر بدون اللہم۔ **ولا یقولہا الامام عند ابی حنیفۃ** اور ابوحنیفہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ **وقالا یقولہا فی نفسہ** اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ **ف** یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ **لما روی ابوہریرۃ ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین** کیونکہ ابوہریرہ رض نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر کو جمع کرتے تھے۔ ف چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے سمع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے ربنا لک الحمد۔ پھر تکبیر کہتے جسوقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور یہ یعنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم میں

عبداللہ بن ابی اوفی رضہ سے ثابت ہین۔ مع۔ ولانہ حرض غیرہ فلاینسی نفسہ۔ اور امام اسوجہ سے کہے کہ اسنے غیر کو
بلا اُدکی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کریگا۔ ف۔ یعنی سمع اللہ لمن حمدہ۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اللہ تعالے کی حمد کی اللہ تعالی
نے اسکی تعریف سنی۔ مقصود یہ کہ ایسا مقرر کرد تو خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھیگا ع م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسپر دوسرون کو تحریض فرمائی چنانچہ مثل آمین کے اسمین فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے تو حمد
بھی کرتے ہین۔ ت۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد۔ فانہ من
وافق قولہ قول الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام نے سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو تم ربنا لک
الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق پڑا تو اسکے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہین۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہریرۃ
ف۔ اور یہ امام و مقتدی کے درمیان تقسیم ہے۔ وانہا تنافی الشرکۃ۔ اور قسمت ہونا منافی شرکت ہے۔ ف۔ تو امام کو اسمین
شرکت نہوگی۔ ولہذا لا یاتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی۔ اور اسی وجہ سے نہین کہیگا مقتدی سمع اللہ الخ ہمارے
نزدیک برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اگر کہو کہ اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ بھی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسے مالک
کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیگا۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر یہان بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم
ہوا۔ ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی وہو خلاف موضوع الامامۃ۔ اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے مقتدی کے
واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ ف۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہین ہے
جیسے سمع اللہ الخ بالاتفاق ہے تو اسمین امامت کو دخل نہوا۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الانفراد۔ اور جو ابوہریرہ رضہ نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے۔ والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح۔ اور جو تنہا پڑھے وہ دونون
کو جمع کرے یہی اصح ہے۔ ف۔ یہ روایت حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
روایت اصح ہے اور ایک روایت مین فقط ربنا لک الحمد پڑھے۔ قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین اور مبسوط مین کہا کہ یہی اصح ہے
اور شرح الاقطع مین کہا کہ صحیح یہ کہ منفرد دونون کو جمع نہ کرے اور صدر شہید نے جامع صغیر کی شرح مین ذکر کیا کہ منفرد فقط سمع اللہ الخ
پڑھے۔ مع۔ مصنف رح نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا۔ وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط ویروی بالتحمید
اگرچہ امام رح سے روایت کیا جاتا ہے کہ منفرد فقط سمع اللہ پر اکتفا کرے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے۔
والامام بالدلالۃ علیہ آت بہ معنی۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جبکہ اسپر مقتدی کو دلالت کی۔ ف۔ کیونکہ دلالت کنندہ
مثل کرنے والے کے ہے پھر خلاف نہین کہ یہ ذکر مسنون ہے اور سرا یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا ہے اور رکوع مین عدم
کرنا تو اسمین خلاف ہے اور اظہر قول ابی یوسف یہ کہ بقدر ایک تسبیح کے قومہ واجب و اعتدال فرض ہے۔ واللہ اعلم۔ قال ثم اذا
استوی قائماً۔ کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ یعنی رکوع سے اٹھکر جسکو قومہ کہتے ہین تو ربنا لک الحمد کہے
اگرچہ امام ہو علی الاصح ع۔ پھر۔ کبر۔ تکبیر کہے سجود کی طرف گرتے ہوئے۔ المحیط۔ د۔ وسجد۔ اور سجدہ کرے۔ ف۔ یعنی
پیشانی زمین پر رکھے بطور معروف۔ اما التکبیر والسجود فلما بینا۔ تکبیر و سجود کی دلیل تو وہی جو اوپر بیان ہوگئی۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ہر جھکاو اور اٹھاو مین تکبیر کہتے اور یہ وارکعوا واسجدوا سے سجدہ فرض ہے۔ واما الاستواء قائماً فلیس
بفرض وکذا الجلسۃ بین السجدتین والطمانینۃ فی الرکوع والسجود۔ اور رہا رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہین ہے
اور یونہی دونون سجدون کے بیچ مین بیٹھنا جسکا نام جلسہ ہے اور خود رکوع و سجود مین طمانینت بھی فرض نہین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
ومحمد رح۔ اور یہ سب ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک فرض نہین۔ ف۔ لیکن علی التحقیق انکے نزدیک واجبات ہین اور یہی
اصح ہے ع م۔ وقال ابو یوسف رح یفترض ذلک کلہ وہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ یہ سب فرض ہین

اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ ف۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد میں مذکور نہیں اور نہ اسرار میں ہے لیکن ہم نے اسکو فقیہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض ہیں ع۔ لقولہ علیہ السلام قم فصل فانک لم تصل قالہ لاعرابی حین اخف الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا تھا جسنے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ ف۔ صحیحین میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر آکر حضرت صلعم کو سلام کیا تو اس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اسنے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر آکر حضرت صلعم کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اسنے عرض کیا کہ قسم اس پاک کی جسنے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں اس سے بہتر اور نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھلا دیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کہہ پھر قرآن سے جو تجھے آسان میسر ہو پھر رکوع کر یہانتک کہ مطمئن ہو جاوے بحالت رکوع پھر سر اٹھا یہانتک کہ اعتدال پاوے بحالت قیام۔ پھر سجدہ کر حتی کہ تو مطمئن ہو بحالت سجود پھر سر اٹھا حتی کہ تو مطمئن ہو بیٹھنے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر یہانتک کہ اسکو پورا کر لے۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور انکی ایک روایت کے آخر میں ہے۔ فان فعلت ہذا فقد تمت صلاتک وما انتقصت من ہذا فانما انتقصتہ من صلاتک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری نماز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ الزیلعی۔ ان روایات میں سے بعض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا اسی روایت پر مصنف رح نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت ضروری ہیں پھر آیا فرض ہیں یا واجب ہیں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض تو ظاہر ہے ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل جو ذکر کی ف۔ آیت میں جو جزو نماز جانا گیا ہے وہ رکوع و سجود ہے لقولہ تعالیٰ۔ وارکعوا واسجدوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے رکوع و سجدہ کا حکم فرمایا ہے کیونکہ حکم۔ ان الرکوع ہو الانحناء والسجود ہو الانخفاض لغۃ۔ لغت میں رکوع یعنی جھک جانا اور سجود پست ہو جانا ف۔ یعنی اصطلاح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا صراح میں ہے کہ سجود سر بر زمین نہادن۔ الہدایہ پس انکے لغوی معنی صادق معلوم ہیں م۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوینگے ف۔ فیتعلق الرکنیۃ بالادنیٰ فیہما۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کمتر پر متعلق ہو گا۔ ف۔ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی نہو تو معنی رکوع و سجود کے نہوں۔ اور رہی طمانینت رکوع یا سجود میں تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی دیر تک کیے رہنا طمانینت ہے تو معلوم ہوا کہ فعل تو بدون طمانینت کے ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طمانینت اسپر زائد ہے تو اطلاق نص سے جسقدر ثابت ہے وہ صحیح ہو جاوے اور حدیث کی طمانینت پر موقوف نہو گا ورنہ نص کا منسوخ ہونا لازم آویگا الفتح۔ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہیں کہ نماز اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا اور بیان حدیث سے معلوم ہو گیا کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک کہ تین تسبیح کہہ لے پس حدیث سے نسخ نہیں بلکہ بیان لازم آیا اور جواب یہ کہ حدیث ابن مسعود رض آسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار رہا م۔ وکذا فی الانتقال اذ ہو غیر مقصود۔ اور یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو منتقل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ و رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو قومہ و جلسہ فرض نہوا۔ وفی آخر ما روی تسمیتہ ایاہ صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شیئا فقد انتقصت من صلاتک۔ اور خود ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر میں بغیر اعتدال و طمانینت والے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ کہا کہ۔ وما انتقصت من ہذا الخ۔ ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی تو رفاعہ بن رافع رضہ نے کہا کہ لوگون
پر یہ امر بہت بھاری ہوا کہ جو اپنی نماز مین خفت کرے اُسنے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر مین فرمایا۔ فاذا انتقصت منہ شیئاً فقد ا
نتقصت من صلاتک۔ تو رفاعہ رضہ نے کہا کہ یہ صحابہ پر آسان ہوا کہ جسنے نماز مین ان چیزون مین کمی کی تو اُسکی نماز مین سے کمی ہوئی
اور کل نماز نہین گئی۔ انتہی مترجما۔ پھر بعد اسکے عینی وابن الہمام کی تطویل اسکو ثابت کرنے مین بے ضرور ہے پھر تعدیل وطمانینت
کا رکن ہونا بر اے شافعی رح ہوگا ورنہ بر اے ابو یوسف رح مشکل ہے کیونکہ ثبوت اسکا بدرجہ وجوب ہے اور شافعی رح بعض وجوب کو
رکن کرتے ہین لیکن ابو یوسف تو امام اعظم کے اصول سے متفق ہین کہ رکن ہونا دو باتون سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو دوم کوئی
دلیل معارض ایسی نہو کہ وہ نفس فعل مین سے نہین ہے اور یہان اسکا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ اسمین اماموں سے صریح
روایات نہین ہین۔ م۔ ثم القومۃ والجلسۃ سنۃ عندہما۔ پھر قومہ بعد رکوع کے اور جلسہ درمیان دونون سجدون کے امام
ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ بقدر ایک تسبیح کے م یعنی بالاتفاق مشائخ۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ محیط مین قومہ
ترک سے سہو کا سجدہ واجب کہا ہے ورنہ بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات مین گذرا۔ فالفہم م۔ وکذا الطمانینۃ فی تخریج
الجرجانی۔ اور جرجانی کی تخریج پر طمانینت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طمانینت مین مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ
تخریج ابو عبد اللہ الجرجانی تلمیذ ابو بکر الرازی تلمیذ الکرخی رح مین یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانینت تو رکن رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے کو
ہے تو سنت ہے ع۔ وفی تخریج الکرخی واجبۃ حتی تجب سجدتا السہو بترکہا عندہ۔ اور تخریج کرخی مین طمانینت واجب نکلی
یعنی کرخی کے نزدیک ترک طمانینت سے دو سجدہ سہو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اولی ہے اس واسطے
کہ حدیث مین جو آیا کہ۔ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہین پڑھی۔ یہ اگرچہ طرفین رح کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے
یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہین پڑھی لیکن ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو مجاز قریب تحقیقت کے
ہے مقابل مرتبے الثبوت حقیقت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رح سے پوچھا گیا کہ جو نماز مین طمانینت ترک کرے تو فرمایا کہ مجھے
خوف ہے کہ اسکی نماز ہی روا نہو۔ اور امام سرخسی اور ابو الیث نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ادائے فرض
اس دوسری بار سے ہوگا پھر وجوب اعادہ مین کچھ اشکال نہین اسواسطے کہ یہی حکم ہر ایسی نماز مین ہے جو کراہت تحریمی کے ساتھ
ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہوگا بلکہ دوسری ادا پہلی ادا کی نقصان پوری کرنیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادائے دوم
کو فرض قرار دیا تو یہ مقتضی ہے کہ ادائے اول سے فرض ساقط نہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب۔
پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قومہ وجلسہ وطمانینت سب فرائض ہین بدلیل مواظبت کے جو بیان واقع ہوئی ہے
انتہی۔ یعنی آیت مین اقیموا الصلوۃ۔ کا حکم مجمل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قومہ وجلسہ مین اعتدال کیا اور رکوع وسجود
مین طمانینت پر مواظبت کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہین۔ کذا قیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع وسجود سے لغوی مفہوم
مقصود نہین بلکہ شرعی مقصود ہے تو جب تو یہ اقیموا بصیغہ امر سے مقصود شرعی معلوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی باعتدال
ہے م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طمانینت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ ہے کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ ومحمد رح۔ رہا قومہ وجلسہ تو یہ
بھی واجب ہونے چاہئین بوجہ مواظبت کے۔ الفتح۔ اور بدلیل روایت بخاری رح کے جسکو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ وہ
اپنا رکوع وسجود پورا نہین کرتا ہے اور مدت سے اسی طور پر آشنہ پڑھتا بیان کیا تو حذیفہ رضہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالی کے واسطے
ابتک نماز نہین پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مرتا ع۔ وعن انس ان النبی صلعم قال اتموا الرکوع
والسجود فواللہ انی لاراکم من بعد ظہری اذا رکعتم وسجدتم متفق علیہ وعنہ مرفوعا اعتدلوا فی السجود ولا یبسطن احدکم ذراعیہ انبساط الکلب
رواہ الجماعۃ م۔ اور بدلیل حدیث ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزی صلوۃ لا یقیم الرجل فیہا

ظهره في الركوع والسجود - یعنی نہین ادا ہوتی کوئی نماز کہ جسمین ٹھیک قائم نکرے آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع وسجود مین - رواہ ابوداود
والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور مین امید کرتا ہون کہ یہی حکم اسکا
امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک بھی ہے - الفتح - یعنی برخلاف تخاریج مشائخ کے ہم امید کرتے ہین کہ طرفین کے نزدیک حکم یہی ہے جو حدیث
مین آیا ہے - اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول قاضیخان کہ اگر مصلی نے رکوع کیا اور بدون سر اٹھائے اسی طور پر سجدہ مین گر پڑا تو
بقول ابی حنیفہ ومحمد اسکی نماز جائز اور اسپر سجود سہو واجب ہین - الفتح - اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہان حدیث کے موافق ہوا جنھون نے
کہا کہ نماز جائز مع سجدہ سہو ہے حالانکہ حدیث مین تو لا یجزی صلوۃ الخ آیا - تو جواب یہ ہے کہ لا یجزی از اجزا ہے اور بیضاوی نے رسول
مین کہا اجزاء اس ادا کو کہتے ہین جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوے کہ ادا سے کافی نہین ہے پس سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوا
اور یہین سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود مین طمانینت رکن فرض نہین ہے اور مراد معنی لغوی ہین ورنہ حدیث مین لا یجوز ہوتا یعنی جائز
نہین ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رح کے اصول پر بھی جواز لازم ہے اور اجزا ر ندارد ہے پھر انکا قول اسکے خلاف مشکل ہے رہے
ابو یوسف رح تو ابن الہمام نے کہا کہ فرض سے مراد عملی ہے اور وہ واجب تو ہی ہے پس اختلاف ہمارے تینون امامون مین نہین رہا - اور
جسکے علم ہو گیا کہ بمقتضائے دلیل ہر ایک چیز طمانینت وقومہ وجلسہ مین سے واجب ثابت ہے - مف - اب خلاصہ یہ ہوا کہ اقیموا الصلوۃ
اور ارکعوا واسجدوا مین مطلوب رکوع وسجود ہے اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن بمعنی لغوی ہے اور لغت اصل ہے اور
طمانینت واجب ہے تو یہی حدیث اعرابی مین مطلوب ہے پس یہ چیزین واجبات مشہورین ہین وہ اشکال تھا جو شروع اس فصل کے شمار
فرائض مین پہلے مترجم نے کہا تھا کہ اکثر انمین سے واجبات ہین اور اسکے فرائض شمار کرنے مین ہمارہ دلیل سمجھنے اشکال ہے فلیتدبر - م
پھر واضح ہو کہ مشائخ نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے - ہ - تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے
پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھون کو کانون کے مقابل رکھے اور انگلیون کو جانب قبلہ رکھے اور ہتھیلیون پر اعتماد کرے
اور ہاتھون کو دونون پہلو سے جدا رکھے اور بانہون کو زمین پر نہ بچھاوے - اور پیٹ کو رانون سے جدا رکھے [illegible] درست
اپنے ہاتھون کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو رانون پر بچھاوے - الخلاصہ وغیرہا - ولیعتمد بیدیہ علی الارض - اور دونون ہاتھون
کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے - مف - اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا اولی ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹیک دے
پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث مین ہے - م - لان وائل بن حجر وصف صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فسجد وادعم علی راحتیہ ورفع عجیزتہ - کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلعم کی نماز کو تو سجدہ کیا اور ٹیک کیا
دونون ہتھیلیون پر اور سرین کو اونچا رکھا - ف - یہ حدیث وائل رض سے نہین ملی مگر ابو یعلی الموصلی نے براء بن عازب رض
سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد فادعم علی کفیہ
ورفع عجیزتہ وقال ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد - یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجود کو ظاہر کیا
پس سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا اور عجیزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے
ورواہ ابوداؤد والنسائی اور خلاصہ مین نووی رح نے کہا کہ اسکو بیہقی وابن حبان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے - مع
مف - ووضع وجہہ بین کفیہ ویدیہ حذاء اذنیہ - اور رکھے اپنے چہرہ کو دونون ہتھیلیون کے بیچ مین اور دونون ہاتھونکو مقابل
دونون کانون کے - مف - یہی قول احمد کا ہے - ع - لما روی انہ علیہ السلام فعل کذلک - کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ
حضرت صلعم نے ایسا کیا - مف - چنانچہ وائل رض سے ہے کہ حضرت صلعم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کو اپنی دونون ہتھیلیون کے درمیان
رکھا - رواہ مسلم - اسحق بن راہویہ نے کہا کہ اخبرنا الثوری عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر رض قال رمقت النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فلما سجد وضع یدیہ حذاء اذنیہ - یعنی مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا رہا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

ان ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رح نے حفص بن غیاث
عن الحجاج عن ابی اسحٰق سے روایت کی کہ ابو اسحٰق نے کہا میں نے براء بن عازب رضہ سے پوچھا کہ نماز میں حضرت صلعم اپنی پیشانی
کہاں رکھتے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ م ع۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رح کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل
رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رضہ۔ کما فی صحیح البخاری ونحوہ فی ابی داؤد والترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں فلیح بن سلیمان
راوی ہے اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہے اور اس سے اصحاب ستہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف
کہا نسائی و ابن معین و ابو حاتم و ابو داؤد و یحییٰ بن سعید القطان اور ساجی رح نے۔ ع ف۔ چنانچہ ابن معین و ابو حاتم و نسائی نے کہا
کہ فلیح بن سلیمان قوی نہیں ہے اور یحییٰ سے مروی کہ وہ ثقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور تیسری روایت
میں کہا کہ اسکے ساتھ حجت نہ لیجائیگی۔ ابن معین نے کہا کہ تین شخص ہیں جنکی حدیث سے پرہیز کیا جاوے محمد بن طلحہ بن مصرف
اور ایوب بن عتبہ اور فلیح بن سلیمان۔ ساجی رح نے کہا کہ فلیح وہم کرتا ہے اور ابن معین نے ابو کامل سے نقل کیا کہ ہم فلیح کو متہم
رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ فلیح لائق حجت نہیں ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ائمہ ثقات نے فلیح کے حق میں اختلاف کیا ولیکن اسمیں
کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ فلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح یہی کہ فلیح قابل حجت ہے۔ لیکن اسی کلام
کی وجہ سے یہ حدیث وائل رضہ کو جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دیگئی اور اسی کے مانند عینی رح نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا ہے
کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حصر کیا جاوے۔ کیونکہ نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہو یعنی
ہتھیلیاں مقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع
کے دوام کی ظاہر ہو۔ پس ابن الہمام رح نے خوب کہا کہ بہتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہو وہ کرے تاکہ
روایات میں اتفاق ہوجاوے۔ شاید بلکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی یہ کرتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں
کے مقابل [illegible] کا [illegible] سے حدا کرنا جو مسنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ اقول یہی معقول ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال
ویسجد علی انفہ وجبہتہ۔ اور سجدہ کرے اپنی ناک و پیشانی پر۔ ف۔ ناک سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی
کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنووں کے نیچے سے کاسہ سر تک ہے۔ اور اجماع ہے کہ اس کل کا رکھنا فرض
نہیں ہے۔ مع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ لان النبی
علیہ السلام واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی۔ ف۔ کہ سجدہ میں ناک و پیشانی دونوں
رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر سجدہ کیا پس اپنی ناک و پیشانی کو زمین پر ٹکایا۔ صحیح البخاری وابی داؤد
والنسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث وائل رضہ ہے۔ رواہ الطبرانی و ابو یعلی۔ فان اقتصر علی احدہما۔ پھر اگر سجدہ میں فقط ناک
پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جاز عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ ولیکن اس قول پر
فتوی نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الا من عذر۔
اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا مگر بعذر۔ ف۔ مثلاً پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ پیشانی پر اقتصار
کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہایہ میں اسکی تصریح کردی۔ کما فی الفتح۔ لیکن ظاہر تحفہ و بدائع یہ کہ امام کے نزدیک مکروہ
بھی نہیں اور ظاہر المفید والمزید یہ کہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے برخلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلا عذر۔ اور امام
کے نزدیک جائز مکروہ ہے وفی الدر۔ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے۔ امام مصنف رح نے فرمایا
وہو روایۃ عنہ۔ یہی امام رح سے بھی ایک روایت ہے۔ لقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم وعد منہا الجبہۃ۔
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کروں سات ہڈیوں پر اور انھیں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف۔

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونون ہاتھون اور دونون گھٹنون اور اطراف دونون قدم پر - یہ حدیث صحاح ستہ مین ابن عباس رض
سے مروی ہے - ع - توجیہ یہ کہ ان اعضا مین پیشانی شمار ہے اور ناک شمار نہین تو خالی ناک پر اقتصار روا نہین ہے - پھر سجدہ نام ہے
زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہین اور ہر جزو بھی بالاجماع جائز نہین حتی کہ گال وغیرہ خارج ہین تو جزو کا بیان چاہیے
پس مجمل کا اس حدیث سے بیان کیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہو گیا - اور ناک پر سجدہ کرنے مین مواظبت البتہ پائی گئی تو ترک
رکھنا مکروہ ہوگا - پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونون ہاتھ و گھٹنے بھی ان ہڈیون مین سے ہوے جن پر سجدہ کا حکم ہوا مگر
غیر اذ بینکہ قرآن مین انکا ذکر نہین ہے اور عنقریب کلام آتا ہے - م - ولابی حنیفۃ ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجہ وہو المامور بہ
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ سجود بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن مین حکم دیا گیا ہے - ف - تو آیت مین اطلاق
ہے اور اجمال نہین ہے - الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع - لیکن چہرہ کا جزو گال ڈھوڑی بالاجماع خارج ہین - ف -
یعنی ہر چند کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن باجماع یہ خارج ہین یعنی بالاجماع آیت مین مراد نہین ہین - تو حاصل یہ ہوا
کہ چہرہ مین سے سواے گال ڈھوڑی کے باقی اجزا پر سجدہ روا ہوا اور حدیث جسمین جبہہ مذکور ہے مشہور نہین - والمذکور فیما
روی الوجہ فی المشہور - اور مذکور تو مشہور روایت مین وجہ یعنی چہرہ ہے - ف - پس وہ بھی موافق ہوے کہ سواے
گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے - حدیث عباس بن عبد المطلب مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اسکے ساتھ سات اعضا سجدہ کرتے ہین چہرہ و دونون ہتھیلیان و دونون گھٹنے و دونون قدم -
رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان والحاکم وابو یعلی والطحاوی - عینی رح نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ
مشہور روایت مین چہرہ ہے یہ ٹھیک نہین بلکہ مشہور تو وہی جبہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث مین ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیون پر
سجدہ کرون پیشانی و ناک و دونون ہاتھ و دونون گھٹنے و دونون قدم - اس حدیث مین ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ تعداد آٹھ
ہو جائیگا - اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس مین بھی جبہہ کے ذکر مین ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے - اور
حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب جسمین چہرہ یا آراب کی مراد معلوم ہو گئی کہ جبہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہین ہے - م - مین
کہتا ہون کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جبہہ کا بیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق
یہ کہ آیت مجملہ ہے مشائخ نے فتوی صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمرو کے صحیح ثابت
کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان ٹھہری تو لازم ہوگا کہ دونون ہاتھ و دونون گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہین
کہ حدیث کا ایک جزو بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے مصرح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رح نے کہا
ووضع الیدین والرکبتین سنۃ عندنا - اور ہاتھون و گھٹنون کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے - ف - ابن الہمام رح نے کہا کہ
یہ اس بنا پر کہ لفظ امرت ان اسجد الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کرون آخر تک حدیث مین حکم سے مراد یہ کہ مجھسے یہ فعل چاہا گیا
اور خصوص بطور واجب مراد نہین بلکہ بطور استحباب سنت ہے - پھر ابن الہمام رح نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے
یہان ایسی صورت مین وجوب لیا اور کہا کہ یہان اس وجوب سے پھیرنا اسطرح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھنے ہو سکتا ہے مگر
اُنکو رکھکر زیادہ خوب تو یہ سنت ہین - پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی خوبی سے حتماً مطلوب ہو تو وجوب رہیگا ہان فرض نہوگا لیکن
اور مصنف رح نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا - بقولہ - لتحقق السجود دونہما - کیونکہ سجود بدون ان دونون کے ممکن ہے
ف - پس مع اسکے زینت ہوئی تو سنت ہے - مترجم کہتا ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ
کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان اسجد الخ سے جبہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جبہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت و
تبعیت مین واجب ہے پھر چونکہ سجود مجمل مین ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو اُنکے واسطے تفسیر بھی نہین بلکہ یہ بطور سنت ہین - لیکن

...ان نے ہے اور سر لینے کا امکان برخلاف وضع فطری بدون انکے
لیکن ہو تو اسکا اعتبار نہیں ہے و علی ہذا لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہوگا ہاں فرض
اس وجہ سے ہوگا کہ مظنون ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ واجب کیونکر نہو حالانکہ ظاہر حدیث اور مواظبت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
یہی ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے۔ الفتح۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے
تو ادائے سجود پوری نہ ہوئی اور یہی ابو اللیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتوی جواز پر ہے حتی کہ اگر اسکے ہاتھ و گھٹنے کے
نیچے نجس ہو تو روا ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا اور عمدۃ القادری میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے
نیچے اگر نجس ہو تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر فتوی ہونا احتیاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر
القدوری انہ فریضۃ فی السجود۔ اور رہا دونوں قدم کا رکھنا تو قدوری رح نے ذکر کیا کہ یہ سجود میں فرض ہے۔ ف۔
اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ ت۔ اور اگر ایک کے نیچے نجاست یعنی قدر درم سے زیادہ ہو تو روا نہیں
ہے عمدۃ القادری۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں یوں ہی کرخی و جصاص نے مختصر میں
ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔ مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ ت۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہوگا جیسا کہ
پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک و ہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔ م۔
فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مصلی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑھے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یہی مذہب
ایک جماعت ائمہ تابعین و اوزاعی و مالک و اسحق کا اور یہی اصح روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۂ علماء
کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض سر پر ہو اور
اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہوا کچھ پیشانی نہ لگی تو روا نہیں ہے۔ ت۔ اور فتح میں تجنیس سے اسکو تنزیہی کراہت کہا ہے
بیہقی نے کہا کہ اسمیں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابوہریرہ میں عبد اللہ بن محرر ضعیف ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں
عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس و ابن ابی اوفی دونوں کی
اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔ مع۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل
کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلی الحسین بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد اللہ بن موسی الحافظ الصوفی ببغداد
حدثنا احمد حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن نیر ذر المصری حدثنا بقیۃ بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ابیہ ادہم
بن منصور العجلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ
پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رض سے ایسی اسناد سے روایت کی جسمیں عمرو بن شمر عن جابر الجعفی
ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازی نے فوائد میں کہا کہ حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن حدثنا
ابوبکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الاوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سوید بن عبد العزیز بن عمر عن نافع عن ابن عمر رض
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامۃ۔ اور مصنف رح نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویروی انہ
علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبردہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ایک کپڑے میں نماز پڑھی کہ اسکے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچاتے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ
نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد اللہ عن عکرمۃ عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب الخ

اور اس حدیث کو احمد و اسحٰق و ابو یعلی و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا لیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا
ذکر کرکے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث لکھی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث منکر نہین پائی گئی ہے۔ مین کہتا ہون کہ بیہقی نے
مین حسن بصری رح سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ انکے ہاتھ انکے
کپڑون مین ہوتے تھے اور انمین سے آدمی اپنے عمامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رح نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حسن رح نے کہا کہ قوم یعنی
صحابہ رض سجدہ کرتے اپنے عمامہ اور ٹوپی پر اور اس حال سے کہ انکے ہاتھ انکی آستینون مین ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے
کہ جواز اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اس طرح انمین یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ مین حضرت انس رض سے مروی ہے
کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی مین نماز پڑھتے سو جب ہم مین سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر
ٹیکے تو اپنا کپڑا بچھا کر اسپر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثین بھی قوی ہوگئین کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہین کہ بے اصل
باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہین کہ راوی وغیرہ مین جو شرط معتبر ہے اسکے نہونے سے گمان اس بات پر نہین جما کہ یہ واقع مین ہوا ہے
مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کور عمامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ مین انس کی روایت
آئی اور حسن رح سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہوگیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعات
ثبوت ہین۔ کما فی الفتح۔ اور سابق مین گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو تو زمین پر
سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاصل پر جواز مین کوئی مانع نہین ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضاے سجود کا
صرف پیشانی کے حق مین ہے نہ باقی مین اسپر اتفاق ہے کیونکہ نعلین مین نماز پڑھنا حدیث صحیحین مین ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر
اہل علم کے نزدیک مانند پانون کے ہاتھون کا بھی زمین سے ملصق ہونا ضرور نہین ہے۔ پھر پیشانی مین شافعی رح کے نزدیک
ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جبہتک وانفک من الارض۔ یعنی زمین سے پیشانی وناک کو ملادے۔ جواب یہ کہ ہان
او نجاست رکھو اس سجادہ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے رباح کی حدیث مین یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جبینک یعنی خاک آلودہ
کرلے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث خباب رض کہ ہم لوگون نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ دور نہ کیا
جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر مین ابراد الظہر کیا ہے اور اسکا تعلق ماتھا بلا حائل لگانے سے کچھ نہین ہے تم
نہین دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کرکے بچھا لیتے تو شافعی رح کے نزدیک بھی روا ہوتا۔ م۔ اور اگر آستین سے مصحف چھوا تو نہین
روا جیسے ہاتھ سے نہین روا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہین جائز ہے اگرچہ مرغینانی رح نے
جواز کو صحیح کہا مگر کچھ نہین ہے اور اگر زمین پہ ہاتھ رکھکر اسپر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوئی ولیکن عدم جواز لائق ترجیح ہے۔ تجنیس مین ہے
کہ اگر صنوبر چھپر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہین اور گھٹنے کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی
مین سے قدر واجب اسپر نہین لگیگی۔ ملخص الفتح۔ ویبدی ضبعیہ۔ اور اظہار کرے اپنے دونون بازو۔ ف۔ یعنی کشادہ
کردے۔ لقولہ علیہ السلام وابد ضبعیک۔ بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازون کو۔ ف۔ یہ حدیث بیہقی لیکن
عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا سفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال رآنی ابن عمر وانا اصلی لا اتجافی عن الارض بذراعی
فقال یا ابن اخی لا تبسط بسط السبع وادعم علی راحتیک وابد ضبعیک فانک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو منک۔ یعنی آدم
بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال مین کہ مین نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھون کو کشادگی
نہین دیتا تھا تو فرمایا کہ اے بھتیجے درندون کی طرح مت بچھا اور اپنی ہتھیلیون پر عمود کردے اور کشادہ کردے اپنے بازو
کیونکہ جب تونے ایسا کیا تو تیرا ہر عضو سجدہ مین ہوگیا۔ اس حدیث کو ابن حبان وحاکم نے لا تبسط سے مرفوع کردیا مگر بجاے
ابد ضبعیک کے جاف عن ضبعیک ہے اور معنی واحد ہین۔ نع۔ ویبدی وابد من الابداء وہو المد والاول من الابداء

اظہار۔ اور مسلم میں بعض ... نے ... ابدا ... اور اسے یعنی کہنیاں یعنی بازو اپنے کھینچے ہوئے رکھے اور لفظ
اول ابدا ہے ہے بمعنی اظہار۔ ف۔ اور مراد حدیث کی روایت نہیں پس عینی رح کا اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث میں نہیں
آیا ہے۔ ویجافی بطنہ عن فخذیہ۔ اور جوف دے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے۔ لانہ علیہ السلام کان اذا سجد جافی
حتی ان بہمۃ لو ارادت ان تمر بین یدیہ لمرت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دیتے حتی کہ
اگر بہمۃ چاہتی کہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گذرے تو گذر جاتی۔ ف۔ رواہ مسلم اور بہمۃ چھوٹی بکری یا بھیڑی۔ اور حاکم و
طبرانی کی روایت میں بہیمہ بضم اول وفتح دوم تصغیر ہے یعنی بھیڑ بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے۔ مع۔ وقیل اذا کان
فی صف لایجافی کیلا یوذی جارہ۔ اور کہا گیا کہ اگر صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو جوف نہ دے تاکہ پڑوسی کو ایذا
نہ دے۔ ف۔ اولی استدلال یہ ہے کہ براء رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے
تو دونوں ہتھیلیاں رکھ اور دونوں کہنیاں اونچی رکھ۔ رواہ مسلم والترمذی۔ عبداللہ بن مالک یعنی ابن بحینہ نے کہا کہ جب
آپ پڑھتے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے حتی کہ دونوں بغلوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ اور حدیث براء بن عازب ہے کہ اذا صلی جخ۔ اور معنی جخ کے یہ کہ پہلو سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانند بازو کے کر دیتے
تھے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی سجدہ
کرے تو کتے کی طرح اپنی بانہیں نہ بچھا دے۔ رواہ الترمذی۔ اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابوحمید ساعدی
میں بروایت ترمذی ونسائی مذکور ہے۔ اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ
کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے۔ کما فی السنن الاربعۃ۔ اور ابوداؤد
کی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور ابوداؤد کی روایت
ابن عمر رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے۔ بخاری میں ایک صحابی
کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے۔ اور ابوداؤد ونسائی میں ابن عمر رض سے
مرفوع روایت ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انکو رکھے اور جب اٹھاوے تو انکو
اٹھاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے۔ واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعدد طور پر ہے اور ائمہ مجتہدین کے
نزدیک بھی ثبوت ہے لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنا
پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولی ہے بدلیل روایت ابن عمر رض کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا۔ لیکن
ظاہر ہوا کہ یہ ممانعت قوی آدمی کو تنزیہی طور پر ہے کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اسوقت میں کہ
عمر شریف زیادہ ہو گیا تھا ثبوت ہے لہذا مختار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں
دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں فعل حضرت سرور عالم اولی ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پچھلے علماء نے بغیر اس
معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ و متروک وناجائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر لیا
اور یہ غلطی ہے۔ م۔ ویوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلۃ۔ اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے۔ ف۔ جیسا کہ
بخاری وغیرہ کی روایات ابوحمید ساعدی وابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فعل ثابت ہے اور مصنف نے
قول ذکر کیا۔ لقولہ علیہ السلام اذا سجد المومن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلۃ۔ بدلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب مومن سجدہ کرتا ہے تو اسکا ہر عضو سجدہ کرتا ہے تو جہانتک قدرت ہو اپنے اعضا میں سے
جانب قبلہ متوجہ کرے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے واللہ تعالی اعلم۔ ع۔ ویقول فی سجودہ سبحان ربی الاعلی ثلثا

ف علمار رح نے کہا

کرنا یا کم کرنا مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام واذا سجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلی وذلک ادناہ
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور جب تم مین کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ مین کہے سبحان ربی الاعلی اور یہ
کمتر ہے۔ ای ادنی کمال الجمع۔ اسکے معنی یہ کہ کمال جمع کا کمتر ہے۔ ف۔ ولیکن اعتراض ہوا کہ جمع وکمال جمع کسی کا حدیث مین بیان
نہین ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوگی اور جواب مع تحقیق کے اوپر گذرا رکوع مین اور یہ حدیث ایک ٹکڑا ہے۔ واضح ہو کہ ذلک ادناہ
کی ضمیر ادنی السجود کی طرف ظاہر ہے لیکن اسواسطے نہین پھری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت ہین وفیہ ما فیہ م۔ ویستحب ان یزید
علی الثلث فی الرکوع والسجود بعد ان یختم بالوتر۔ اور مستحب ہے کہ رکوع وسجود مین تین تین تسبیحات پر بڑھادے کہ طاق
پر ختم کرے۔ ف۔ یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز مین سب متفق ہین۔ حتی کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشابہ تھی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی جنکی تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانہ علیہ السلام کان یختم
بالوتر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اس حدیث کا پتہ نہین ملا۔ مع۔ اور طاق کے
استحباب مین وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالی طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق ہین تو جب اصل مین طاق
ہے تو عام حدیث کے تحت مین داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل مین طاق کے تحت مین نہین جیسے نماز دو رکعت وچار رکعت
فافہم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس کہتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ دسے پانچ ہی ایسی آہستگی وخشوع
کے ساتھ کہتے ہون۔ م۔ وان کان اماما لایزید علی وجہ یمل القوم۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ بڑھادے کہ مقتدیون
کو ملال وناگواری ہوجاوے۔ حتی لا یودی الی التنفیر تاکہ یہ فعل نفرت دلانے اور اُبھانے کی حد تک نہ پہونچا دے۔
ف۔ کیونکہ مقتدی کا اُبھنا اللہ تعالی کی تسبیح وتعظیم سے حرام ہے اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا اُسنے بُرا کیا کہ ایک مستحب
کے پیچھے یہ حرام نتیجہ کردیا۔ مترجم کہتا ہے کہ واسے برحال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید وعدم تقلید سے مستحبات نکالکر باہمی نفرت
حرام ونفاق حرام واگلے صالحین کی غیبت وباہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مفاسد پیدا کرتے ہین اور اگر انکے ارشاد
وہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اُسنے مستحب کا ثواب پایا اور اُنکے ساتھ غیبت وباہمی عداوت وتفریق جماعت مین شریک
ہوکر متعدد محرمات کا عذاب بھی اُٹھایا اور یہ علم وفقاہت نہین بلکہ جہل وغباوت ہے۔ م۔ ثم تسبیحات الرکوع والسجود سنۃ
پھر رکوع وسجود کی تسبیحات کہنا سنت ہین۔ ف۔ اکثر علمار کے نزدیک۔ ع۔ لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما۔ کیونکہ
نص تو رکوع وسجود کو شامل ہے نہ دونون کی تسبیحات کو۔ ف۔ تو دونون کی تسبیحات فرض نہوئین پس امام رح کے شاگرد
ابو مطیع بلخی کا قول ضعیف ہوگیا کہ تین تسبیحات فرض ہین کیونکہ نص مین تو خالی رکوع وسجود ہے اور اسپر تسبیحات زائد ہین
فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کیجائیگی۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہوئین تو اس سے یہ کیونکر
نکلا کہ وہ سنت ہین کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہون دو دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی مواظبت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوہا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع مین کرو۔ اور سبحان
ربی الاعلی کو حکم دیا کہ اسکو سجود مین رکھو تو یہ صیغہ امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھیرنے والی کوئی دلیل ہو
کہا گیا کہ پھیرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے مین اسکو نہین بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور
علمار نے کہا کہ اسکو چھوڑنا وکم کرنا مکروہ ہے اور چونکہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد تنزیہی کراہت
ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قولہ وذلک ادناہ۔ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ کمتر سجود ہے پھر اسمین احتمال ہے کہ شروع تسبیحات
مین یا قدر تسبیحات پس ہمنے حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اسمین صرف یہی مذکور ہے کہ اعتدال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

بقدر اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث الساعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع و سجود میں
تین مرتبہ سبحان اللہ و بحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ کما رواہ ابوداؤد۔ والمرأۃ تنخفض فی سجودہا وتلزق بطنہا بفخذیہا
اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں پست ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے رانوں سے ملا دے۔ لان ذلک استر لہا۔ کیونکہ
ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ ف یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ یہانتک ایک سجدہ
ہوا۔ ثم یرفع راسہ ویکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے و تکبیر کہے۔ ف یعنی اٹھاتے ہوئے۔ لما روینا۔ بدلیل
اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف یعنی حدیث تکبیر عند کل خفض و رفع۔ فاذا اطمأن جالسا کبر وسجد۔ پھر
جب اطمینان سے بیٹھ جاوے تو تکبیر کہے و سجدہ کرے۔ ف جھکتے ہوئے تکبیر کہتا جاوے۔ لقولہ علیہ السلام
فی حدیث الاعرابی ثم ارفع راسک حتی تستوی جالسا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں
ثم ارفع راسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یہانتک کہ تو بیٹھک میں مستوی ہو جاوے۔ ف
اور معلوم ہو چکا کہ یہ قومہ کہلاتا ہے اور صحیح یہ کہ واجب ہے لیکن مشائخ نے اس کو بقول ابوحنیفہ رح واجب نہیں جانا وعلی ہذا
امام مصنف رح نے کہا۔ ولو لم یستو جالسا وکبر وسجد اخری اجزاہ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقد ذکرناہ۔ اور اگر مصلے
ٹھیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کہکر دوسرا سجدہ کیا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں۔
ف بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ قومہ سنت ہے۔ وتکلموا فی مقدار الرفع۔ اور مشائخ
نے اسمیں کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ ف یعنی پورا اٹھکے سیدھا نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے [illegible] کے لیے کس قدر
سر اٹھاکر دوسرا سجدہ کیا ہے تو اسمیں اختلاف مشائخ ہے۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لا یجوز لانہ یعد
ساجدا وان کان الی الجلوس اقرب جاز لانہ یعد جالسا فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کہ
سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر
وہ اسقدر اٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دوسرا
سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ ف شرح الطحاوی میں کہا کہ امام ابوحنیفہ سے روایت بھی ہے ع۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ ابن الہمام
نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر قومہ یا جلسہ میں [illegible] سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذرا۔ ف
اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجدوں میں اور تم میں کوئی اپنی
بانہیں کتے کی طرح نہ بچھاوے۔ رواہ الخمسہ۔ اور حدیث براء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع
کرنا و سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے
سواے قیام و قعود کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ بیٹھک بیٹھکر دوسرا سجدہ کرے۔
فاذا اطمأن ساجدا کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کر لے تو تکبیر کہے۔ ف پھر کیونکہ معلوم ہو کہ اطمینان
ہو گیا تو وہ تین تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کمتر ہے۔ پھر جب کہ سجدہ اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ ہے کہ جلسہ میں بھی
دو تسبیح تک توقف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف [illegible] یہانتک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ
نماز کے لیے تکبیر تحریمہ پھر ثنا پھر تعوذ۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسمیہ و قرأت پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع
پھر تسمیع کے ساتھ سر اٹھاکر قومہ و حمد پھر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دوسرا سجدہ پھر تکبیر کہتا ہوا
سر اٹھاوے۔ اب آیا بیٹھکر تب دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور ہاتھ زمین پر ٹیک کر
اٹھے یا زمین پر نہ ٹیکے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوئے اٹھے۔ فیستوی قائما علی صدور قدمیہ

اور سیدھا کھڑا ہو جاوے اپنے پنجون کے بل - ف - اسطرح کہ سر اٹھا کر ہاتھ گھٹنوں پر رکھے اور پنجون کے بل سیدھا ہو جاوے - اور یہ اچھا ادب ہی جسمین قوت ہو - پس بیٹھے نہین جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہی - ولایعتمد بیدیہ علی الارض - اور ٹیک نہ لگاوے اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر - ف - یہ مستحب ہی جبکہ عذر نہو - البحر - بلکہ ران پر ٹیک کے لیے ہاتھ رکھ لے - المحیط - وقال الشافعی یجلس جلسۃ خفیفۃ ثم ینہض معتمدا علی الارض لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک - اور شافعی رح نے کہا کہ خفیف بیٹھک بیٹھ لے پھر زمین پر ٹیک دیے ہوئے کھڑا ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہی - ف - جسکو مالک بن الحویرث رض نے روایت کیا - کمافی صحیح البخاری والاربعۃ - اور نووی رح نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہین ہی ع - مین کہتا ہون کہ جواز مین کوئی اختلاف نہین اور اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہی بلکہ کلام اسمین ہی کہ دونون صورتون مین کون مختار ہی اور تحقیق یہ ہی کہ جو شخص قوی و جوان ہی وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت مین ران پر ہاتھون کو ٹیک دیکر کھڑا ہو یہی اولی ہی نہ زمین پر چنانچہ ابن عمر رض سے روایت ہی کہ نہی ان یعتمد الرجل علی یدیہ اذا نہض فی الصلوۃ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونون ہاتھون پر جب نماز مین اٹھے - رواہ ابو داؤد - ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ - اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہ رض ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین پنجون کے بل پر اٹھا کرتے تھے - ف - رواہ ابو داؤد اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ ترمذی نے اسکو خالد بن ایاس عن صالح مولی التوأمہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہی اور خالد بن ایاس مین یہ کلام ہی کہ آخر مین انکے حفظ مین اختلاط ہو گیا تھا - ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہی یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے یہ قول مؤید ہی کہ اصل مین یہ حدیث قوی ہی ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رح نے ابن مسعود رض سے روایت کی ابن مسعود اپنے پنجون کے بل اٹھتے اور کچھ نہین بیٹھتے - اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر و علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل نماز مین اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ مین نے بہتیرے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ جب اول رکعت کے یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے انمین کوئی سر اٹھاتا تو کچھ نہین بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا ہو جاتا - عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رض سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رض سے روایت کیا پس معلوم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہین اور مالک بن الحویرث کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ مصاحب و ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدیم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہی اور تو نے حدیث ابن عمر سن لی کہ ہاتھون کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے ممانعت کی گئی ہی - کمار واہ ابو داؤد - اور حدیث وائل بن حجر مین ثابت ہی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانون پر ہاتھ ٹیکتے تھے - پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہی - ت - ومارواہ محمول علی حالۃ الکبر - اور جو شافعی رح نے حدیث مالک بن الحویرث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیفہ وہ حضرت صلعم کی حالت بڑھاپے پر محمول ہی - ف - اور مؤید اسکے سجدہ مین جانے کی حالت مین اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجائے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر مین بوجہ بتدن کے ثابت ہی علم - اور یون ہی مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو مجھپر رکوع مین اور نہ سجود مین کہ مین تم پر کہان سبقت کرونگا رکوع مین اور سجود مین تم پا جاوگے کیونکہ میرا بدن ڈھیلا پڑ گیا ہی - رواہ ابو داؤد - ف - علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے فقہاء مین سے ابو الزناد و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مروزی و شافعی رح نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت کا

جلسہ کرلے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ مین کہتا ہون کہ پھر کچھ خلاف نہ رہا۔ حمید الدین رح نے شمس الائمہ سرخسی رح سے
نقل کیا کہ اختلاف افضلیت مین ہے نہ جواز مین حتیٰ کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور جو نہ کیا
تو شافعی کے نزدیک جائز ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ یہ ظہیریہ مین منصوص ہے ۔ یہان سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے
جن نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہے اور کیونکر لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ
ثبوت ہے اگرچہ تاویل اسکی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہے اور قوی آدمی کیواسطے
عدم استراحت اولیٰ ہے م۔ ولان ہذہ قعدۃ استراحۃ والصلوٰۃ ما وضعت لہا۔ اور اس وجہ سے عدم جلسہ مختار ہے
کہ یہ قعدہ استراحت کا ہے اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہین ہے۔ ف۔ ولیکن تھک جانا بے اختیاری
چیز ہے تو شرع نے عام رعایت سے دو رکعت پر قعدہ استراحت دیدیا ہے۔ ہان جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا
کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے تو روا ہے تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہو فلیفہم۔ اور ام قیس بنت محصن سے روایت ہے
کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہو گیا اور گوشت کے حامل ہوے تو اپنی جاے نماز پر ایک عمود
بنا لیا کہ اسپر ٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ نوافل مین محمول مگر اس سے قعدہ کا بھی ظاہر ہے۔ وکذا فی حدیث الستۃ
وام سلمہ وغیرہما۔ پس اعتبار نہین جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم م۔ پھر یہانتک ایک رکعت پوری
ہوگئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا۔ ویفعل فی الرکعۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکعۃ الاولیٰ۔ اور دوسری رکعت
مین اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت مین کیا۔ لانہ تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ الا انہ لا
یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت مین استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سبحانک اللہم آہ۔ ولا یتعوذ۔ اور تعوذ
یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرعا الا مرۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ دونون مشروع نہین ہوے مگر
ایک بار۔ ف۔ یعنی انین تکرار مستحب نہین ہے۔ حضرت ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری
رکعت مین اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے قرأت شروع کردیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا
یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہین پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی کہ بسملہ پڑھنا چاہیے م۔ باقی
رہا یہان ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولیٰ۔ اور کسی تکبیر
مین ہاتھ نہ اٹھاوے سواے پہلی تکبیر تحریمہ مین۔ خلافا للشافعی رح فی الرکوع وفی الرفع منہ۔ اسمین شافعی رح کا خلاف
دو تکبیرون مین ایک رکوع مین جانے مین اور دوسرے اس سے سر اٹھانے مین۔ ف۔ شافعی رح کے نزدیک ان دونون
تکبیرون مین بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رح نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ
علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح وتکبیرۃ القنوت وتکبیرات العیدین وذکر
الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین اٹھائے جاوین ہاتھ مگر سات جگہون مین تکبیرۃ الافتتاح
مین اور تکبیرۃ القنوت مین اور تکبیرات عیدین مین اور چار باقی کو حج مین ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العرفات وتکبیر الجمرتین
وتکبیر الصفا والمروۃ وتکبیرۃ الاستلام۔ والذی یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور
جو حدیث کہ رفع الیدین مین روایت کیجاتی ہے وہ ابتدا مین ہونے پر محمول ہے یون ہی ابن الزبیر رح سے منقول ہے۔ ف۔
مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ مین اس مسئلہ پر بھی عوام مین بہت شورش وفساد ہے اور اقامت السنۃ کے بہانے سے ہدم اسلام
کی بنیاد پڑتی ہے اور مضائقہ نہین کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالیٰ وضاحت سے لکھدیا جاوے جہانتک حق ظاہر ہو۔ و
لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ اول محل خلاف متعین کرکے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

فعل پر ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کبھی ترک کیا ہے اور کبھی اُسکو بھی سنت بول دیتے ہیں جسکو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہے اور یہان کلام اول میں ہے کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سوائے
تکبیر تحریمہ کے باقی میں بغیر ہاتھ اُٹھانے کے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے یا رکوع واس سے سر اُٹھانے میں رفع الیدین
کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ائمہ حنفیہ کو اسمین کلام نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا
ثبوت ہے مگر یہ نہین تحقیق ہوتا کہ وہ ابتدا میں تھا یا آخر تک بھی رہا ہے - اور اسمین کسی کو خلاف نہین کہ رفع الیدین مسنون ہے
واجب نہین ہے - اور یہ بات بھی فقہا کے درمیان مسلم ہے کہ نماز محتاط چیز ہے پس اگر کوئی چیز جو نماز مین سے نہو نماز مین داخل
کرنا نقص ہے - اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رحمہ و صاحبین و مشائخ فقہا کسی کے نزدیک نماز فاسد نہین ہوتی اور
یہی صحیح ہے پھر میرا کلام یہان مجمل دو امور مین نظر کرنے پر ہے - اول ثبوت رفع یدین - مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور
کلام اسانید و مخالفات - دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم - بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونون ہاتھ مقابل کندھون تک
اُٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے تو ایسے ہی
کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اسمین ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے اور جب دونون سجدون سے سر اُٹھاتے تو یون ہی
ہاتھ اُٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے - رواہ ابو داؤد و الترمذی و صححہ - یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت
بھی وارد ہے اور وہ حدیث مالک بن الحویرث ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اُٹھاتے جب تکبیر کہتے
اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے حتی کہ کان کی لو تک پہونچاتے - رواہ الخمسہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت مین ہے ہاتھ
اُٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اُٹھاتے - مترجم کہتا ہے کہ یون ہی عبداللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت
کے ابو داؤد و نسائی مین مذکور ہے - بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا سجدہ کا
اور اُٹھاؤ مین ایک جماعت صحابہ سے جنمین عبداللہ بن عمر و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس و ابن عباس
و جابر رضی ہین ذکر کیا - اور ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منفرد لوگون
کا اسپر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ مین نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہان سے
نکالا ہے تو مین نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو مین ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اسطرح
حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہین کرتے دیکھی تو ابن طاؤس
نے جواب دیا کہ مین نے اپنے باپ طاؤس کو یون ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یون ہی کرتے دیکھا
اور مین تو یہی جانتا ہون کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یون ہی کرتے تھے - رواہ ابو داؤد و النسائی
اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی کوئی اسکو کرتا تھا - بلکہ دوسری روایت میمون المکی رح
کی شاہد ہے کہ عبداللہ بن الزبیر نے ہمکو نماز پڑھائی تو مین نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب
کھڑا ہوتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اُٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونون ہاتھون سے اشارہ کرتا
میمون مکی نے کہا کہ پھر مین ابن عباس کی طرف آیا اور مین نے اُنسے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے
پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبداللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر - رواہ ابو داؤد - اس سے
ظاہر ہے کہ اسوقت مین بھی عبداللہ بن الزبیر نے دونون سجدون کے بیچ مین بلکہ ہر جھکاؤ اُٹھاؤ مین رفع الیدین کیا
چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون مکی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو برقرار

عمل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریمہ و رکوع و قومہ و دونوں
سجدوں کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علی رضہ ہے پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے بیچ کا بھی منسوخ
ہو گیا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھوں تک
پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا
نہیں کرتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری
ومسلم والاربعہ۔ چونکہ حدیث علی رضہ بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمر رضہ بھی صحیح ہے تو لامحالہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے
سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اسپر بھی عمل ابن الزبیر وتقریر و فعل ابن عباس
بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پایا گیا غالباً انکے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث
سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت صحیحین و ابوداؤد و ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے
ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بیجا دے اور نسائی کی دوسری روایت میں
مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمر رضہ کے
موافق منسوخات میں ہے اور ترمذی رح نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جن سے اس باب میں روایت ہے از انجملہ وائل بن حجر
بروایت مسلم اور علی رضہ بروایت سنن اربعہ اور سہل بن سعد و ابن الزبیر و ابن عباس و محمد بن مسلمہ و ابی اسید و ابو قتادہ و ابوہریرہ
بروایت ابوداؤد۔ وانس رضہ و جابر و عمیر لیثی بروایت ابن ماجہ اور حکم بن عمیر بروایت احمد اور ابوبکر رضہ و براء بروایت بیہقی اور
عمر و ابوموسی بروایت دارقطنی اور عقبہ بن عامر و معاذ بن جبل بروایت طبرانی ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ان صحابہ رضہ سے رفع الیدین
کے بارہ میں روایت ہے عام اس سے کہ اس طور پر ہو جو منسوخ ہے یا جسکو ناسخ قرار دیا گیا ہے اور مجھے معلوم ہوا کہ ابن عمر اور ابن عباس
سے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو منسوخ ہے تو جتنے ایسی روایت ہیں سب منسوخ ہیں اور وہ ابوموسی و خدری و
ابوالدرداء وانس و جابر رضی اللہ عنہم ہیں اور حدیث علی رضی اللہ عنہ بین السجدتین کی منسوخ ہے اور باقی کی احادیث تتبع
سے لانا بہت طوالت چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں اختلاف ہیں چنانچہ مالک و ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضہ جب
نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کمتر ہاتھ اٹھاتے۔ اقول تو وہ شاید
سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے۔ جیسا کہ میمون مکی کے اثر میں ابن الزبیر رح سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک
کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالف روایت اولی ہے دوم یہ کہ
ابن جریج نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ اونچا کرتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر۔ تو ابن جریج
نے کہا کہ مجھے کر کے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے۔ یہ روایت تو باسناد
مالک رح صحیح ہے ولیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابوہریرہ وغیرہ کی روایات میں کانوں کی لو تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ
ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین و باقی چار دن سنن میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ ابوہریرہ
نے لوگوں کو نماز پڑھائی تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابوہریرہ یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی نماز ہے۔ اقول یہ تکبیر وہی رفع الیدین ہے ورنہ خالی تکبیر کا انکار نہیں ہوا اور مؤید اسکی روایت نسائی ہے کہ ابوہریرہ مسجد
بنو زریق میں آئے اور کہا کہ تین چیزیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگوں نے انکو چھوڑ دیا ہے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرتے نماز میں اور خفیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ اقول سجدہ کی
تکبیر معروف تھی نہ اسکا انکار ہوا۔ علاوہ اسکے خود ابن عمر رضہ سے ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک [illegible]

کذرا۔ ابن الجوزی رحمہ نے تحقیق مین طعن کیا کہ حنفیہ ابن الزبیر اور ابن عباس سے رفع الیدین کا نسخ روایت کرتے ہین حالانکہ ان دونون سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہی چنانچہ ابو داؤد نے میمون مکی سے روایت کی کہ میمون نے ابن الزبیر کو دیکھا درحالیکہ ابن الزبیر لوگون کو نماز پڑھاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونون ہتیلیون سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ میمون نے کہا کہ مین نے جاکر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی مترجما۔ لیکن پوشیدہ نہین کہ اسمین سجدہ کے وقت بھی رفع الیدین ہی اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہین اور زیادہ اس سے بھی سکوت ہی مگر سجدہ کے وقت تو ترک پر اتفاق کیا گیا ہی اور حدیث ابن عمر رضہ مین تصریح ہی کہ اس حالت مین نہ کرتے تھے پس یا تو ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہین یا منسوخ ہی کہ ابن عباس و ابن الزبیر کے نہین جانا۔ مترجم کہتا ہی کہ ان سب سے بڑھکر اشکال یہ ہی کہ ان سب آثار مین یہ صریح ہی کہ عموماً اسوقت صحابہ کرام و تابعین خیار مین رفع الیدین متروک تھا۔ یہ نہین کہا جاوے کہ یہ آثار ہین اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہی کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی مین نہین ہی بلکہ بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر مین معمول رہا یا نہین تو اثر ابن طاؤس مین تمام انکار کہ ہم نے کسی کو ایسا کرتے نہین دیکھا اور میمون مکی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول ابو ہریرہ کہ لوگون نے رفع الیدین کو ترک کیا ہی۔ کما فی النسائی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہی کہ عموماً کوئی رفع الیدین نہین کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امامت مین اسکو نہین کرتے تھے۔ اب کلام اسمین کہ کیا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہی کہ لوگون نے سستی مین ترک کر دیا ہی تو مین ہرگز نہین گمان کر سکتا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع الیدین ایک سنت ترک کر دین بدون اسکے کہ اُسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع الیدین کو بھی باقی رکھا حالانکہ وہ بالاتفاق ترک ہی پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہی کہ انھون نے اسکو متروک پاکر ترک کیا ہی۔ اب مین رفع الیدین کی بعض احادیث مین کلام کرتا ہون اور جن صحابہ رضہ نے روایت رفع الیدین ہی انھین سے ترک کے آثار ذکر کرتا ہون۔ واضح ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رفع الیدین کی اسناد مین اسمٰعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہی اور صالح بن کیسان امام عقبہ مدنی ہین اور اسمٰعیل بن عیاش کی روایت سوائے شامیون کے ضعیف لائق حجت نہین۔ کما قال النسائی و ابن حبان و ابن خزیمہ اور یہی ابن حجر نے تقریب مین برقرار رکھا ہی۔ پس حدیث ابو ہریرہ لائق حجت نہین ہی حدیث ابو حمید الساعدی کئی وجوہ کثیرہ سے مروی ہی لیکن بعض مین پورا نزع کا بیان نہین اور محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدی اور ابو قتادہ سے نہین سنا کیونکہ ہیثم بن عدی نے کہا کہ ابو قتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ مین شہید ہوے اور حضرت علی نے اُنپر نماز پڑھی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہی اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات ۱۲۵ھ کے بعد ہی لہٰذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہم قرار دیا۔ لیکن بیہقی نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع نقل کیا کہ وہ ۵۴ھ تک رہے۔ اقول ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہی و لیکن عینی رحمہ نے اسکو تسلیم نہین کیا اور کہا کہ شعبی و ہیثم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہو گی اگرچہ بخاری ہون اور ابن حبان و طحاوی کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابو حمید رضہ کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابو داؤد کا بیان کیا اور نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہی مین کہتا ہون کہ اسمین طول دینا بیفائدہ ہی اور حق یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین سر جھکانے اور اُٹھانے مین اور پھر صرف رکوع و سجود مین صحیح ثابت ہی و لیکن یہ صریح نہین ثابت ہوتا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہقی کی روایت ابن عمر رضہ جسکے آخر مین ہی کہ یہی آپ کی نماز رہی یہانتک کہ اللہ تعالیٰ سے ملاقی ہوے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہی لیکن یہ تو نماز پر ہی اور

ہر جھکاؤ اور ہر ذکر کو محیط نہیں ہو سکتی ہے بھلا کیا ثنا و تعوذ وغیرہ دوامی واجب ہو گئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ ہاں
بعض صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے انسے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عاصم بن کلیب نے
بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح میں ہاتھ اٹھاتے پھر نہیں اٹھاتے تھے رواہ
ابوبکر بن ابی شیبہ والطحاوی۔ اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے پس اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو یوں ہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
کہ انبانا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدثنا ابو بکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رح نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سو ابن عمر تو نہیں ہاتھ اٹھاتے
مگر پہلی تکبیر تحریمہ میں۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رح نے کہا کہ
دیکھو ابن عمر رض نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ آنکے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غیر موکدہ ہے اس سے نہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں
احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون المکی و ابن طاؤس و قول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے اسپر عمل
چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون مکی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر رض
کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامہ روایات یہی ہیں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت
سجود کا رفع منسوخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اسوقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح
کہ ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تھا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل و ابن عباس کی تصدیق
پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و قومہ و بین السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد آپکے
کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رح نے لکھا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
بن خالد اور میمون مکی وغیرہ کے آثار۔ اور قول ابو ہریرہ رض سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
صحابہ رض سے اسکے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رح نے کہا ہے کہ بہتیرے اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
اسپر کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاوے پھر نہیں۔ ابو داؤد و ترمذی نے بروایت وکیع عن سفیان الثوری عن عاصم
بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں تمہیں لیسکر نہ پڑھوں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر پڑھی اور ہاتھ نہیں اٹھائے مگر اول ہی بار۔ اور ابو داؤد کی روایت ابن مسعود رض
سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اٹھایا کرتے اول تکبیر میں پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی و ابن ابی شیبہ
نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رح نے حدیث ابن مسعود رض کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت وکیع کے ابن المبارک
عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ہاں اس حدیث
کے ثبوت میں کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عاصم بن کلیب ضعیف ہے یہ اعتراض واہی ہے کیونکہ ابن معین نے توثیق کی اور مسلم نے
صحیح میں اس سے اخراج کیا پھر بعد اسکے زبان درازی محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا۔ یہ بھی
واہی اعتراض ہے اور خطیب نے سماع کی تصریح کی اور ابراہیم نخعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا
تو عبد الرحمن کے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد تو ٹھیک ہے مگر وکیع یا ثوری نے اس حدیث میں یہ جملہ کہ پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اپنی طرف سے
بڑھا دیا ہے بقول دارقطنی و بخاری وغیرہ جواب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بدون اس جملہ کے روایت آئی ہے تو وجہ آ
یہ کہ ان وہ مختصر ہے اور یہ مطول ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کون وجہ

اعتراض کی ہی اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہی اور ابن حزم نے محلے مین اسکی تصحیح کی - بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہی کہ جو حضرت ابن مسعود
سے رفع الیدین نہ کرنا صحیح ثابت ہی بلکہ دارقطنی وابن عدی نے محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ
قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیہم الا عند استفتاح الصلوٰۃ - یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ مین نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابوبکر وعمر کے ساتھ سو اُنھون نے کسی نے اپنے ہاتھ نہین
اُٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت - دارقطنی رح نے اقرار کیا کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود رض سے مرسل صحیح ہی اور محمد بن جابر
عند التحقیق ثقہ ہی - ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن مسعود مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہین ہوئی
عینی وابن الہمام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت نہوا ہوگا اور اس سے لازم نہین کہ ترمذی کی تصحیح نہو
اور ابن حزم نے تصحیح کی - اور حاکم نے کہا کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویون سے نہین ہی - یہ قول غلط ہی بلکہ وہ صحیح مسلم مین باب لہدی
مین ہی - اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبی کہ شعبی رح صرف اول تحریمہ مین
ہاتھ اُٹھاتے پھر باقی مین نہین اُٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحٰق روایت کی کہ عبد اللہ بن مسعود کے اصحاب اور حضرت
علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رفع الیدین نہین کرتے تھے سوا سے وقت تکبیر تحریمہ کے - وکیع نے کہا کہ پھر دوبارہ
رفع یدین نہین کرتے تھے - اور ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے کہ جب تو تکبیر تحریمہ کہے تو ہاتھ اُٹھا پھر باقی مین
مت اُٹھائیو اور دوسری روایت مین ابراہیم نے کہا کہ مت رفع الیدین کیجیو سوا سے تکبیر تحریمہ مین - اور صرف تحریمہ کے وقت
خیثمہ وقیس سے رفع الیدین کرنا اور باقیون مین نہ کرنا روایت کیا اور عبد الملک نے کہا کہ مین نے شعبی وابراہیم نخعی وابو اسحٰق
کو دیکھا کہ وے اپنے ہاتھ نہین اُٹھاتے سوا سے تکبیر تحریمہ مین - یہ سب ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہین - اور عینی رح نے
کہا کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع الیدین کیا کرتے
حتیٰ کہ دونون کان کی لو کے قریب اُٹھاتے پھر دوبارہ نہین اُٹھاتے تھے - رواہ ابوداؤد وابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکو
تین طریق اسناد سے روایت کیا - ابوداؤد نے کہا کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت
کی اور اسمین یہ جملہ نہین ہی کہ پھر دوبارہ نہین اُٹھاتے تھے - خطابی رح نے کہا کہ یہ جملہ فقط شریک رح نے روایت کیا ہی - یعنی
شریک منفرد ہی اور ابن عبد البر نے کہا کہ نہین بلکہ یزید منفرد ہی عینی نے کہا کہ یہ صحیح نہین اسواسطے کہ ابن عدی نے کامل مین کہا
کہ ہشیم وشریک و اُنکے ساتھ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھون نے کہا کہ پھر دوبارہ نہین
اُٹھاتے تھے - اس سے ابوداؤد کا قول بھی اُٹھ گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہین کہا ہی - مین کہتا ہون کہ بزار وغیرہ نے کہا
کہ یہ حدیث صحیح نہین ہی اور شاید جواب وہی جو ابن الہمام نے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مین ذکر کیا کہ یہ ایک گمان ہاتھ
ہوا ہی کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے - یہ وجہ شاید یزید بن ابی زیاد کی تضعیف ہی - یا اسکا تفرد ہی - عینی رح نے
کہا کہ شریک کا تفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوا سے شریک رح کے اسمعیل بن ذکریا سے اور ہشیم
نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط مین حمزۃ الزیات سے متابعات کی ہین - رہا کلام یزید بن ابی زیاد مین تو
عینی رح نے کہا کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہی کہ عیسیٰ بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ طحاوی رح نے
روایت کی ہی اور دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہی کہا جاتا ہی کہ اُسکی حدیث جائز ہی اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول عدل ثقہ ہی - ابوداؤد
نے کہا کہ وہ ثقہ ہی مین نہین جانتا کہ کسی نے اُسکی حدیث چھوڑی ہو - ابن حبان نے کتاب الثقات مین کہا کہ احمد بن صالح
نے بیان کیا کہ یزید ثقہ ہی اور جو کوئی اسکے حق مین کلام کرتا ہی مجھے پسند نہین ہی - ابن خزیمہ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث
اپنی کتاب صحیح مین روایت کی - ساجی رح نے کہا کہ وہ صدوق ہی اور یہی ابن حبان نے کہا اور مسلم نے اسکی حدیث اپنی صحیح مین

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ ابن حجر نے تقریب مین لکھا کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو یزید بن ابی زیاد کہتے ہین مولاے بنی مخزوم مدنی ثقہ ہی۔ اور یزید بن ابی زیاد ہاشمی کوفی ضعیف ہی۔ اور اسی نام کا شامی ہی وہ متروک ہی پس یہان فرق کرنا ضرور ہی اور یہان کلام دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوفی مین ہی ولیکن تہذیب مین کہا کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہی مین نہین جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرعہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہی علی ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رضہ سے مؤید ہوگئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہین ہی خصوص جبکہ متابعت موجود ہی۔ اب حاصل کلام یہ نکلا کہ حدیث براء و حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک رفع ضرور ثابت ہی اور حضرت ابن مسعود و آنکے سیکڑون اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علی و آنکے بے شمار اصحاب سے ترک رفع ثابت اور ابن عمر رضہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق روایت نسائی کے بقول ابو ہریرہ رضہ سب لوگون سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہی اور حدیث ابن مسعود رضہ کے موافق حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہی۔ اور کچھ شک نہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑون اصحاب کے اسطرح ترک کرین اور رہا ثبوت رفع الیدین کا تو وہ بھی متعدد صحابہ رضہ سے مروی ہی ولیکن حق یہ ہی کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہین ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا اور مین پہلے بیان کر چکا کہ اول تو ہر جھکاؤ و اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین تھا وہ متروک ہوکر وقت رکوع و قومہ و سجدہ مین رہا پھر سجدہ کا بھی متروک ہوکر صرف رکوع و قومہ کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین مین بھی اضطراب ہی اب بنظر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ پھر جب رکوع و قومہ کا متروک ہونا حدیث براء و ابن مسعود رضہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہی کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین کی حدیث روایت کرنیوالے اکابر صحابہ رضہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابو ہریرہ رضہ سے عموماً سب لوگون کا ترک کرنا ثبوت ہوا ہی پس حق واللہ اعلم یہی ہی کہ رفع الیدین متروک ہی۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد ہی اور اسمین اسقدر کلام ہی تو جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی نماز صحیح اور اس سے کسی قسم کا مناقشہ حلال نہین ہی بلکہ یہ بھی نہین کہا جا سکتا کہ متروک ہونا بطور منسوخی ہی اگرچہ یہ بات ضرور ہی کہ رفع الیدین بمعنی اصطلاحی سنت نہین رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف اسقدر کلام کرنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہین لہذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہین اور صرف رفع کی ثابت ہین اور ہمکو حدیث سے مطلب ہی آثار سے مطلب نہین ہی۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہین ہی صرف اوہام پر احادیث ترک نہین ہو سکتی ہین۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رضہ تو نفی پر قائم ہی اور حدیث ابن عمر رفع الیدین کی مثبت ہی اور قرار پایا کہ مثبت کو مقدم کرتے ہین جواب یہ کہ یہان نفی کرنا ابن مسعود رضہ کا پورے معاینہ سے نہ تھا تو یہ قطعی نفی ہی بر خلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ مین کہ بلال رضہ کی حدیث ہی کہ جس دن مکہ فتح ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبے کے اندر نماز نہین پڑھی تو معنی یہ لیے گئے کہ بلال رضہ نے نہین دیکھا یا فریضہ نماز نہین پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رضہ سے صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رضہ نے دیکھا اور بلال نے نہین دیکھا بر خلاف رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعود رضہ فرماتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سواے تحریمہ کے پھر ہاتھ نہین اٹھاتے تھے تو یہ معتبر و ملحوظ ہی تو یہان دونون باتین نہین ہو سکتی ہین سواے اس توفیق کے کہ ابن عمر رضہ کی حدیث بیان سابق ہی اور ابن مسعود رضہ کی حدیث آخری فعل ہی کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جھکاؤ و اٹھاؤ مین متروک ہوا پھر بین السجدتین متروک ہوا ایسے رکوع و قومہ کو بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن مسعود اور آنکے ہزارون اصحاب سے ترک ثابت ہی بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خفیف اشارہ کیا تو اسپر حاکم انکار ہوا اور ابو ہریرہ رضہ نے خود اسکا

متروک العمل ہونا بیان کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ترک رفع الیدین ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رفع الیدین کرنا بھی ثبوت ہے تو وہ راوی نے اس وقت کا حال بیان کیا جب کہ رفع الیدین ترک نہ ہوا تھا اور یہ بھی آثار سے محقق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رفع الیدین کرتے بھی تھے۔ گویا انکے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ دوامی ہو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھوں نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ایک نوع توفیق کی ہے اگرچہ عموماً متروک ہونا مؤید اسی کا ہے کہ جمہور کی موافقت زیادہ اسلم ہے حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رفع الیدین کو چند مواقع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رح نے رسالہ رفع الیدین میں تعلیقاً ذکر کیا کہ وکیع نے ابن ابی لیلیٰ عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ اٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات مواقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور صفا و مروہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جمرہ میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور بزار رح نے نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوفاً ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رفع الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہی دلیل ہے کہ نماز کی رفع الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی صرف افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قومہ کا نہ ذکر کیا تو رفع الیدین ان میں نہ تھا ورنہ اسکے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر چھوڑ دیں اگرچہ انحصار مقصود نہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت امام مالک رح سے بھی ترک رفع الیدین ہے باوجودیکہ انھوں نے رفع کی روایات کیں اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رح کے جمہور اسی قول پر ہیں اور بنظر تحقیق یہی اصح و اقوی ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر محقق کر دیا وللہ الحمد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر تو حنفیہ اجتہاد کی تقلید کرتے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہیں مگر افسوس کہ انہیں باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ فروع اعمال تو ثواب کے واسطے ہیں اور انکا مدار اجتہاد پر ہے جسمیں کسی جانب قطعیت نہیں تھی ہے اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور وے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دلوں سے متفق تھے اور مومنوں کی یہی شان ہے بس اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو دونوں میں محبت ایمانی بیجان ہے جیسے سلف میں رفع الیدین کرنے والے اور نہ کرنیوالے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ علمائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں کہتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں پھر کیونکر تم نے جہل سے اہل السنۃ کی تکفیر روا رکھی وفقنا اللہ تعالیٰ وایاکم وھو العزیز الحکیم۔ یہانتک نماز کی دونوں رکعتیں ہو گئیں۔ واذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ فی الرکعۃ الثانیۃ افترش رجلہ الیسریٰ فجلس علیہا ونصب الیمنیٰ نصبا ووجہ اصابعہ نحو القبلۃ۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بایاں پاؤں بچھا کر اسپر بیٹھے اور دایاں ٹھیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ ہکذا وصفت عائشہ قعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوٰۃ۔ یوں ہی ام المومنین عائشہ رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ ف۔ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین کی حدیث سے صرف بایاں پاؤں بچھانا و دایاں کھڑا کرنا تو ثابت ہے اور رہا انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا تو نسائی میں حضرت عمر رض سے ہے کہ کہا نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کر اور انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ ف۔ ترمذی نے کہا کہ بایاں بچھا کر اسپر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے ع۔ ووضع یدیہ علی فخذیہ وبسط اصابعہ۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر یعنی تقسیم کرکے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھاوے۔ ف۔ یعنی جس حال پر ہیں چھوڑ دے۔ اور باہم نہ ملاوے ع۔

اور انگلیوں سے گھٹنے نہ پکڑے یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ وتشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف۔ یعنی وجوبًا علی الاصح۔ م۔ ویروی ذلک
فی حدیث وائل ولان فیہ توجیہ اصابع یدیہ الی القبلۃ۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اسطرح رکھنا حدیث وائل بن حجر رض مین
روایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع مین ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
جہانتک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولی ہے۔ م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ مین تو
صرف اسقدر ہے کہ جب تشہد مین بیٹھے تو بایان پانون بچھایا اور دایان ہاتھ دائین ران پر رکھا اور دایان پانون کھڑا کیا۔ ف۔
اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل مین نہین بلکہ صحیح مسلم مین ابن عمر رض سے ہے ولیکن اسمین انگلیان پھیلانے کا نہین بلکہ مٹھی
باندھنے کا ذکر ہے ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین بیٹھتے تو دائین ہتیلی کو دائین ران پر رکھتے اور
سب انگلیان قبض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اس سے اشارہ کرتے اور بائین ہتیلی کو بائین ران پر رکھتے الخ
ہو کہ ہتیلی کا ران پر رکھنا انگلیان قبض کرکے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ متحقق نہین ہو سکتا تو مراد واللہ اعلم یہ ہوگی کہ پہلے
کھلی انگلیان رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمد رح سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھنگلیا اور
اسکے پاس والی انگلی تو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کرلے اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف
سے امالی مین یہی مذکور اور یہی امام محمد رح نے ابو حنیفہ سے نقل کیا اور حلوائی نے کہا کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے
وقت گرا دے تاکہ اٹھانا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور چاہیے کہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہون
اس سے دور نہون۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور بہتیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
روایت و درایت ہے۔ الفتح۔ لیکن ذخیرہ مین ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور حلیہ و واقعات مین اسی پر فتوی ہے ع۔ اور در مختار مین
اسی کو عامہ فتاوی کی طرف نسبت کرکے کہا کہ لیکن معتمد وہ ہے جسکو شارحین نے صحیح کہا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
و حلبی۔ الخ۔ اور ہندیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات عن الکبری۔ واضح ہو کہ اشارہ
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمر و ابن الزبیر و وائل بن حجر اور ابو حمید ساعدی اور بہت سی احادیث و آثار مین مروی
ہے اور اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت مین نہین معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تینون اماموں سے اشارہ کرنے کی
ذکر کی اور امام محمد کے موطا مین خود مذکور ہے پس شک نہین کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علی قاری رح نے کہا کہ اگر فرض کرو
کہ امام ابو حنیفہ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
نہین کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہو اسی مقدم ہے اور یہی راہ علماے متقدمین و متاخرین ہے۔ ملخصا من رسالتہ۔
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیان مٹھی باندھکر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چھوڑکر جیساکہ حدیث
ابن عمر و ابن الزبیر مین ہے یا جسطرح اوپر گذرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کرکے اور چھوٹی دونون کو قبض کرکے ہو عینی نے کہا کہ یہ صورت
مروی ہے۔ انتہی۔ اور سواے اسکے جو صورت کہ در مختار مین نقل کی کہ سب انگلیان کھلی رہین اور کلمہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ
کرے تو شامی نے اسکو جمہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ عوام مین یہی صورت مروج ہے۔ عینی مین ہے کہ دونون ہاتھونکی دونون
انگلیون سے اشارہ مکروہ ہے لقولہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے مین کہتا ہون
کہ یہ حدیث مین وارد ہے اور علی ہذا یہ جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے صریح وارد نہین ہے
م۔ وان کانت امرأۃ جلست علی الیتہا الیسری واخرجت رجلیہا من الجانب الایمن۔ اور اگر عورت ہو تو
وہ قعدہ مین اپنے بائین چوتڑ پر بیٹھے اور اپنے دونون پانون دائین جانب نکال دے۔ لانہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صورت
عورت کے لیے زیادہ پردہ پوش ہے۔ ف۔ اور امام مالک رح کے نزدیک مرد کی بھی متورک نشست دونون قعدون مین

اور امام شافعی کے نزدیک صرف درمیانی قعدہ میں اگرچہ وارد ہی لیکن شاید کہ وہ اپنے وقت میں کہ لوگون پاس کپڑے کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہٰذا اکثر علماے سلف کا عمل اسی حدیث پر ہی جو ہمارا مذہب ہی م - ابن بطال رح نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مانند مرد کے بیٹھتی تھین حالانکہ فقیہہ تھین اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیبیان چارزانو بیٹھتی تھین کہ اِنمین زیادہ پردہ پوشی ہی اور باندی ہاتھ اٹھانے مین مثل مرد کے اور رکوع و سجود و قعدہ مین مانند عورت آزادہ کے ہی مع - اور تشہد کا کوئی صیغہ خاص واجب نہین ہی - المجمع - مگر یاد رہے تشہد پر زیادہ نہ کرے - محیط السرخسی - کیونکہ نماز کے اذکار محدود ہین - ش - والتشہد التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ - اور تشہد جسکے پڑھنے کا اس قعدہ مین حکم ہی - التحیات للہ سے رسولہ تک ہی - ف - اصح قول مین اول قعدہ مین بھی اسکا پڑھنا واجب ہی - م - معنی یہ ہین کہ التحیات للہ تمام سب عبادات قولی اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہین کوئی دوسرا انکا مستحق نہین ہی - والصلوات اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہین کوئی اور اُنکے لائق نہین ہی - والطیبات - اور تمام عبادات مالی اللہ ہی کے واسطے ہین کوئی دوسرا اُنکے سزاوار نہین ہی - السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - السلام تجھپر اے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم و اللہ تعالیٰ کی رحمت و اُسکی برکتین - ف - مروی ہی کہ جب معراج مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات للہ والصلوات والطیبات حضور الٰہی مین عرض کی تو تحفہ عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا - السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین - یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالیٰ کے سب نیک بندون پر روایت ہی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا - اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ - مین گواہی دیتا ہون کہ کوئی اِلٰہ نہین مگر اللہ اور گواہی دیتا ہون کہ بیشک محمد اُسکا بندہ و رسول ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ عینی رح نے زین الائمہ فردوسی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یاد نہین کہ مین نے احادیث معراج مین اسکو پایا ہو حالانکہ تفسیر اردو مین مترجم نے امام عماد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر مین قریب تمین جزو کلان مین استیفا کیا ہی - فاللہ اعلم - پھر بہرحال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشہد پڑھنے مین واجب ہی کہ الفاظ تشہد سے اُنکے معانی کا قصد اسطرح کرے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھتا ہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر و تمام صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہی اور آخر مین کلمہ شہادت پر ختم کرے اور یہ نہین چاہیے کہ ان الفاظ کو بطور خبر کے ادا کر دے - یہ مجتبیٰ وغیرہ مین مذکور اور تنویر مین مصرح ہی اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات مین یون ہی پڑھتے السلام علیک یا ایہا النبی الخ - اور اشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ - اور یون نہین کہتے تھے کہ مین رسول اللہ ہون - چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو مصرح کر دیا ہاں نماز سے باہر البتہ صحیح بخاری کی حدیث سلمۃ بن الاکوع رضہ مین مذکور ہی کہ آپ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد انی رسول اللہ کہا ہی - کما فی الشامی وغیرہ - اور واضح ہو کہ واجب تمام نماز مین معانی کا قصد ہی خصوص قرأت فریضہ مین سے الحمد کا اور کوئی معذور ہوگا مگر جبکہ اسکو سیکھنے سے نہ آوے لہٰذا ہم قرأت مین اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے - م - الحاصل تشہد کے کلمات کئی طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہین ان سب مین سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہی اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر علماے صحابہ و تابعین مین سے اکثر کا عمل ہی - م - اور جملہ محدثین اسی پر ہین - ع - وہذا التشہد عبد اللہ بن مسعود - اور یہ تشہد عبد اللہ بن مسعود رضہ کا ہی - ف - یعنی حدیث کی روایت مین یہ تشہد حضرت ابن مسعود رضہ سے اسناد ہوا لہٰذا تشہد ابن مسعود کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ تو اکثر صحابہ رضہ کا معمول تھا - م - فانہ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی - چنانچہ ابن مسعود رضہ نے کہا کہ پکڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ - وعلمنی التشہد کما کان یعلمنی سورۃ من القرآن

اور سکھایا مجھے تشہد جیسے مجھے سکھلاتے کوئی سورہ قرآن سے۔ ف یعنی حرف حرف تصحیح کے ساتھ بدون کمی بیشی کے۔
وقال قل۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہ۔ ف صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے نماز کے
اندر قعدہ کرے تو وہ کہے۔ فع۔ نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ ف۔ التحیات للہ الی
آخرہ۔ التحیات للہ آخر تک۔ ف یعنی عبدہ ورسولہ تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علماء تابعین جو ابن مسعود رضی کے
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود رضی ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہے کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں تک پہونچے۔ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالے
کے ہر بندہ صالح کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو پہونچ گیا۔ اور بعد ختم تشہد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے ایسی دعا
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اس سے دعا کرلے۔ کما فی سنن الترمذی وابن ماجہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے دلالت
نکلی کہ تشہد میں یہی کلمات رکھے اور دعا میں مختار ہے اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا
کرے اور کچھ زیادہ کرکے عذاب سے پناہ مانگے اور جنت مانگے اور اسی پر جمہور علماء وفقہاء کا عمل ہے۔ م۔ والاخذ بہذا اولی
من الاخذ بتشہد ابن عباس۔ اور اس تشہد ابن مسعود رضی کو لینا اولی ہے تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے۔ ف
اولی کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے اور بحر الرائق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہے
کچھ نہیں ہے بلکہ مطلقاً کوئی تشہد ہو تشہد پڑھنا واجب ہے جیسے دعاء قنوت پڑھنا واجب ہے مگر خاص کر اللھم انا نستعینک الخ کی
خصوصیت نہیں ہے علی قول الامام رح جیسا کہ شامی رح نے تصریح کی۔ اور صیغہا سے تشہد متعدد ہیں مانند تشہد حضرت عمر رضی
وابو موسیٰ اشعری وجابر بن عبد اللہ وغیرہم چنانچہ عینی رح نے سب کو تو ضیح کلمات مفصل ذکر کیا ہے اور منجملہ تشہد ابن عباس ہے
وہو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام
علینا الخ۔ اور تشہد ابن عباس یہ ہے التحیات المبارکات سے عبدہ ورسولہ تک۔ ف اس تشہد کو ترمذی ونسائی نے
سلام کے لفظ سے م۔ روایت کیا اور اسمیں ایک تو التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر
بلا واو ہیں اور دوم سلام بغیر الف ولام ہے اسی واسطے عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے کیونکہ صحیح مسلم میں
دونوں جگہ السلام بالف لام ہے۔ انھیں وجوہ سے امام مصنف رح نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولی ہے
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہے۔ ف یعنی قل تو کہہ۔ یا فلیقل۔ ہر شخص کہے۔ یا تولوا تم کہو
جیسا کہ اوپر روایات گذریں کہ بصیغہ امر ہیں۔ واقلہ الاستحباب۔ اور کمتر یہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہے۔ ف
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب نہیں تو یہاں کمتر درجہ مستحب ہے وہ ضرور ثابت ہوگا اور ابن عباس کی روایت
میں حکم مذکور نہیں ہے تو جسمیں حکم ہے وہی لینا اولی ہوا دوم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والالف واللام وہما للاستغراق۔ اور اسمیں
الف ولام ہے اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ف معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشہد ابن عباس میں سلام
ہر نکرہ ہے حتی کہ ایک سلام کو شامل ہے۔ وزیادۃ الواو وہی لتجدید الکلام کما فی القسم۔ اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں
واو کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہے جیسے قسم میں۔ ف یعنی التحیات للہ کے بعد جب والصلوات ہوا تو واو سے
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو گویا تحیات وصلوات اور طیبات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف وصفت ملکر
ایک ہی رہگیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں نماز پڑھونگا تو یہ ایک قسم ہے اور اگر کہا واللہ والرحمن والرحیم
میں نماز پڑھونگا تو یہ تین قسم ہوئیں حتی کہ اگر جھوٹی کرے تو تین کفارے واجب آویں تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں
التحیات کی بہت زیادتی ہے۔ ع م۔ وتاکید التعلیم۔ اور چہارم اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہے۔ ف یعنی تعلیم کرا تو ابن مسعود

وابن عباس دونون کو ہے کیونکہ تشہد ابن عباس مین بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگون کو تشہد بھی ایسے تعلیم کرتے جیسے
قرآن کی سورت تعلیم کرتے پس نفس تعلیم مین تو دونون برابر ہین مگر ابن مسعودؓ کے تشہد مین یہ طریقہ تعلیم بتاکید ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت مین ہے کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ میری
ہتیلی آپ کی دونون مبارک ہتیلیون کے درمیان تھی - اور واضح ہو کہ ابن مسعود رضہ نے یہ صورت تعلیم بھی تبرکاً باقی رکھی
چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھلائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم نخعی کو اور ابراہیم نخعی نے اسی طرح حماد بن ابی سلیمان
کو اور حماد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالی کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہے پس اسمین زیادہ تاکید ہے اور عینی رح نے تشہد
ابن مسعود رضہ کے وجوہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کین اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اور بھی وجوہ ترجیح مین سے یہ ہے کہ ائمہ صحاح
ستہ سب اس تشہد کی روایت مین لفظاً و معنی متفق ہین اور یہ بہت نادریات ہے اور ابن عباس رضہ کا تشہد امام مسلم کے
افراد مین شمار کیا گیا ہے - مترجم کہتا ہے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم مین بلفظ السلام ہے - م - پھر اگرچہ سواے بخاری رح
کے اورون نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلی درجہ کی صحیح وہ حدیث ہے جسپر امام بخاری و مسلم متفق ہون اگرچہ
اصل معنی مین اتفاق ہو نہ لفظ مین تو پھر یہ درجہ کسقدر اعلی ہو گیا کہ اسکے لفظ پر دونون امام متفق ہین بلکہ سب متفق ہین
اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب مین سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر
اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے اور یہی خطابی و ابن المنذر کا قول ہے - اور مثل تشہد ابن مسعود رضہ کے معاویہ رضہ نے منبر پر
تعلیم کیا - رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا - کما رواہ البیہقی
اور نووی نے روضہ مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہے اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا
کرتے تھے - اور عبد اللہ رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد آپ سے سکھلایا جیسے قرآن
کی سورت سکھلاتے تھے اور آپ ہم پر واو اور الف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے
بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اسطرح حفظ کرتے جیسے قرآن
کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بہت اعلی درجہ کا ہے کہ جسکی دوسری مثال نہین
پائی جاتی ہے - مع - ولا یزید علی ہذا فی القعدۃ الاولی - اور نہ پڑھا دے اس تشہد کے عبدہ و رسولہ پر پہلے قعدہ مین
ف - نماز فریضہ مین بالاتفاق - د - لقول ابن مسعود رضہ علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوٰۃ
وآخرہا - بدلیل قول ابن مسعود رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز مین
بتلایا - فاذا کان وسط الصلوٰۃ نہض اذا فرغ من التشہد - پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ
ہوتے تو اُٹھ کھڑے ہوتے - واذا کان آخر الصلوٰۃ دعا لنفسہ بما شاء - اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو
چاہتے دعا کرتے - ف - امام احمد نے مسند مین ابن مسعود رضہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود
کو تشہد سکھلایا پس ابن مسعود رضہ اسکو پڑھا کرتے جب درمیان نماز مین بیٹھتے اور آخر نماز مین بائین کولے پر اس طرح
التحیات للہ تا قولہ عبدہ ورسولہ - کہا کہ پھر اگر درمیان نماز ہوتی تو اُٹھ کھڑے ہوتے جسدم تشہد سے فراغت ہوتی اور
اگر آخر نماز ہوتی تو بعد التشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالی چاہتا پھر سلام پھیرتے - ابن الہمام نے کہا کہ آخر نماز مین
بعد تشہد کے دعا کی حدیثین صحیحین وغیرہ بہت مشہور ہین - ف - اور صحیح بخاری و مسلم مین ابو ہریرہ رضہ سے ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالی سے چار چیزون سے عذاب
جہنم سے و عذاب قبر سے اور فتنہ زندگی و موت سے اور شر فتنہ مسیح الدجال سے - ع - بالجملہ یہ حدیث حجت ہے کہ اول قعدہ

بن تشہد پر کچھ نہ پڑھا وے اور یہی مذہب امام احمد و اسحٰق کا ہے اور شافعی رح نے کہا کہ اللہم صلی علی محمد بھی زیادہ کرے۔ بدلیل
اسکے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور سلام رسولوں اور اُنکے تابعین بندگان صالحین پر ہے۔ عینی نے
کہا کہ یہ سوائے فرائض کے تطوع پر محمول ہے۔ مین کہتا ہون کہ اس روایت مین درود کا ذکر کہان ہے بلکہ تشہد یعنی التحیات للہ
والصلوات والطیبات۔ اور سلام رسولوں پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علینا
سے رسولوں کے اتباع صالحین پر اور علی عباد اللہ الصالحین سے سب رسولوں پر ہوگیا حتیٰ کہ فرشتوں سے رسولوں و آنکے
اتباع فرشتوں پر بھی ہوگیا پھر اس سے درود کہان نکلا۔ اور زیادتی نہ کرنا تو حدیث ابن مسعود رضہ سے معلوم ہوچکا پس
دونوں روایتیں موافق ہین نہ متعارض۔ م۔ اور ہمارے نزدیک اگر تشہد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمداً پڑھا یا تو مکروہ پس
اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سہو سے پڑھا یا تو سجدہ سہو واجب ہونگے خواہ درود پڑھا وے یا کچھ اور پڑھا دے بوجہ تاخیر
قیام کے۔ ت و۔ پھر کس قدر پڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے۔ در مختار مین کہا کہ مذہب منقی یہ ہے فقط اللہم
صل علی محمد۔ ہے۔ اور شامی نے لکھا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد۔ کہے تب سجدہ ہوگا ورنہ نہیں اور
یہی اصح ہے اور بعضون کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادائے رکن ہوا اور یہ مذہب امام اعظم رح ہے اور صاحبین کے نزدیک جبتک
پورا درود حمید مجید تک نہو سجدہ سہو واجب نہیں ہے۔ ش۔ اور سابق مین گذرا کہ قدر ادائے رکن تین تسبیح ہین علی الاصح یا ایک
تسبیح۔ م۔ اگر مقتدی تشہد پڑھکر امام سے پہلے فارغ ہوگیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسبوق جسکی کوئی رکعت جاتی رہیگی
وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو اور کہا گیا کہ تمام کرکے خاموش رہے اور کہا گیا کہ کلمہ شہادت بار بار
پڑھا کرے۔ د۔ اور سب اقوال کی تصحیح واقع ہوئی ہے۔ ش۔ پھر اس درمیانی قعدہ و تشہد کے بعد اُٹھے تو جلالی مین ہے کہ سجدہ
سے اُٹھنے کی طرح پنجون کے بل اُٹھے اور طحاوی رح نے کہا کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے مین مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ مین کہتا ہون
کہ اس صورت مین ہاتھ ٹیک کر اُٹھنے مین کسی کا خلاف نہیں اور حدیث سے بھی ثبوت ہے۔ م۔ ویقرأ فی الرکعتین الاخریین
بفاتحۃ الکتاب وحدہا۔ اور اخیر کی دونون رکعتون مین (یا ایک مین مغرب) اکیلے فاتحۃ الکتاب یعنی الحمد پڑھے لحدیث
ابی قتادۃ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخریین بفاتحۃ الکتاب۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتون مین فاتحۃ الکتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ظہر و عصر کے پہلی دو رکعتون مین فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونون مین فاتحہ پڑھتے اور کبھی ہمکو کوئی آیت سنا دیتے
اور پہلی رکعت مین جو طول دیتے وہ دوسری رکعت مین نہیں دیتے اور یونہی صبح کی نماز مین کرتے۔ رواہ الستہ سوی الترمذی
بالجملہ معلوم ہوا کہ اخیرین مین سورہ فاتحہ پڑھے۔ وہذا بیان الافضل ہو الصحیح۔ اور یہ بیان افضل کا ہے اور یہی صحیح ہے
ف۔ اور یہی ذخیرہ مین ہے اور یہی معتمد ہے۔ قاضیخان۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ یہی صحیح وظاہر الروایۃ ہے اور خاموش رہنا مکروہ
ہے۔ الخلاصہ ح۔ اور یہ احتراز ہے حسن کی روایت ابی حنیفہ رح سے کہ قراءۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہے کہ اسکے ترک سے
سہو کا سجدہ واجب ہوگا۔ ع۔ لیکن عینی رح نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قرأۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہے۔ د۔ اور بحث انشاء
اللہ تعالےٰ قرأت مین آتی ہے۔ م۔ اور مذہب کے موافق اخیرین مین خاموشی مکروہ نہیں ہے۔ د۔ لان القرأۃ فرض فی
الرکعتین علی ما یاتیک انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ قرأت کرنا تو دو ہی رکعتون مین فرض ہے بنا بر آنکہ انشاء اللہ تعالےٰ
آویگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجود بدستور مذکورہ سابق ہے پس دونون اخیر پوری کرے۔ م۔ وجلس فی الاخیرۃ کما
جلس فی الاولیٰ۔ اور قعدہ اخیرہ مین ویسے ہی بیٹھے جیسے قعدہ اولیٰ مین بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل اولیٰ ہون
الا بجملہ ہیأت جلوس ہے۔ لما روینا من حدیث وائل وعائشۃ۔ بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کرچکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رضہ سے - ف - چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل رضہ میں تھا اور ہیات یعنی بایان پاؤں بچھانا اور دایاں کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رضہ میں گذرا پس قعدہ اخیرہ میں بھی اسی ہیات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکور ہ مع - ولانھا اشق علی البدن - اور اس دلیل سے کہ یہ ہیات بیٹھک کی بدن پر زیادہ شاق ہے - ف - اور حدیث سے مستنبط ہوا ہے کہ عبادت میں جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہوتی ہے ع - ذکان پس ہوگی بیٹھک - اولی من التورک - بہتر بہ نسبت تورک کے - ف - اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھکر دونوں پاؤں دائیں طرف نکالنا جیسے عورتیں بیٹھا کرتی ہیں - الذی یمیل الیہ مالک - یہ تورک جسکی طرف مالک بن انس رحمہ مائل کرتے ہیں - ف - بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ میں مرد بھی یونہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے اور شافعی رحمہ پہلے قعدہ میں مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ میں مثل مالک کے مختار جانتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے کہا دو وجہ سے اول تو عورتوں سے فرق ہوگا جو شرع میں مندوب ہے اور دوم حدیث عائشہ رضہ قوی ہے - والذی یروی - اور وہ حدیث جو تورک میں روایت کیجاتی ہے - ف - بطریق عبدالحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ابی حمید الساعدی رضی اللہ عنہ ہے کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت تمام بیان کی اور آخر میں یہ مضمون ہے کہ - انہ علیہ السلام قعد متورکا - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے - ف - چنانچہ یوں کہا کہ پھر جب وہ سجدہ پورا کیا جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایاں پاؤں اور بائیں دھڑ پر متورک بیٹھے - ف - تو اس روایت کا یہ حال ہے کہ - ضعفہ الطحاوی - اسکو طحاوی رحمہ نے ضعیف کہا ہے - ف - کئی وجہ سے اول تو عبدالحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے اور عبدالحق نے احکام میں فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یحییٰ القطان و سفیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابن معین وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے مسلم کے بخاری و باقی چاروں اہل السنن نے روایت کیا ہے - وجہ دوم تضعیف طحاوی رحمہ کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابوحمید رضہ سے نہیں سنا اور محمد بن عمرو کے حق میں کہا گیا کہ وہ مرجیہ تھا اور اکثر اسکی یاد میں اسکو وہم ہوجاتا تھا اور اسکے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزم نے شرح سنن ابوداؤد میں کہا کہ شاید یہ عبدالحمید کا وہم ہے و لیکن مترجم کہتا ہے کہ علماء تاریخ یہاں مختلف ہیں چنانچہ امام بخاری و ایک جماعت کے نزدیک سننا ثبوت ہے و لیکن عینی رحمہ نے امام بخاری رحمہ سے مقدم رکھا قول امام ہیثم رحمہ کو اور یہ ثقہ و قابل لحاظ ہے اور ابن حزم رحمہ نے بھی اسی پر جزم کیا ہے - وجہ سوم یہ کہ طحاوی رحمہ نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی کہ ہم سے ایک مرد نے بیان کیا کہ ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھے جنکی تعداد دس تھی آخر تک یہی حدیث روایت کی - پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو رحمہ نے خود ابوحمید رضہ سے نہیں سنا ہے مع - پھر امام طحاوی کی تضعیف کو امام بیہقی نے تسلیم نہیں کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھتا ہے کہ طحاوی کے قول پر التفات نہ ہوگا میں کہتا ہوں کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق تقی الدین بن دقیق العید رحمہ نے امام میں قول طحاوی رحمہ کو نصرت دی - کما فی الفتح - اور امام مسلم رحمہ نے اس حدیث کو اخراج نہیں کیا تو محصل یہ کہ اس روایت میں کلام ہے - اگرچہ ترجیح دیسی ہو بسکہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ - او یحمل علی حالۃ الکبر - یا یہ تورک کی بیٹھک محمول کیجاوے بزرگی کی حالت پر - ف - یعنی جب سن شریف بڑا ہوگیا تھا - ف - مصنف رحمہ نے ادب کی راہ سے بوڑھا نہیں کہا - شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ حدیث ابوحمید رضہ میں کچھ ذکر حالت کبر کا نہیں ہے تو ظاہر اللفظ پر محمول کیا جائیگا - میں کہتا ہوں کہ دوسری احادیث میں بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتوں سے مخالف ہے اور تورک میں ایک طرح کا ضعف ہے تو اس حالت میں ہم نے توفیق دی تو مرجح یہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی بحالت کبر اس قسم کی

... دہ نہیں ... فرماتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کہ آپ کی اکثر نماز بیٹھے ہوئے ہوتی تھی اور آپ اعمال میں سے ہمیشگی والے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ قلیل
ہو۔ کذا رواہ والنسائی۔ اور یہ اگرچہ ظاہرا غیر مرا لفظ میں ہی لیکن استراحت حالۃ الکبر کو اسوقت کام میں لانا اس سے ثبوت
ہی جیسے حدیث حفصہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے بھی ثابت ہی۔ اور یہ ایسی بات ہی کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
دو زانو بیٹھک تعلیم کرتے جو ہم نے مذہب لیا ہی باوجود اسکے خود چار زانو بیٹھتے اور پوچھنے پر فرمایا کہ میرے پاؤں مجھے نہیں اُٹھاتے
ہیں یعنی اُنمیں اسقدر قوت نہیں ہی کہ میں انپر بیٹھوں۔ یہ روایت صحیح بخاری و مالک و نسائی میں ہی۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا
کہ اوّل بیٹھک تو بایاں پاؤں بچھا کر دایاں کھڑا کرے ہی لیکن اگر طول قرأت سے تھک گیا یا بڑھاپے سے برداشت نہیں
ہی تو اس حالت میں تورک بمنزلۂ اول کے ہی اور اگر بلا عذر کے تورک کیا تو بھی روا ہی اور حدیث میں قسم دوم ہی یعنی بلا عذر ہی بیٹھک
ہو مگر درجۂ اول ہی۔ فافہم۔ و تیشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ **ف** یعنی قعدہ میں بیٹھکر مثل قعدہ اول کے تشہد پڑھے۔ وہو واجب
عندنا۔ اور تشہد پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہی۔ **ف** یعنی دونوں قعدوں میں۔ الفتح۔ اور نفل کے ہر قعدہ میں بھی۔ م
اور یہی قول امام احمد کا ہی اور امام مالک رح نے کہا کہ دونوں قعدہ میں سنت ہی۔ ع۔ اور اگر بعض تشہد پڑھے اور بعض چھوڑ دے
تو ظاہر الروایۃ میں جائز ہی اور کہا گیا کہ جواز بقول ابو یوسف ہی اور عدم جواز بقول محمد رح ہی اسکو مرغینانی رح نے ذکر کیا ہی۔
کذا فی العینی۔ مترجم کہتا ہی کہ جب تشہد واجب ہی تو ترک بعض سے سجدہ سہو واجب ہوگا تو مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ نماز باطل
ہوگی اور یہ معنی نہیں کہ واجب کا ترک جائز ہی۔ م۔ پھر جب تشہد ختم کرے تو اُسکے بعد درود اور دعا مسنون ہی اور سلام کرنا
واجب ہی پھر دعا پر درود کو مقدم کرنا بہتر ہی لہذا فرمایا۔ وصلی علی النبی علیہ السلام۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ **ف** یعنی بطریق سنت۔ ع۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہی اور درود کے صیغہ متعدد ہیں چنانچہ تبرکاً بیان
ہونگے اور معروف صیغہ بیان ہوتا ہی اور بعض زیادات جو دوسری روایات میں آئی ہیں انکو جس جگہ زائد ہیں قوس دیکر مترجم
بڑھا دیگا۔ تبیین الحقائق میں مانند عینی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی
آل ابراہیم (انک حمید مجید اللہم) بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم (فی العالمین) انک حمید مجید
یہ صیغہ صحیحین میں بھی ہی مگر اول میں انک حمید مجید بھی ہی لیکن آخر میں فی العالمین کا لفظ نہیں ہی۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرلے تو
جائز ہی۔ کما فی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوئے ہیں اولی یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہی۔ اور درمختار میں کہا
کہ سیدنا محمد اور سیدنا ابراہیم پڑھانا بھی ادب ہی۔ میں کہتا ہوں کہ آپ کا سید ہونا قطعی ہی و لیکن فرائض میں اوطیٰ یہ کہ جسقدر
وارد ہوا ہو اسی پر اقتصار کرے اور نوافل میں بڑھا دے۔ عینی میں ہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ذیل کے کلمات کو میرے ہاتھ میں گن دیا اور فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے انکو میرے ہاتھ میں گن دیا
اور کہا کہ یوں ہی میرے رب عز وجل کے یہاں سے نازل ہوئے ہیں۔ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم
انک حمید مجید اللہم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید اللہم سلم علی محمد وعلی آل محمد
کما سلمت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید۔ اسناد میں نظر ہی اور حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم
سے مرفوعاً روایت ہی کہ کہو اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد و بارک علی محمد وعلی آل محمد وارحم محمداً وآل محمد کما صلیت وبارکت و ترحمت
علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید۔ اسناد میں نظر ہی۔ ان دونوں صیغوں میں سے اول میں سلام اور دوسرے
میں ترحم زائد ہی اور ابن الہمام نے لکھا کہ اللہم ارحم محمداً۔ یعنی الٰہی رحم کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اسطرح کہنا بعض نے مکروہ رکھا اور
بعض نے نہیں۔ الفتح۔ مبسوط سرخسی میں ہی کہ کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اثر کی اتباع ہی اور رحمت الٰہی سے کوئی بے پروا نہیں ہو سکتا

[illegible] ادر صحیح یہی ہی کہ [illegible] نہین [illegible] کعب بن عجرہ رضی اللہ [illegible] روایت ہی کہ کہو اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت
علی ابراہیم وبارک علی محمد وآل محمد کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید - یہ حدیث صحاح الستہ مین ہی - ابوحمید ساعدی رضی سے
روایت ہی کہ صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ہم لوگ آپ پر کیونکر درود بھیجین آپ نے فرمایا کہ کہو - اللھم صلی علی محمد وازواجہ
وذریتہ کما صلیت علی ابراہیم وبارک علی محمد وازواجہ وذریتہ کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید - یہ حدیث سواے ابن ماجہ
باقیون نے روایت کی ہی - اور ابومسعود انصاری رضہ کی روایت یعنی حدیث کعب بن عجرہ ہی لیکن آخر مین فی العالمین زیادہ ہی
یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید - یہ حدیث صحیح مسلم وابوداؤد وترمذی مین ہی - اور یہان صیغہاے دیگر
بھی ہین - پھر درود بھیجنے کا حکم آیۃ کریمہ ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی الآیہ مین بصیغہ امر وارد ہی جسکا نزول دوسرے
سال ہجرت کے ماہ شعبان مین ہوا تو اسکے موافق کمتر فرض ادا ہونا اسطرح کہ تمام عمر مین ایکبار درود بھیجے - ت - اور اگر
یہ کمرتبہ نماز مین ہوگیا تو ادا ہونا چاہیے - کما بحثہ فی النہر - اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا - المجتبی و - اور
نماز مین التحیات کو ہمارے نزدیک واجب اور اُسکے بعد درود پڑھنا ہمارے وجمہور علماء کے نزدیک سنت ہی - وہو لیس
بفریضۃ عندنا خلافا للشافعی فیہما - اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہین ہی مگر شافعی رح نے دونون مین خلاف کیا
ف - یعنی التحیات اور درود دونون کو فرض کہتے ہین - اور ہمارے نزدیک التحیات کا حکم نماز مین خبر الواحد سے ثابت ہی
اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثبوت نہین ہوتا مگر واجب تو ہم اسکے وجوب کے قائل ہین اور رہا نماز مین درود پڑھنا تو اسکے
وجوب کی نماز مین کوئی دلیل نہین ہی بلکہ ظاہر تو واجب نہونے کی دلالت ہی - لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا او فعلت
ہذا فقد تمت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد - بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ (تحیات
عبدہ ورسولہ تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ) جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہوگئی اگر تیرا جی اُٹھنے کو چاہے تو
کھڑا ہو اور اگر تیرا جی بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ - ف - پس یہ جملہ اگرچہ سابق مین تحقیق کردیا گیا کہ قول ابن مسعود رضہ بھی ہوسکتا ہی
اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہوسکتا ہی اور بر تقدیر قول ابن مسعود رضہ کے بھی وہ حکم مرفوع مین ہی - بہرحال دلالت
کرتا ہی کہ التحیات کے بعد درود اور دعا واجب نہین ہی ورنہ قیام کی اجازت نہوتی - اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث
ابوداؤد مین بعد تشہد کے حدث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری ہونے کا حکم دیا ہی - اگر کہا جاوے کہ شاید بعد
التحیات کے درود واجب ہوا ہو بدلیل روایت لا صلوۃ لمن لم یصل علی - نہین نماز اُسکی جسنے مجھپر درود نہین پڑھا - اور جو مانند
اسکے ابن ماجہ مین بروایت جابر جعفی وعبد المہیمن کے اور طبرانی مین بروایت ابی بن عباس کے اور بیہقی مین مجہول راوی سے
آئی ہین جواب یہ کہ حجت نہین ہین ضعیف ہین لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رح کا قول کہ نماز مین درود فرض ہی یہ شاذ ہی
انسے پہلے کوئی اسکا قائل نہین گذرا اور نہ اسمین کوئی حدیث ایسی ہی جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جماعت نے
تشنیع کی جنمین طبرانی وقشیری ہین اور خطابی علماے شافعیہ مین سے خود مخالف ہین اور کہا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی کا کوئی
پیشوا مجھے نہین معلوم ہوا اور جو تشہدات کہ ابن مسعود وابن عباس وابوہریرہ وجابر وابوسعید وابوموسی وابن الزبیر سے مروی
ہین کسی مین درود کا فرض ہونا نہین مذکور ہی اور حدیث لا صلوۃ لمن لم یصل علی - کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہی اور اگر صحیح
بھی ہوجاوے تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ نماز کا کمال نہین ہی نہ آنکہ بغیر درود کے نماز فاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھپر اپنی
عمر مین ایک مرتبہ درود نہین پڑھا اُسکی نماز نہین ہی آہ - مفع - شیخ ابن حجر رح نے ترمذی وابن خزیمہ وابن حبان وغیرہم سے
احادیث وجوب درود مین اطناب کیا اور مترجم کہتا ہی کہ قول شاذ پر اسقدر زور دینا بعید ہی ولیکن مین یہ کہتا ہون کہ احوط
یہ ہی کہ کوئی شخص نماز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت مین کہ مثلاً نماز فجر مین یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہوجا دیگا -

[illegible] الصلوٰة واجبة - اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم پر نماز سے باہر تو واجب ہی - ف - پھر اجماع ہی کہ تمام عمر مین ایک بار تو فرض ہی اور رہا اس سے زیادہ تو صیغہ امر جو
قولہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما - مین ہی وہ تو تکرر وجوب پر دلالت نہین کرتا - اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے
تو اسمین دو قول ہین لہذا مصنف رح نے فرمایا - اما مرة واحدة کما قالہ الکرخی - یا تو ایک بار واجب ہی جیسا کہ کرخی رح نے
کہا - ف - یعنی جب خارج نماز مین ایک جلسہ مین آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرخی کے نزدیک ایکبار تو آپ پر درود
پڑھنا واجب ہی اور باقی بار مین مستحب ہی - عینی رح نے لکھا کہ اسی پر عامہ علماء کا فتوی ہی - کما فی شرح المجمع - اور تنویر مین
یہی ظاہر مذہب ہی - او کلما ذکر النبی علیہ السلام کما اختارہ الطحاوی - یا ہر بار واجب ہی جب حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا - ف - اسی کو تحفہ مین اصح کہا ہی - ن - مجتبی زاہدی وحلبی و
باقانی مین اسی کی تصحیح کی اور بحر الرائق نے ترجیح دی - اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر مین ہر پھر
مجلس واحد مین مکرر ذکر سے ایکبار وجوب ہی اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جنمین درود پڑھنے کی تاکید اور
نہ پڑھنے پر مذمت بخل وجفا کاری وخواری بدبختی کا ذکر ہی تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہوا تو پھر ہر بار کے ذکر پر
وجوب ہوگا نہ آنکہ مجلس مین ایکبار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہو کیونکہ مثلاً وعید خواری یہ کہ رغم انف رجل ذکرت عندہ
فلم یصل علی - یعنی جسکے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھپر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو - پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ
ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب وجوب تو ذکر ہی پس جب یہ سبب مکرر ہو تو وجوب مکرر ہوگا
لہذا بحر کا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر مین ایکبار فرض اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصحیح واجب ہی اور نہر مین ہی کہ التحیات کے اندر ذکر
مین واجب نہین اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی نماز مین درود مکروہ تحریمی ہی اور تاجر بالفعل اپنے اسباب
کی ترویج وغیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہی - طحطاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر
خالص نہو تو وہ ثواب سے محروم ہوگا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو رد نہین کرتا - فی الدر عن الباجی
درود کے وقت جھومنا اور گردن واعضا ہلا کر چلانا جہالت ہی اور وہ تو دعا ہی کہ جہر وخفاء کے درمیان ہو - مترجم کہتا ہی کہ ایک صحابی
کو آپ نے تمام اوقات فراغت مین درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی مین ہی اور شک نہین کہ یہ وظیفہ
بہت افضل ہی کہ ذکر وکلام الٰہی ودرود کے بعد اور چیزون کا مرتبہ ہی - م - پھر دیگر امکانی اوقات مین درود مستحب ہی بتصریح
اوقات یہ ہین روز جمعہ - شب جمعہ - روز شنبہ - پنجشنبہ - وقت صبح وشام - وقت دخول مسجد وخروج مسجد - وقت زیارت
مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم - صفا ومروہ پر - خطبہ جمعہ وغیرہ مین امام خطیب کو - بعد اذان کے - دعا کے شروع ودرمیان
وآخر مین - بعد قنوت کے اگرچہ قنوت وتر ہو - لبیک کے بعد - مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت - وضو کے وقت
کان بولنے کے وقت - چیز بھول جانے پر - وعظ کہنے وحدیث پڑھنے کی ابتدا وانتہا مین اور فتوی لکھنے وتصنیف ودرس
دینے اور درس لینے کے وقت اور منگنی کرنے والے ونکاح پڑھنے وپڑھوانے والے پر - سب جائز ضروری کامون کے
شروع مین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھنے کے وقت درود مستحب ہی اور سات جگہ مکروہ ہی حالت جماع وبول وبراز مین
اور فروخت کی چیز کا رواج دینے کے لیے - الغرض وتعجب وذبح وچھینکنے کے وقت مکروہ ہی بالشرعہ - اور معلوم ہوچکا کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہی ہر بار - پھر کیا ہر شخص پر جو مجلس
مین ہو واجب ہی تو شرح مقدمہ ابی اللیث مین ہی کہ واجب کفایہ ہی اگر بعض نے پڑھ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہوگیا اور
اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہین پھر مجتبی مین کہا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہی کہ اسکو قضا کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہی

[illegible] ولالت [illegible] ن دلیر الٰہی کہ جز ہو تو ایکبار

ہو اور اگر ترک کرے تو قضا نہین۔ مجتبی مین ثنا و درود مین فرق بیان کیا ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ فرق ظاہر نہین
ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم ہو ثنا رکے لیے۔ عینی نے کہا بلکہ ثنار کے لیے بدرجہ اولی حکم ہو اور طحاوی
نے کہا کہ جیسے بندہ کے حق کی قضا ہو ویسے ہی حق الٰہی کی بھی قضا ہوتی ہو جیسے نماز مین ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہین ہو
اور واضح ہو کہ اللہم ارحم محمدا اگرچہ خارج مین بقول بعض جائز ہو لیکن درود نماز مین اسکا پڑھنا تنہا یا معروف درود کے ساتھ
مین بقول نووی رح بدعت ہو۔ کما فی العینی ط۔ تو احوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی طرف
سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گذری اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے
کرتے ہین اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایکبار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہو اور ہم تمام عمر مین ایکبار فرض کہہ چکے۔ فکفینا مؤنتہ الامر
پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف مترجم کہتا ہو کہ محصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود ایک مرتبہ کہنے سے حکم فرض
ادا ہوا اگرچہ تمام عمر مین ایک مرتبہ ہو اور نماز کے اندر درود واجب نہین ہو اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بدلائل احادیث
دیگر واجب ہو اور مکرر ذکر ہو تو علی الصحیح مکرر واجب کفایہ ہو ولیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز و داخل نماز مین از راہ دلیل
مشکل ہو۔ فافہم م۔ بالجملہ فرضیت درود کی دلیل تو نہین ہی رہا قول شافعی رح کہ تشہد فرض ہو بدلیل روایت ابن مسعود رضہ کہ ہم لوگ
قبل تشہد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن مین ہو تو اسمین تشہد کا فرض ہونا مذکور ہو۔ جواب اسکا
امام مصنف رح نے اسطرح دیا کہ۔ والفرض المروی فی التشہد ہو التقدیر۔ فرض جو تشہد کے حق مین مروی ہو وہ بمعنی
تقدیر ہو۔ ف تو معنی حدیث مذکور یہ ہوے کہ تشہد مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یون کہا کرتے کہ السلام علی اللہ
والسلام علی جبرئیل و میکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ ہی ولیکن
کہو کہ التحیات للہ والصلوات والطیبات الخ۔ پورا تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
صرف نسائی رح کی ایک اسناد ہو اور دوسری اسناد سے یہی حدیث اسطرح ہو کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی اللہ السلام الخ۔ اور باقی صحاح مین بھی یہ حدیث مروی ہو اور کسی مین لفظ فرض نہین پھر اگر ہم
فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لین تو بھی لفظ فرض سے جو روایت مذکور مین مستعمل ہوا ہو اصطلاحی فرض مراد نہین ہو سکتا
کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدون احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہان حدیث مذکور خبر الواحد ہو جو ظنی ہوتی ہو
پس غایۃ الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہین کہ تشہد پڑھنا واجب ہو۔ م۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھنے سے فارغ ہو تو اپنے والدین و مومنین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخلاصہ۔ اور دعار مین اپنی ذات
کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہو۔ التبیین۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رح نے اور دعا کرے۔ ف یعنی بزبان عربی کیونکہ
نماز مین سوائے عربی زبان کے دوسری زبان مین دعا کرنا مکروہ تحریمی ہو۔ د ش۔ پھر دعا کرے عربی مین۔ بما یشبہ الفاظ
القران والادعیۃ الماثورۃ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآن وادعیہ ماثورہ ہون۔ ف یعنی اگر بعینہ قرآن
کی آیت ہو مثلاً ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ الآیہ تو اس سے تلاوت نہین بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہو یا ایسے الفاظ سے
جو قرآن سے موجود ہون مثلاً ربنا آتنا جنۃ واجرنا من النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤن مین روایت کیے گئے ہین یا ایسے
مشابہ ہون۔ لما روینا من حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم اختر من الدعار اطیبہ واعجبہ الیک۔ بدلیل
اسکے جو ہمکو روایت پہونچی حدیث ابن مسعود رضہ سے اس حدیث مین جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا پھر اختیار
کر دعار مین سے جو تجھے زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ ہو۔ ف یعنی حضرت ابن مسعود رض کو تشہد سکھلانے مین بعد تشہد کے

فرمایا ثم لیتخیر احدکم من الدعاء اعجبہ الیہ فیدعو بہ - پھر تم مین سے آدمی اختیار کرے دعاؤن مین سے جو اسکو زیادہ پسندیدہ ہو
اُن مین سے دعا کرے - یہ روایت صحیحین و ابو داؤد و نسائی مین ہے - اگر کہا جاوے کہ اس سے تو ہر دعا کی اجازت
نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نہو جیسے امام شافعی کا مذہب ہے کہ جائز ہے کہ کہے اللھم زوجنی امرأۃ حسناء
وارزقنا بستانا انیقا یعنی الٰہی میرے نکاح مین نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے باغ میوہ دار دیدے - جواب یہ ہے کہ حدیث
صحیح مین وارد ہے کہ ان صلوتنا ھذہ لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس الخ - یعنی ہماری اس نماز مین کوئی چیز لوگون کی باتون سے
نہین لائق ہے - الخ - تو ضرور ہوا کہ جبتک نماز مین ہے ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیون کی باتین ہین - پس امام احمد رح نے تو
کہا کہ جائز نہین ہے دعا مگر وہی جو احادیث و آثار مین وارد ہین یا قرآن سے موافق ہین اگرچہ قرآن مین نہون - اور یہ قول
حضرت نخعی و طاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام الحرمین نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا - ابن سیرین رح
نے فرمایا کہ فریضہ نماز مین سوائے امر آخرت کے امور دنیا کی دعا نہین جائز ہے - اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن
و ادعیہ ماثورہ ہو - پھر بہتر یہ کہ بعد تشہد کے نہو بلکہ بعد درود کے چنانچہ فرمایا - ویبدأ بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام لیکون
اقرب الی الاجابۃ - اور پہلے ابتدا کرے آنحضرت علیہ السلام پر درود کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو
ولا یدعو بما یشبہ کلام الناس - اور نہین دعا کرے الفاظ سے جو لوگون کے کلام سے مشابہ ہے - تحرزا عن الفساد یعنی
فساد نماز سے بچا رہے - ف - یعنی لوگون کے باتون سے مشابہ دعا اسواسطے نہو کہ نماز فاسد ہونے سے احتراز رہے - ولہذا
اتی بالماثور المحفوظ - اور اسی وجہ سے مصلی ماثور دعاؤن کو جو محفوظ ہون پڑھتے - ف - پھر دعائین ماثورہ یعنی روایت کی ہوئی
حدیث و آثار مین بہت ہین از انجملہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی - اللھم انی ظلمت نفسی
ظلما کثیرا و انہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفر لی مغفرۃ من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم - اور ابن مسعود رض کی دعا یہ ہے
اللھم انی اسالک من الخیر کلہ ما علمت منہ وما لم اعلم واعوذ بک من الشر کلہ ما علمت منہ وما لم اعلم - یہ نہایہ مین مذکور ہے - یہ دونون
حدیثین صحیح ہین - م - اور مستحب ہے کہ دعا کرے - رب اجعلنی مقیم الصلوٰۃ ومن ذریتی ربنا وتقبل دعاء ربنا اغفرلی ولوالدی
وللمؤمنین یوم یقوم الحساب - یہ تاتارخانیہ مین ہے یہ قرآن مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاؤن مین سے ہے - پھر درمختار مین
زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر مین مضطرب ہین کہ مشابہ قرآن کیسی دعا ہے اور مشابہ کلام الناس کیسی دعا ہے - حلبی رح نے
فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہین تو مراد یہ کہ دعا ایسی ہو جسکے الفاظ قرآن مین موجود ہون یہ حکم
کہتا ہے کہ اس صورت مین تو اللھم زوجنی بامرأۃ حسنۃ - جائز ہونا چاہیئے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن مین موجود ہین - حلبی رح
مختار وہ بیان کیا جو امام مصنف رح نے فرمایا کہ - وما لا یستحیل سوالہ من العباد کقولہ اللھم زوجنی فلانۃ یشبہ کلامھم -
جس چیز کا مانگنا بندون سے محال نہو جیسے کہا کہ اللھم زوجنی فلانۃ یعنی الٰہی مجھے نکاح مین دیدے فلانہ عورت کو تو یہ کلام
مشابہ کلام الناس ہے - وما یستحیل - اور جسکا مانگنا بندون سے محال ہو - کقولہ اللھم اغفرلی - جیسے مصلی نے کہا کہ الٰہی
مجھے بخشدے - لیس من کلامھم - تو یہ کلام الناس سے نہین ہے - ف - یون ہی اگر کہا کہ اللھم اغفر لزید - الٰہی زید کو بخشدے یا
کہا کہ اللھم اغفر لعمی الٰہی میرے چچا کو بخشدے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح یہ کہ کلام الناس سے مشابہ نہین ہے - م - د - ش
قولہ اللھم ارزقنی من قبیل الاول - اور مصلی کا یون کہنا کہ الٰہی مجھے رزق دے از قسم اول ہے - ف - یعنی از قسم
کلام الناس ہے - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - یہ لفظ بعض نسخہ ہدایہ مین ہے اور بعض مین نہین ہے - پھر دلیل یہ کہ
لاستعمالہا فیما بین العباد - کیونکہ یہ کلام لوگون مین باہم مستعمل ہے - چنانچہ - یقال رزق الامیر الجیش - بولتے ہین
امیر نے رزق دیا لشکر کو - ف - یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق یعنی تنخواہ دیدی - اور مصنف رح نے صحیح اسواسطے

کہا کہ اسمین اختلاف ہی بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی ہو اسواسطے کہ رزق دینے والا درحقیقت اللہ تعالی ہو اور امیر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہی۔ الفتح۔ اور اسی کو دو منتخا مین لیا اور قرار دیا کہ اگر مال وغیرہ کی قید لگادے یعنی الہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی۔ مترجم کہتا ہی کہ مدار فساد کا نسبت حقیقی ومجازی پر نہین ہی بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندون سے کہہ سکتے ہین یا نہین اور جب کہہ سکتے ہون اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام الناس سے ہوا یعنے ایسا کلام جسکو لوگون سے کرسکتے ہین یعنی انکو معروف ہی اور شک نہین کہ یہ کلمہ لوگون سے کہہ سکتے ہین تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ مین ہی کہ اللہم ارزقنی فلانۃ۔ الہی فلان جورو دیدے سے تو صحیح یہ کہ نماز فاسد ہوگی اور اگر کہا کہ اللہم ارزقنی الحج۔ الہی مجھے حج روزی کر۔ تو صحیح یہ کہ فاسد نہوگی۔ الفتح۔ پس یہان ظاہر کہ حقیقی روزی کرنا تو سواے اللہ تعالی کے کوئی اس فعل کا موجد نہین ہی کیونکہ ارادہ و اسباب مہیا کیے جاوین لیکن بندون کی قدرت مین ہی کہ یہ عورت اسکی منکوحہ واقع ہوجاوے حتی کہ اگر مشیت الہی مین نہو تو نہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا حکم دیا اور ایسے ہی الہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اللہ تعالی ہی کی روزی کرنے سے متحقق ہوگا۔ باوجود اسکے فساد پر جزم کیا۔ اور قواعداً معلوم کہ قدرت الہی مین اللہم ارزقنی فلانۃ۔ اور اللہم ارزقنی الحج۔ دونون بلا فرق کے یکسان ہین مگر اول مفسد اور دوم نہین۔ تو صاف ہوگیا کہ یہان چار صورتین ہین۔ اول یہ کہ دعا قرآن یا حدیث مین وارد ہو تو وہ بلا خلاف مطلقاً جائز ہی خواہ ایسی ہو کہ لوگون سے بولتے ہین یا نہین۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہی جسکا بندون سے مانگنا محال ہی جیسے اللہم اغفرلی۔ سوم وہ کہ اس چیز مین کوئی استحالہ نہین مگر بندون سے مانگنے کی عادت نہین ہی جیسے اللہم ارزقنی الحج تو ان صورتون مین فساد نہین ہی۔ چہارم یہ کہ اللہم ارزقنی مالاً۔ الہی مجھے مال روزی کر۔ پس یہ مفسد ہی۔ باوجود اسکے کہ رازق مال درحقیقت اللہ تعالی ہی۔ تم نہین دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان مین خلل ہی اور ہم مومن کی نسبت یہ گمان نہین کرتے ہین۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے و امام شافعی رح کے درمیان یہ ہی کہ اگر کوئی شخص بدون غفلت کے اللہ تعالی کو فاعل حقیقی جانتا ہی مگر ایسے محاورہ پر جاری کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً یہی بول چال جائز رکھا گیا ہی اگرچہ اعتقاد مین حقیقی نسبت اللہ تعالی کی طرف ازراہ ایمان اسپر منتہی ہی تو ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور شافعی رح کے نزدیک جائز ہی۔ لہذا خلاصہ مین ہی کہ اللہم اقض دینی۔ الہی میرے قرضہ ادا کردے۔ اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہی۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی واللہ تعالی ہو العلیم الخبیر۔ پھر واضح ہو کہ احادیث سے اس امر کی نفیسہ ہین کہ ہر چیز خسیس ونفیس اور قلیل وکثیر جو کچھ مانگے اپنے اللہ تعالی رب عزوجل ہی سے مانگے لیکن خوب جانتے رہیے کہ نماز محل قرب ومناجات رحمت ومعراج مومن ہی اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیزون کی طرف مائل ہوتے ہین جنکو وہ خواہش کرتا ہی اور اللہ تعالی انکو مبغوض رکھتا ہی اور اسکی ہمیشہ مغفرت درکار ہی لہذا احتراز کرو یا کہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم و اصحاب خیر الامۃ رضی اللہ عنہم کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت مین ایسی کوئی چیز نہ داخل کرلے جسپر اللہ تعالی کی طرف سے لعنت ہی پس جب اپنے نماز مین اتباع آثار رکھی تو ایک اتباع سنت کا شرف ملا اور دوم بڑے فساد سے بیخوف ہوگیا فافہم واللہ تعالی اعلم۔ پھر واضح ہو کہ ولوالجیہ مین ہی کہ نماز فریضہ مین دعائین محفوظ رکھنا چاہیے ایسا نہو کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہوجاوے جس سے نماز فاسد ہوتی ہی۔ تاتارخانیہ۔ پھر ہر صورت جسمین یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے نماز فاسد ہوتی ہی تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ مین بقدر تشہد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشہد نہین پڑھا اور دعا کرلی اور اگر اس شخص نے بقدر تشہد کے قعدہ کرکے تب ایسی مفسد دعا کی تو اسکی نماز تو پوری ہوچکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہوجائیگا۔ التبیین۔ (فروع) کا فرکے لیے مغفرت

کی دعا مانگنا حرام ہے نہ کفر کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز ہے تمام عمر عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بہتری مانگنا
اور دونوں جہان کا شر دور ہونا یا جو چیزیں از راہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام ہیں۔ کذا فی الدر المختار۔ اور مترجم
کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ عافیت وغیرہ تو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں
ہے اور دونوں جہان کی بہتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ عزوجل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ بندہ کو دونوں
جہان میں عافیت دیدے اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسنے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکے لیے آخرت میں ذخیرہ ہے
اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم کہ حکم ازل کو مٹانا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر بیمار آدمی
کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اسکی شفا کی دعا کرنا بلا خلاف روا ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مٹ جاوے
اور محالات بعادت وعقل کی نسبت یہ وجہ ایسا ہے ادبی ہے نہ انکہ غیر مقدور ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ قوی قدیر ہے اور واضح ہو کہ
بالکل ایک ہی دعا پر اقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مروی ہوا ہے پس احتیاط اسی میں رہے اور سوا اسکے
دل سے جذب شوق وخضوع وخشوع کے ساتھ اپنی مرغوب ومستند دعائیں مانگے اور شرائط وادب لحاظ رکھے کہ یہ
دعا بھی مغز عبادت ہے اور مقام کو ہمنے تفسیر میں بہ تحقیق لکھا ہے واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب۔ م۔ بعد دعا کے دونوں طرف
سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ **ثم یسلم عن یمینہ** پھر سلام پھیرے اپنے داہنی طرف۔ **ف** التفات کرکے یہانتک کہ اسکے
داہنی رخسارہ کی رنگت دکھلائی دے یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ **فیقول** پس کہے۔ **ف** بقول مختار با الف ولام۔ السلام علیکم
ورحمۃ اللہ۔ السلام ہے تم پر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ **ف** برکاتہ اسمیں زیادہ نہ کرے۔ المحیط۔ ولیکن حاوی قدسی میں
کہا کہ پڑھانا اچھا ہے بدلیل حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داؤد میں ہے پس قول نووی رحمہ اللہ
کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ **وعن یسارہ مثل ذلک** اور سلام پھیرے بائیں طرف کو اسکے مثل۔ **ف** حتیٰ کہ سپیدی بائیں
رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کئے لیکن محیط میں ہے کہ آواز بہ نسبت اول کے کچھ پست ہو تبیین میں کہا کہ یہی احسن ہے
پس قول پہ سنت ہے۔ م۔ **لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتی یری بیاض خدہ**
الایمن وعن یسارہ حتی یری بیاض خدہ الایسر بدلیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت
کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے داہنی رخسارہ مبارک کے سپیدی دکھلائی جاتی تھی
اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھلائی جاتی تھی۔ **ف** یہی قول اکثر علماء صحابہ وتابعین
ومجتہدین وجدید قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی معنی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں
بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سامنے کو کسی قدر داہنی جھکی ہوئی ہے اور اسمیں چند احادیث وارد ہیں اور ضعف
سے خالی نہیں مگر ترمذی وابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جسکو حاکم نے بر شرط شیخین صحیح کہا تنقیح
میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زہیر بن محمد اگرچہ صحیحین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے منکرات
میں سے یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور طحاوی وابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی رحمہ اللہ نے
کہا کہ حاکم کا صحیح کہنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے۔ مع۔ اور
بر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ارجح ہے کیونکہ عورتیں پیچھے ہوتی تھیں تو مردوں کو حال
زیادہ معلوم ہے با وجود یکہ دوسرا سلام بہ نسبت اول کے اخفض ہوتا تھا (فروع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جبتک
کلام نہ کیا ہو داہنی طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ مع
اور اگر پیٹھ پھیر دی ہو تو پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دیے تو جائز مگر مخالفت

سلفت سے جدا کیا - اگر مصلی نے السلام کہا تھا کہ دوسرا اسکے آگے نہین آیا تو نہین صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ نماز سے باہر ہونا علیکم
کہنے پر موقوف نہین ہے - مع - علیکم السلام کہنا مکروہ ہے - السراج - نیفہ - ابوجعفرؒ نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ مقتدی انتظار کرے جب امام
دائین سلام پھیرے تو مقتدی دائین کا سلام دے اور جب وہ بائین سلام پھیرے تو مقتدی بائین سلام دے - مضمرات
مقتدی التحیات کو تمام کرلے تب سلام پھیرے - اور اگر امام نے قہقہہ وغیرہ کے مانند عمداً مفسد نماز فعل کیا تو نکل گیا اب
مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کر کے کلام کردیا تو نماز ہو گئی مع کراہت
کے رہگیا امام حتی کہ اگر کوئی چیز مفسد نماز پیش آئی تو امام ہی کی نماز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نکل چکا - م دش - وینوی
بالتسلیم الاولی من علی یمینہ من الرجال والنساء والحفظة - اور نیت کرے پہلے سلام کرنے مین ہر اس شخص
جو مصلی کے دائین ہو مرد ہون یا عورتین یا ملائکہ حفظہ - ف - اور چاہیے کہ مومن جنکو بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے
مع - وکذلک فی الثانیة - اور یونہی دوسرے سلام کرنے مین - ف - بائین طرف کے حاضرین کی نیت کرے
خواہ مذکورین سے کوئی ہون - لان الاعمال بالنیات - کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتون پر منحصر ہے - ف - جیسا کہ
حدیث صحیح مین وارد ہے اور وضوء مین اس حدیث سے ہم نے شرط اسلیے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم
آتی ہے - مع - پھر اصل مین تو عورتون کے لیے مسجد کا حضور ہے برخلاف اس زمانہ کے کہ بنی اسرائیل کی عورتون کی
طرح یہ عورتین بھی بخوف فتنہ رد کی گئی ہین لہذا مصنف رح نے فرمایا - ولا ینوی النساء فی زماننا - اور ہمارے
زمانہ مین امام عورتون کی نیت نہ کرے - ف - کیونکہ عورتین حاضر جماعت نہین ہین - ولا من لا شرکة له فی صلاته -
اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلی کی نماز مین شرکت نہین ہے - ف - اگرچہ وہان موجود ہو - ہو الصحیح - یہی
قول تو صحیح ہے - ف - نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے - اور یہ ضعیف ہے
لان الخطاب - کیونکہ خطاب - ف - علیکم - حظ الحاضرین - نصیبہ حاضرون کا ہے - ف - پس غائب لوگ شامل
نہونگے - پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام مین ہو رہا وہ سلام جو تشہد مین پڑھتے ہین کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین
تو اسمین جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے - کما صرح به شمس الائمہ - بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جنون کی بھی
نیت کرے - ع - بلکہ تمام آسمان و زمین مین جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ جائیگا - کما فی الحدیث اور کلام تو صرف
علینا مین ہے کہ اس سے حاضرین لے یا تمام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہون یا جن ہون اور قول دوم صحیح ہے اور حاضری
حد یہ ہے کہ شریک نماز ہو - م - پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے - ولا بد للمقتدی من نیة امامه - اور ضرور ہے مقتدی
کو امام کی نیت - ف - یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضروری ہے - فان کان الامام من الجانب الایمن -
پس اگر مقتدی سے امام دائین طرف ہو - ف - تو دائین طرف والون کے ساتھ مین امام کی نیت کرے - او الایسر
یا بائین طرف ہو تو - نواہ فیہم - تو بائین والون مین نیت کرے - فان کان بحذائه - اور اگر امام مقابل مقتدی
کے ہو - ف - باین طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہو - نواہ فی الاولی عند ابی یوسف ترجیحا
للجانب الایمن - تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی دائین سلام مین نیت کرلے بوجہ ترجیح دائین کے یہ ابویوسف رح کا
قول ہے - وعند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة نواه فيهما - اور امام محمد کے نزدیک اور یہی ابوحنیفہ رح سے بھی مروی ہے
کہ مقتدی امام کو دونون سلام مین نیت کرے - لانه ذو حظ من الجانبین - کیونکہ امام اس مقتدی کے دونون جانب
مین نصیبہ والا ہے - ف - یہی قول صحیح ہے - التاتارخانیہ - پھر حدیث سمرہ بن جندب رض امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علی بعض - یعنی ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب دین

دراہم بعث بڑین بعض ہمارا بعض پر سلام کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ ظاہر اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہے بوجہ جواب کے فافہم۔
والمنفرد ینوی الحفظة لاغیر۔ اور جو تنہا نماز پڑھتا ہے وہ حفظہ کی نیت کرے نہ کسی اور کی۔ ف۔ حفظہ ملائکہ ہیں انسانی
اور اعمالی حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالی نے چاہا ہے عمل کرتے ہیں جنکا ذکر فرمایا لقولہ تعالی ویرسل علیکم حفظة۔ یعنی اللہ تعالی
تم پر حفظہ بھیجتا ہے۔ اور انکے بارہ میں احادیث و آیات ہیں اور حق یہ کہ انکا شمار معلوم نہیں ہے پس منفرد اپنے سلام میں
صرف انھیں کی نیت کرے۔ لانہ لیس معہ سواہم۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ سوائے حفظہ کے کوئی نہیں ہے۔ ف۔
مترجم کہتا ہے کہ اسمیں تامل ہے کہ انحصار حفظہ کا صحیح نہیں بدلیل احادیث صحیحہ کے جنمیں بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل میں
اذان و اقامت سے نماز پڑھی تو اسقدر ملائکہ یا اللہ تعالی کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اسکی نظر انکو محیط نہیں ہوسکتی
چنانچہ اذان میں ذکر ہوچکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز میں بھی وارد ہوئے ہیں پس لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ
کی نیت کرے خواہ حفظہ ہوں یا اور ہوں۔ م۔ والامام ینوی بالتسلیمتین۔ اور امام نیت کرے دونوں تسلیموں میں۔ ف۔ حفظہ و قوم کی ع۔
اور یوں ہی مقتدی بھی حفظہ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ حفظہ و جمیع ملائکہ کی جو حاضر ہوں جیسے ملائکة اللیل و ملائکة النہار جو فجر و عصر کو باہم
ملاقی ہوتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ تمیز دار طفل بھی اپنے سلام میں حفظہ کی نیت کرے اور شامی رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ طفل کے حسنات لکھے
جاتے اور اسی کو ملینگے اور والدین وغیرہ کو ثواب تعلیم ہوگا۔ بالجملہ ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ ہو الصحیح یہی صحیح ہے۔ ولاینوی فی الملائکة
عددا محصورا۔ اور ملائکہ کے شمار میں کوئی تعداد معین نہ کرے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ لان الاخبار فی عددہم قد اختلفت۔ کیونکہ اخبار
و آثار ان ملائکہ کے شمار میں مختلف وارد ہیں۔ ف۔ تو راہ یہ ہوئی کہ جسقدر واقع میں ہیں ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے
سب داخل رہے کمی و زیادتی نہوئی۔ فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام۔ پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام
پر ایمان لانے کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص میں قطعی نہیں
ہے تو عقائد میں مصرح ہوا کہ یوں ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہیں۔ (فرع)
اور مختار میں جو حفظہ کے بارہ میں بہت کچھ مذکور ہے اکثر اسمیں سے غیر معتمد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ثم اصابة لفظ السلام واجبة عندنا۔ پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ ف۔
یعنی نماز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم ہو بدون تبدیل دوسرے لفظ کے واجب ہے محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ ولیس بفرض۔
اور فرض نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلی نے تسلیم سے پہلے حدث کردیا مثلا تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہوئی۔ م۔
خلافا للشافعی رح۔ اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک اگرچہ قطعی ثبوت نہیں
بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک مفسد نماز کہتے ہیں۔ ہو تمسک بقولہ علیہ السلام تحریمہا التکبیر
وتحلیلہا التسلیم۔ امام شافعی رح کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ مفتاح الصلوة الطہور و تحریمہا التکبیر و تحلیلہا التسلیم
ف۔ یہ حدیث کتاب الطہارة کے شرح میں گذری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل نماز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے
جیسے تحریمہ اسکا تکبیر پس مانند تکبیر تحریمہ کے تسلیم بھی فرض ہوئی۔ اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تکبیر تحریمہ فرض ہونے پر
اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے میں یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بعضے شارحین نے یہ دیا کہ یہ
حدیث ضعیف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کی فرضیت لقولہ تعالی وربک فکبر
سے ہے جسکی تفسیر میں یہ حدیث لی تھی بر خلاف سلام کے کہ اسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہیں تو خالی یہ حدیث موجب
فرضیت نہیں بلکہ انتہائے موجب اسکا وجوب ہے اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود ہے
جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ ولنا ما رویناہ من حدیث ابن مسعود رض۔ اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم حدیث ابن مسعود رض

روایت کر چکے۔ ف۔ درباب تشہد جسکے آخر میں یہ وارد ہے فاذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوتک ان شئت ان
تقوم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشہد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھے اور چاہے
کھڑا ہوجاوے۔ والتخییر ینافی الفرضیۃ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت ووجوب ہے۔ ف۔ یعنی بعد
اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو۔ تو بظاہر اسمیں دلالت ہے کہ بعد تشہد کے سلام کرنا بھی
واجب نہیں ہے۔ الا انا اثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن ہمنے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث
کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رح نے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے ہمنے وجوب سلام
براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گنہگار ہوگا بخلاف امام شافعی رح کے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ
واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نماز فاسد ہوگی ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد
ظنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ وبمثلہ لا تثبت الفرضیۃ واللہ اعلم۔ اور ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے
واللہ تعالی اعلم۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا یونہی
درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجیے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر
آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث مینے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے مقتدی کا تحریمہ نہیں
منحل ہوگا حتی کہ مقتدی اُٹھکر اپنی نماز پوری کریگا لیکن اگر امام نے نماز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً قہقہہ مار دیا تو مقتدی
کا بھی تحریمہ ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قعدہ میں التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھے بلا خلاف
اور زائد میں قدوری وکرخی وخواہر زادہ کے نزدیک متابعت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے۔ بعض کے
نزدیک مکرر التحیات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نکرے
حتی کہ دیکھے کہ اسپر سہو تو نہ تھا جب یقین ہوجاوے کہ وہ فارغ ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسنے
برا کیا لیکن نماز جائز ہوگی۔ شافعی رح کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہوگیا تو جائز ہے اور چاہیے کہ دونوں سلام
کے بعد کھڑا ہو۔ ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز سے نکلنا مصلی پر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ عینی رح نے بعض
جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی انپر افسوس ہے۔ و تمہ الدر
م۔ صحیح میں ہے کہ جب امام نماز ظہر و مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول نہو بلکہ سنت
شروع کرے۔ التاتارخانیہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توقف بقدر اس دعاء کے تھا۔ اللہم انت
السلام ومنک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام۔ پھر جو وظائف بعد نماز کے وارد ہیں لطف توفیق حدیث مرور
بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رح نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعاء ماثورہ سے زیادہ تاخیر کرنا سنت
پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا
اقوال حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہوگیا تھا
تو اس سے کہا کہ مت ملاؤ کیونکہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رض کی تحسین کی
جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول طویل
وظائف سے مانع ہیں جیسا کہ بحث میں گذرا۔ اور جو فصل کا جواز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی
ہو۔ مع۔ امام بعد سلام کے مقتدیوں کی طرف رخ کرلے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جاڑے گرمی
سب میں حکم یکساں ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف واوراد بہت ہیں اور مستحب ہے کہ استغفار ۳ مرتبہ آیۃ الکرسی ایک مرتبہ

مرتبہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۴ بار۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل
شیء قدیر۔ ایکبار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہین اور انشاء اللہ تعالیٰ مختصراً اپنے موقع پر مذکور ہونگے ۔م ح۔ جن فرائض
کے بعد سنتین ہین تو امام اپنے فرض کی جگہ سے دائین یا بائین یا پیچھے ہٹ کر یا گھر مین جاکر سنتین پڑھے اور مقتدی
یا منفرد جہان چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد تطوع نہین تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور
چاہے فجر مین تا طلوع آفتاب محراب مین بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر مین رہنا شب بیداری
کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث مین ثابت ہے ۔م۔

فصل فی القرأۃ ۔ یہ فصل نماز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان مین ہے۔ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ دیگر ارکان
مین سے رکن قرأت کو خاصتہً جدا فصل کر کے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل مین ہے کہ ایک نے نماز
شروع کی پھر سو گیا اور سونے مین اُسنے قرأت کی تو قرأت ادا ہوگئی کیونکہ شرع نے سونے کو مانند بیداری کے قرار دیا واسطے
تعلیم شان مصلی کے بحدیث۔ اور اسی سے طلاق مین اور اسمین فرق ہوا کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر مجنون و طفل نے نماز
پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونون نے طلاق دی تو نہین جائز ہے مگر امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ مختار یہ ہے کہ سوتے کی قرأت
نہین جائز ہے کیونکہ اداے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہین پایا گیا۔ انتہی۔ لیکن وجہ وہی ہے جو فقیہ ابو اللیث
نے نوازل مین اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو مشروط ہے وہ ابتداے نماز مین پایا گیا تھا اور وہی کافی ہوگیا کیا تم نہین
دیکھتے کہ اگر اسنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت مین کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذہول یعنی غفلت ہے تو یہ ادا ہو جاتا ہے۔
قال المترجم غفلت و بیداری متقابل نہین بلکہ ذہول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب مقابل بیداری کا ہے پھر ایک
دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسکا فقیہ ابو اللیث نے اشارہ کیا اسکا مضمون یہ ہے کہ مصلی اگر حالت
سجدہ مین سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباہات فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہین کرتی کہ
اسکی قرأت و افعال ادا ہوگئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود موانع بشری کے اسنے قیام کیا تو وجہ ظاہر یہی ہے جو امام مصنف
نے اختیار کیا ہے لہذا ظہیریہ مین ہے کہ اگر خواب مین قرأت کی تو اصح یہ کہ نہین جائز ہے ۔ع۔م۔ پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ
قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخین ہین اور قرأت کرنے والے کو بیشتر لغزش ہوتی ہے مگر باوجود
مسئلہ مہمہ ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو سرے سے ذکر نہین کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہین۔ واضح ہو کہ قاری کی چوک
خطا (اعراب یا حروف یا کلمات یا آیات) مین ہوتی ہے اور حروف مین خطا کرنا ایک حرف کو بجاے دوسرے کے رکھنا
یا مقدم کرنا یا موخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے مین معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہوگی
کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشوار ہے تو معذور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہوا کہ جسکا اعتقاد کفر ہے مثلاً الباری
المصور کو واو کے نصب سے پڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر گڑھا ہوا صورت بنایا ہوا معاذ اللہ منہ۔ یا جیسے انما یخشی اللہ
من عبادہ العلماء۔ جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کے بندون مین سے وہی ڈرتے ہین جو عالم ہین۔ اسکے اعراب اسطرح بدلے
کہ اللہ برفع اور العلماء بکسرہ پڑھا۔ جسکے معنی یہ ہوگئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندون سے ڈرتا ہے۔ تعالی اللہ من ذلک
تو ایسے تغیر اعرابی سے متقدمین کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ متاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن مقاتل و محمد بن سلام
و ابوبکر بن سعید بلخی اور ابو جعفر ہندوانی و محمد بن الفضل و شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ نماز فاسد نہوگی۔ لیکن متقدمین
کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ پڑھنے والا فرض کرو کہ عمداً پڑھتا تو کافر ہو جاتا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہوا تو اُسنے ایسا کلام
کیا جو لوگون مین سے بھی کافرون کا کلام ہے اور لوگون کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہین ہے اور وہ سہو سے نماز مین بولے تو نماز

باطل ہوجاتی ہر لیکن کہ ایسا ہو جو کفر ہر تو بالضرور فاسد ہوگی تو متقدمین کا قول احوط ہر اور متاخرین کے قول مین عوام کے لیے
آسانی زیادہ ہو کیونکہ عوام الناس کو وجوہ اعراب مین امتیاز نہین ہر۔ قاضیخان اور یہی اشبہ ہر۔ المحیط۔ اور اسی پر فتوی ہو
العتابیہ والظہیریہ۔ اور یہ ابویوسف رح کے قول پر ظاہر ہر جیسا کہ چند مسائل سے استخراج ہوا ہر۔ قال المترجم۔ وعلی ہذا اگر کوئی
شخص اسقدر عربی زبان جاننے کہ وجوہ اعراب پہچاننے کی لیاقت ہو تو وہ معذور نہوگا اور نماز فاسد ہوگی رم۔ پھر اسی کے
متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہر۔ اگر اسنے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامہ مشائخ اس قول پر قائم
ہوسے کہ مد اور تشدید کا چھوڑنا جیسے اعراب مین غلطی کرنا لہذا جس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید پڑھا۔ یا
ایاک نعبد مین ی کو بلا تشدید پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی کیونکہ ایا بدون تشدید حرف ی۔ کے بمعنی
آفتاب ہر۔ اور اصح یہ کہ نماز فاسد نہوگی۔ اقول یہی مختار ہر۔ الخلاصہ۔ کیونکہ ایاک بتشدید یا بعض لغات مین بدون تشدید
بھی آیا ہر اگرچہ قلیل ہر اسکو نحویون مین سے بعضے متاخرین نے نقل کیا ہر تو ہمارے فقہار متقدمین اصحاب کے قول پر
بھی نماز فاسد نہوگی۔ اور متاخرین فقہار کے قول پر تو اس توجیہ کی بھی حاجت نہین ہر پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہر حتی کہ
اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہونے کا حکم سابق مین مذکور ہوچکا۔ اقول یعنی تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کے بیان مین گذرا ہر
اور خلاصہ مین ہر کہ اگر مد ترک کیا خواہ تغیر ہو یا نہو مختار یہ کہ مفسد نہین اور عتابیہ مین ہر کہ من اظلم من کذب مین تشدید دی تو
بعض نے کہا کہ مفسد نہین اور اسی پر فتوی ہر۔ العتابیہ۔ بے جگہ امالہ کرنا بھی مفسد نہین۔ کافی المحیط۔ (بیان حروف) ہین
کئی صورتین ہین۔ ازانجملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطا سے ہر یا عاجزی سے ہر۔ اگر خطا سے ہو
پس اگر معنی متغیر نہون اور اسکا مثل قرآن مین کہین موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہوگی جیسے ان المسلمین کی جگہ ان المسلمون
خطا سے پڑھ گیا تو المسلمون موجود اور معنی مین تغیر نہین پس نماز فاسد نہین ہر۔ اگر معنی مین تغیر نہین لیکن یہ لفظ قرآن مین
کہین نہین ہر جیسے قوامین بالقسط۔ کے بجائے قیامین بالقسط پڑھا یا قوامین کی جگہ تیامین پڑھا یا۔ الحی القیوم کی جگہ الحی القیام
پڑھا تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک نماز فاسد نہین اور ابویوسف کے نزدیک فاسد ہر۔ اور اگر اسنے معنی متغیر کر دیے تو طرفین
کے نزدیک فاسد ہر اور ابویوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اُسکے مثل قرآن مین نہو۔ پس اگر اصحاب الشعیر شین معجمہ
پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی۔ پس فاسد ہونے مین اعتبار معنی متغیر ہونے کا ہر طرفین کے نزدیک اور ابویوسف کے
نزدیک قرآن مین ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابومنصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفون مین فصل مشکل ہر تو فاسد نہین اور
مشکل نہین تو فاسد ہر۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن مقاتل نے کہا کہ جن حرفون مین مخرج قریب ہر تو ایک کی جگہ دوسرا پڑھ جانے
مین فساد نہین اور قریب المخرج نہو تو فساد ہر اور اسکا حاصل یہ ہر کہ اگر فصل بے مشقت ہوسکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات
کی جگہ طالحات پڑھنے مین فساد ہر اور اگر فصل مین مشقت ہو جیسے ظ و ض دونون نقطہ دار ہین یا س و ص بے نقطہ یا ت و
ط مین تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے مین نماز فاسد ہر اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہین ہر۔ الفتح۔ اور
یہی قاضیخان مین ہر اور وجیز کردری مین لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتوی دیا اور شیخ ابوالحسن و ابوعاصم نے کہا کہ اگر عمداً
ایسا کرے تو فاسد ہر اور اگر اُسکی زبان پر جاری ہوا یا وہ تمیز نہین جانتا تو فاسد نہین اور یہی قول اعدل و مختار ہر۔
پھر ان مشائخ کی تفریعات منضبط نہین ہین اور جو خلاصہ مین لایا ہر تو تامل کرنے سے انہین باہم تنافی نظر آتی ہر پس متقدمین
کا قول اولی ہر۔ رہی دوسری صورت کہ اُسنے عاجزی سے ایسا کیا مثلاً ح نہین ادا ہوتی تو ہ مثلاً الہمد بجائے الحمد کے نکلی
یا اعوذ کا عین نہ نکلا اور الف نکلا یا الصمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات دن اُسکے صحیح نکالنے مین کوشش کرتا اور
نہین قادر ہوتا ہر تو نماز جائز ہر اور اگر کوشش چھوڑ دے تو فاسد ہر اور یہ گنجایش نہین کہ باقی عمر مین کوشش چھوڑ دے

اور التغ یعنی توتلا - جو بسم اللہ کو ث کے نقطہ سے پڑھتا یا لام کی جگہ یا پڑھتا ہے اور مانند اسکے زبان سے سوا سے اسکے
نہین نکلتا ہے تو کہا گیا کہ اگر کلام بدلا تو فاسد ہے اور اگر نماز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہین پھر اگر ایسی آیات مل سکین
کہ جنمین یہ حروف نہین تو انہین اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ اگر اسنے عام کوشش
صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہین - الخلاصہ - اور اگر اس سے کلام نہین بدلا پس اگر ایسی آیات
ملین ہون کہ جنمین یہ حروف نہین تو اختیار کرے سوا سے فاتحہ کے کہ وہ بعینہ رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہین چاہیے
فافاء کا یہی حال ہے یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ف کی ر نکلتی ہے - اور تمتام کا وہ کہ حرف کو سینہ مین بہت گھما کر نکال سکتا ہے
اور یون ہی اسکا جو حروف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر نہو پھر واضح ہو کہ جب التغ کو ایسی آیات ملین جنمین یہ حروف
نہین مگر اسنے سوا سے اسکے ایسی آیات پڑھین جنمین یہ حروف ہین تو اکثر مشائخ کے نزدیک اسکی نماز نہین جائز ہے اور اگر
ایسی آیات نہین ملین تو جائز ہے - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ جس شخص کی زبان مین بعض حروف کی قدرت نہین ہے تو یہ مشکل ہے
کہ سوا سے نماز کے تلاوت مین اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہین ہے اور ہندیہ مین ہے کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان
نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جسمین یہ حروف نہون تو اسکی نماز جائز ہے مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف
سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق نماز جائز ہے پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جسمین یہ حروف ہین تو بعض نے کہا کہ اسکی
نماز جائز نہین - قاضیخان - اور یہی صحیح ہے - المحیط - توتلا برابر کوشش کے بعد مانند اُمی کے ہے تو اپنے مانند توتلے کی امامت
کر سکتا ہے اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتدا ملے تو اسکی نماز تنہا جائز نہو گی یہی ہے جو ابن الشحنہ نے ربایہ کہ
بلا قرأت جواز نماز ہے یا نہین تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہے - (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی مین تغیر ہو جیسے
قسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو فاسد ہے اور اگر تغیر نہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہین - خلافا لابی یوسف - (بیان زیادت
و نقصان) ادغام توڑ دینا مثل زیادت کے ہے - پھر اگر زیادت سے معنی مین تغیر نہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ انتہی عن المنکر
الف زیادہ کیا - یا راودوہ - کو راودوہ - تو عامہ مشائخ کے نزدیک فساد نہین اور اگر تغیر ہوا جیسے زرابی کو زرابیب اور
والقرآن الحکیم انک لمن - مین واؤ زیادہ پڑھا یا اور ان سعیکم لشتی - مین وان سعیکم لشتی - واو پڑھایا تو فاسد ہے - الخلاصہ
اور یہی تفصیل کمی مین ہے جیسے جاءہم کو جاہم کیا تو فاسد نہین کہ تغیر نہوا اور والنہار اذا تجلی ما خلق الذکر - بدون واو کے
پڑھکر تغیر کیا تو فاسد ہے - اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضیخان مین ہے کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک فاسد ہے جیسے رزقنا - کو بدون را یا بدون زا پڑھا - اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یون کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا
اگر وہ قرآن مین آیا ہو تو فساد نہین ہے - اور لکھا کہ اگر سہ حرفی کلمہ کا کوئی حرف حذف کیا جیسے عرب کو عربی تو فاسد ہے اور
اگر چار حرفی یا پانچ حرفی مین سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حذف کیا جیسے نادوا یا مالک - مین نادوا یا مال - کیا تو فاسد نہین
ہے - الفتح - اگر حذف سے معنی متغیر ہون جیسے لا یومنون سے یومنون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے - المحیط - اور یہی صحیح ہے
الغیاثیہ - اگر پڑھا ہم لا یظلمون فرأیت - نون کو فا سے متصل پڑھا اور افرأیت کا الف حذف کیا - یا پڑھا یحسبون انہم -
بجائے انہم کے تو نماز فاسد نہین ہے - الذخیرہ - (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونون کے معنی قریب
قریب ہون اور جو پڑھا اسکے مثل قرآن مین ہو جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہین - اقول لائق ہے کہ شرط
لگا دے کہ معنی مفسد نہ پیدا ہوتے ہون - م - اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن مین نہو جیسے اثیم کی جگہ فاجر اور اواہ کی جگہ
ایاہ تو بھی طرفین کے نزدیک فساد نہین اور ابو یوسف سے دو روایتین ہین - الفتح - اور خلاصہ مین جزم کیا کہ ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہے جیسے توابین کی جگہ تیابین پڑھے - اور اگر یہ کلمہ قرآن مین نہین اور نہ دونون کے معنی متقارب ہین تو

بلا خلاف نماز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہو۔ اور اگر قرآن مین ہو مگر معنی متقارب نہین جیسے انا کنا
فاعلین کی جگہ انا کنا غافلین پڑھا یا مانند اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہی اور یہی صحیح
مذہب ابو یوسف ہی۔ الخلاصہ۔ اگر قولہ الست بربکم قالوا بلی۔ مین قالوا نعم پڑھا تو فاسد ہی سنون کی جگہ تخلقون مین اظہر فساد ہی انہ العزیز
الکریم مین الحکیم پڑھا تو مختار یہ کہ فاسد ہی قبل طلوع الشمس و قبل الغروب۔ مین عند طلوع الشمس و عند الغروب پڑھنا مفسد ہی کل صغیر و کبیر فی سفر
یا۔ والنازعات نزعاً۔ مفسد نہین ہی۔ بجاے شفعاء کے شرکاء مفسد ہی مجموع النوازل مین ہی کہ اگر پیغمبر کا نسب دوسرے
کلمہ سے پڑھ گیا پس اگر قرآن مین ہو جیسے موسی بن لقمان پڑھا تو فاسد نہین بقول محمد و بروایت ابو یوسف اور یہی
عامہ مشائخ ہین اور اگر قرآن مین نہو جیسے مریم ابنۃ غیلان تو بالاتفاق فاسد ہی اور یون ہی جسکی نسبت روا نہو جیسے عیسی
بن لقمان کیونکہ اگر عمداً ہوتا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ مین سے بعض کو ذکر کیا پھر
سانس اکھڑ گئی پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھ لیا یا اسکو یاد آیا کہ مین پڑھ چکا ہون پس باقی نہین
پڑھا اور مانند اسکی صورتون مین بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا ہو
کہ وہ پورا کلمہ کہتا تو نماز فاسد ہوتی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کہنا بھی موجب فساد ہی ورنہ مفسد نہین۔ الذخیرہ والمحیط۔ اور ٹکڑا
بمنزلہ کل کے ہی اور یہی قول صحیح ہی۔ قاضیخان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر جزو کلمہ بے معنی لغو ہو یا معنی مین تغیر کرے تو
مفسد ہی ورنہ نہین اور عامہ مشائخ کے نزدیک بہر حال مفسد نہین کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہی تو مانند تنحنح کے عفو ہی
المحیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو حذف کر دیا تو صحیح یہ کہ مفسد نہین ہی۔ المحیط۔ اگر قرآن کو الحان سے پڑھا
پس اگر کلمہ مین تغیر ہوگیا تو مفسد ہی اور اگر الحان صرف حروف مد و لین مین ہو تو مفسد نہین مگر جبکہ فاحش ہو۔ سواے
نماز کے الحان عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہی۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہی۔ ابو جعفر مکروہ ہی اور آنکے نزدیک سننا بھی مکروہ
ہی۔ الخلاصہ (بیان زیادتی کلمہ بلا عوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی مین تغیر ہوا تو نماز فاسد ہی خواہ یہ کلمہ
کہین قرآن مین ہو یا نہو جیسے والذین آمنوا بالصبر۔ کے بجاے والذین آمنوا وکفروا بالصبر۔ اور اگر معنی متغیر نہون پس
اگر قرآن مین یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خبیراً بصیراً۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خبیراً بصیراً علیما۔ تو بالاجماع مفسد نہین ہی اور
اگر قرآن مین نہو مثلاً فاکہۃ ونخل ورمان۔ مین فاکہۃ ونخل وتفاح ورمان۔ کر دیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک مفسد نہین ہی
المحیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو مکرر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من ربہ تشدید دال تھا اسکو من ربِّہٖ
کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہین اور اگر الحمد للہ کو اللہ۔ مین لام سے کر دیا تو نماز فاسد ہی۔ اگر کلمہ مکرر کیا پس اگر
معنی متغیر نہون مثلاً تاکید سی ہو جاوے تو فساد نہین اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین مین رب کو مکرر رب رب العالمین
کیا یا مثلاً مالک مالک یوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ مفسد ہی۔ الظہیریہ (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا موخر
کیا اگر معنی متغیر نہون تو فساد نہین مثلاً لہم فیہا زفیر وشہیق۔ مین شہیق و زفیر کر دیا۔ الخلاصہ۔ اور اگر معنی متغیر ہون جیسے
ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم۔ مین نعیم کی جگہ جحیم اور جحیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی
اور یہی صحیح ہی۔ الظہیریہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہی مثلاً فلا تخافوہم وخافون۔ کی جگہ فلا تخافون وخافوہم
کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہی۔ اور اگر یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ۔ کی جگہ۔ یوم تسود وجوہ وتبیض وجوہ کر دیا تو تغیر نہونے سے
فاسد نہین ہی۔ اگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً عصف کو عفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہی اور اگر غشاء
احوی مین احوی کر دیا تو تغیر نہونے سے فساد نہین اور یہی مختار ہی۔ الخلاصہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت لانا)
مترجم کہتا ہی کہ سواے قرآن کے آیت نہین ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سواے قرآن کے جو کلام پورا ہو لایا تو اظہر فساد ہی

اور مین نے دیکھا نہین واللہ اعلم - م - اگر ایک آیت سے پڑھکر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی تو فساد نہین مثلاً والعصر ان الانسان - پڑھکر وقف کیا پھر ان الابرار لفی نعیم - پڑھا - یا - ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پر وقف کیا پھر اولئک ہم الکافرون - پڑھا تو فساد نہین ہے - اگر وقف نہ کیا ہو پس اگر معنی متغیر نہون - مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پڑھکر ملا دیا - فلہم جزاء الحسنی - بجاے کانت لہم جنات الفردوس نزلا - کے تو فساد نہین - اور اگر معنی متغیر ہون جیسے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک ہم الکافرون - تو عامۂ علمار کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے - الخلاصہ - اگر ایک آیت پوری پڑھکر پھر دوسری آیت پڑھے تو فساد نہونا اظہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر آنکہ بعض صورتون مین جب عطف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا - مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس نزلاً - پھر پڑھا - واولئک لہم اللعنۃ ولہم سوء الدار - پس بنا بر اصل متقدمین رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو یہان فساد ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف ووصل کی راہ سے فرق کرنا از مشکل ہے اور مجھے اسمین تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے کہ جس صورت مین وصل سے فساد معنی ہوتے ہون تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر مین ایک مسئلہ آتا ہے فانتظر - م - (بیان وقف ووصل بے موقع) اگر بے موقع وقف کیا یا ابتدا کی پس اگر معنی مین فاحش تغیر نہو مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولئک ہم خیر البریہ - سے ابتدا کی تو بالاتفاق فساد نہوگا - المحیط - اسی طرح بے موقع وصل کرنے مین جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحملون العرش - سے ملا دیا تو فساد نہین مگر قبیح ہے الخلاصہ - اور اگر معنی مین تغیر فاحش ہو مثلاً شہد اللہ انہ لا الہ - پر وقف کر دیا - پھر - الا ہو - پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامۂ علمار کے نزدیک فساد نہین اور اسی پر فتوی ہے کہ وقف ووصل کی کسی صورت مین فساد نہوگا - المحیط - مترجم کہتا ہے کہ یہ مؤید ہے کہ وقف ووصل کا اثر معتبر نہین ہے - م - قاضی ابو بکر رح نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھکر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی ثنار وصفت الٰہی پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر اللہ اکبر کے ساتھ ملانا اولی ہے اور اگر ثنا پر ختم نہو مثلاً ان شانئک ہو الابتر - اسکو اللہ اکبر سے نہ ملاوے یعنی ابتر کی را کو اسم پاک تکبیر سے نہ ملاوے - التاتارخانیہ - مین کہتا ہون کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن مین ۲۵ - پارہ پر - الیہ یرد علم الساعۃ - الخ مین کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم - سے نہ ملاوے کہ الیہ کی ضمیر مین وہم ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے - م - (بیان ایسی قراۃ کا جو مصحف اجماعی مین نہو) حضرت عثمان رض کے عہد خلافت مین تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متوارث قراءات کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اسکی قراءات مین سے نہو وہ قرآن نہین یعنی قرآن تو متواتر قطعی متوارث کا نام ہے اور وہ شاذ قرأت نہین ہے تو اسمین قرآن کی صفت نہوئی - م - اگر مصلی نے ایسی قرأت پڑھی جو قراءۃ ابن مسعود رض یا قراءۃ ابی بن کعب رض وغیرہ لکھی گئی ہے تو اسکا شمار نہین حتی کہ قرأت نماز اس سے ادا نہوگی مگر نماز فاسد نہین حتی کہ اگر اسکے ساتھ مصحف اجماع متواتر مین سے اسقدر پڑھ لیا کہ نماز مین فرض ہے تو نماز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے - المحیط - (بیان تصحیح کر لینا بعد خطار کے) فوائد ذخیرہ مین ہے کہ اگر نماز مین وہ پڑھا جو فاحش ہے پھر لوٹ کر صحیح کر لیا تو کہا کہ میرے نزدیک اسکی نماز جائز ہے اور یہی خطاے اعراب کا حکم ہے - اگر اللہ تعالی کے نامون کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ نماز فاسد نہوگی اور بعض مشائخ نے اسی کی تصحیح کی - المحیط والذخیرہ (فائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصفار رح سے منقول ہے کہ جب نماز کئی وجوہ سے جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سواے باب قرأت کے کہ اسمین لوگون کی عام بلوی ہے - الظہیریہ - اقول - مترجم نے جو وقف ووصل مین فساد مین احتیاط کی تو فساد صریح اور جواز مرجوح ہے اور یہ حکم درصورتیکہ جواز صریح کی بھی وجہ ہو اور یہ مترجم کا اختیار ہے اور مشائخ رحمہم اللہ کا قول تو ذکر ہو چکا فلیتنبہ - اور تکملہ اللہ تعالی

قرأت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قرأت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قرأت کرنے کا طریقہ
امام مصنف نے بیان فرمایا۔ ویجھر بالقراۃ۔ اور جہر کرے قرأت کے ساتھ۔ ف بطریق واجب۔ فی الفجر۔ نماز فجر میں۔
ف دونوں رکعتوں میں۔ وفی الرکعتین الاولیین من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء
سے۔ ان کان اماما۔ بشرطیکہ امام ہو۔ ویخفی فی الاخریین۔ اور اخفاء کرے پچھلی دو رکعتوں میں۔ ف یعنی باقی میں
جو مغرب میں ایک ہے اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ ہذا ہو المتوارث۔ یہی متوارث ہے۔ ف یعنی ہم نے اپنے متصل طبقہ
بالائی سے نماز جماعت ادا کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تابعین تک اور تابعین
نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ رضہ نے بالضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی لیا ہے۔ الفتح۔ اور جو بات
اس متواتر متوارث طریقہ سے تمام ثابت ہو اسکے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی جیسے
معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے م۔ اور عینی رح نے دارقطنی کی روایت سے حدیث
ذکر کی وعن انس رضی اللہ عنہ در باب امامت جبرئیل علیہ السلام ذکر کی جس میں بالکل اسی طرح جہر و اخفاء مذکور ہے اور اسی میں ابوداؤد
نے حسن رح اور زہری رح سے مرسل دونوں روایتیں کیں اور عبدالحق رح نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی احسن واصح ہے۔ پھر مترجم
کہتا ہے کہ ان روایات سے نکلا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب وعشاء کے پہلے دو رکعتیں ہیں نہ آنکہ جاہے
اولیین ہوں یا اخیرین ہوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ یہاں تین قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رح نے ذکر
کیا ہے م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر مصلی تنہا پڑھنے والا ہو۔ فہو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ ف یعنی جہر یا اخفاء کوئی
اسپر واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ واسمع نفسہ۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ لانہ امام فی حق
نفسہ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ ف اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کمتر درجہ
یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے زائد جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے
نفس کو جہد و مشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتح وغیرہ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دور تک صفوف جماعت کو سنانے کی حاجت
ہے ولیکن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث پریشانی حضور قلب ہے بلکہ جہانتک اسپر تعب نہو
اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالی آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنی درجہ اسی قدر کہ اپنے کو
سناوے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ پھر پور جہر نہ کرے ع۔ وان شاء
خافت۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ لانہ لیس من یسمعہ۔ کیونکہ وہاں کوئی نہیں جسکو سنا دیگا۔ ف اور رب عزوجل
ہر خفی وجلی کو سنتا ہے۔ والافضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیأۃ الجماعۃ۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیاری میں
جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیات پر ہو۔ ف جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہری میں
ہے اور رہی نماز سری تو بعض نے اسمیں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رح نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے ظہر وعصر میں
سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء رکھنا متعین ہے۔ الفتح تبیین میں کہا کہ یہی
صحیح ہے۔ ع۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے۔ اور قضاء کرنا تو آتا ہے م۔ ویخفیہا الامام فی الظہر والعصر
اور اخفاء کرے قرأت کو امام نماز ظہر وعصر میں۔ ف اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ اولی
ظہر وعصر میں اخفاء کریگا اور اسی کی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث خباب بن الارت رضہ
جنسے پوچھا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر میں قرأت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر پہچانتے
فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اضطراب لحیہ سے۔ رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حدیث ابو سعید خدری میں قرأت اندازہ
سلیش مبارک کی جنبش سے ۱۲

ظہر وعصر کا اندازہ بقدر الم السجدہ کے اور اخیرین کا اس سے نصف اور دوسری روایت میں اولین ہر رکعت کا اندازہ بقدر ۳۰ آیت ہے تو اخفا تھا ورنہ جہر ہوتا تو اندازہ نہیں بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتیں بالجملہ یہ احادیث اور حدیث روایت جبرئیل از انس رضہ اور متواتر توارث نماز ظہر وعصر میں اخفا قرأت ہے پس اخفا رحتماً واجب ہے۔ وان کان بعرفۃ اگرچہ مقام عرفہ میں ہو۔ ف۔ یعنی حج کے مقام عرفہ میں جہاں جمع کرتے ظہر وعصر کو۔ چونکہ اسمیں امام مالک کا خلاف مذکور ہے لہذا اسکو مصرح کر دیا۔ لقولہ علیہ السلام صلوٰۃ النہار عجماء۔ بدلیل اس قول کے کہ نماز دن کی عجماء ہے۔ ف۔ عجم مذکر اور عجماء مونث بمعنی گنگ۔ اسی لیست فیہا قرأۃ مسموعۃ۔ یعنی دن کی نماز میں قرأت ایسی نہیں جو سنی جاوے۔ ف۔ گویا اس تعمیم سے استدلال ہے کہ عرفہ ہو یا کہیں ہو نماز دن کی قرأت جہری نہو گی۔ لیکن نووی رح نے روضہ میں کہا کہ یہ حدیث نہیں ہے ضعف۔ اور علما سے نقل ہے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے ع۔ عبد الرزاق نے اسکو مجاہد وابو عبیدہ تابعین کا قول روایت کیا ہے نع۔ باوجودیکہ نماز جمعہ وعیدین اسمیں سے مخصوص ہیں پس اولیٰ یہ کہ امام مالک رح کے قول پر نص کا مطالبہ ہو اور جب حجۃ الوداع میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثبوت ہو تو دلیل ہے ورنہ نہیں۔ م۔ وفی عرفۃ خلاف مالک۔ اور مقام عرفہ میں مالک رح کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ جہر کہتے ہیں بر قیاس جمعہ والحجۃ علیہ ما رویناہ۔ اور حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ گر وہ حدیث مرفوع نہیں تو مطالبہ نقل ہے اور قیاس یہاں کافی نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ سب اداے فرائض میں جہر واخفا کا بیان تھا۔ ویجہر فی الجمعۃ والعیدین۔ اور امام جہر کرے جمعہ وعیدین میں۔ ف۔ یعنی واجب ہے۔ لورود النقل المستفیض بالجہر۔ بوجہ وارد ہونے نقل کے جو عام شائع ہے جہر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ وعیدین میں جہر کیا جاتا ہے پس یہ بھی گویا دلیل توارث ہے اور منجملہ روایات کے حدیث نعمان بن بشیر رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سبح اسم ربک الاعلیٰ۔ اور ہل اتاک حدیث الغاشیہ۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اور ابو واقد اللیثی رضہ کی حدیث میں عیدین کی قرأت ق والقرآن المجید۔ اور اقتربت الساعۃ الخ ہے۔ کما رواہ مسلم۔ پس دلالت توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ جہر سے پڑھتے اور بیہقی نے حضرت علی رضہ سے روایت کی کہ نماز عیدین میں جہر کرنا سنت سے ہے اور عیدین میں جبانہ جانا سنت سے ہے مترجم کہتا ہے کہ جبانہ یعنی باہر عیدگاہ جاکر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ مواظبت اجماعی کے واجب ہے۔ ف۔ تراویح بجماعت میں اور رمضان کے وتر بجماعت میں بھی جہر ہے۔ ت۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔ اور کہا گیا کہ اصح یہ کہ انمیں بھی جہر واجب ہے۔ ق ش ط۔ اور ذکر جو نماز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے تکبیرۃ الافتتاح اور جو فرض نہیں ہے پس اگر وہ علامت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیرات اور منفرد ومقتدی جہر نہ کرے۔ اور اگر بعض نمازوں سے اختصاص ہو جیسے عید کی تکبیرات تو جہر کرے اور قنوت کا جہر کرنا مشائخ عراق کا قول ہے اور صاحب الہدایہ نے اخفا کو مختار کہا اور انکے ماسواے جہر نہ کرے جیسے تشہد وآمین وتسبیحات بحر الرائق۔ وفی التطوع بالنہار یخافت۔ اور دن کی نفل میں اخفا کرے۔ ف۔ یعنی اخفا واجب ہے۔ الزاہدی وفی اللیل یتخیر۔ اور رات کی نفل میں مختار ہے۔ ف۔ چاہے جہر کرے یا اخفا کرے۔ اعتبارا بالفرض فی حق المنفرد۔ بقیاس فرض کے منفرد کے حق میں۔ ف۔ یعنی جیسے فرض میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجوباً اخفا کرے اور نماز جہری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح رات کی تنہا نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جہر افضل ہے۔ ع۔ اور یہ قیاس نفل کا فرض منفرد پر۔ لانہ مکمل لہ۔ اسوجہ سے کہ نفل تکمیل کرنے والی فرض کی ہے۔ فیکون تبعا لہ۔ تو نفل تابع فرض ہو گی۔ ف۔ اور فرض رات کی تنہائی میں منفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تنہائی میں اختیار ہے۔ ع۔ م۔ ساو

اگر نفل بجماعت امامت ہو تو امام جہر کرے ماننا علی - اب رہا بیان قضا تو فرمایا - ومن فاتتہ العشاء فصلاہا بعد طلوع الشمس
ان ام فیہا جہر - اور جس مرد کی عشا فوت ہو گئی (یا مجر ومغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر قضا میں امامت
کی تو جہر کرے - کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس بجماعۃ - جیسے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التعریس کے دن نکلے فجر کو جماعت سے قضا فرمایا تھا - ف - تعریس آخر رات میں
مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا - اور مختصر قصہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے واپسی میں صحابہ رض کی درخواست پر آپ مع لشکر
اترے اور بلال رض نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ آفتاب دھوپ آئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
وہاں سے کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور موذن کو اذان کا حکم دیا پھر دو
رکعتیں پڑھیں یعنی سنت فجر پھر نماز کی اقامت کہی گئی پھر نماز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے - کما رواہ مسلم واحمد عن
ابی قتادہ رض و مالک عن زید بن اسلم مرسلاً و محمد فی الآثار عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم مرسلاً - اور یہی امام احمد کا قول
ہے کہ جہری کی قضا بجماعت میں جہر کرے - قاضیخان میں ہے کہ اگر بھولے سے امام نے اخفا کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے
جیسے دن کی سہمی نماز رات میں امامت کے ساتھ قضا کی تو اخفا واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے
ھ - یہ تو امامت کے ساتھ قضا کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضا کرے تو اختلاف ہے چنانچہ ہندیہ میں ہے کہ اگر جہری نماز قضا
کو تنہا پڑھے تو اصح یہ کہ جہر افضل ہے کما فی المحیط والکافی والذخیرہ وقاضیخان - اور یہی مختار شمس الائمہ وفخر الاسلام وجماعت
متاخرین ہے اور قاضیخان نے کہا کہ جہر اسواسطے افضل ہے کہ قضا موافق ادا کے ہو جاوے اور ادا میں منفرد مختار ہے
تو قضا میں بھی مختار اور جہر افضل ہے - امام مصنف رح نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا - وان کان وحدہ
اور اگر قضا مذکور تنہا پڑھے - خافت حتما ولا یتخیر - تو حتماً اخفا کرے اور اسکو اختیار نہیں ہے - ہو الصحیح - یہی قول
صحیح ہے - ف - وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تنویر میں انہیں کی اتباع کی - لان الجہر یختص اما بجماعۃ
حتما - کیونکہ جہر کرنا مختص ہے دو صورتوں میں یا تو بجماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے - او بالوقت فی حق المنفرد علی وجہ
التخییر - یا ادا سے نماز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہے - ف - حاصل یہ کہ جہر واخفا شرعی
توقیف پر موقوف ہے اور ہم نے شرع کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے نماز جہری
پڑھے خواہ ادا ہو یا قضا ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور دوم جہر مخیر اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری
نماز پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اخفا سے افضل ہے - ولم یوجد احدہما - اور ان دونوں میں سے ایک
یہاں نہیں پایا گیا - ف - جبکہ جہری کو وقت سے باہر منفرد قضا کرتا ہے - اور یہ جو ذکر کیا گیا کہ اصل میں نماز کا جہر ہے
اور جبکہ مشرکین بدگوئی کرتے تو جہر سے دن میں مخالفت ہوئی اور رات میں جہر رہا بدلیل قولہ تعالی - ولا تجہر بصلاتک
ولا تخافت بہا وابتغ بین ذلک سبیلا - پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اخفا اور رات میں جہر ہوا - مترجم کہتا ہے کہ یہ تفسیر
گویا امام سے تفسیر ہے اور الصحیح تو ابن عباس رض سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں متواری تھے اور جب آپ آواز
قراۃ القرآن بلند کرتے تو مشرکین سنکر قرآن کو اور اتارنے والے اور لانے والے کو برا کہتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا
ولا تجہر بصلاتک یعنی جہر مت کیجیے اپنی قراءت میں کہ اسکو مشرکین سنیں - ولا تخافت بہا - اور اسکو اخفا مت کیجیے - یعنی
اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائیے - وابتغ بین ذلک سبیلا - یعنی جہر ومخافت کے درمیان راہ اختیار کیجیے - یہی صحیحین
وترمذی ونسائی وابن ماجہ میں ہے - یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارہ دعا ہے اور حدیث
امامت جبرئیل بجہر واخفا ہے - اور ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں پڑھتے پھر جو ہمکو سنایا

سو جنے وہ ملکوت سنایا اور جو ہم پر مخفی کیا وہ ہم نے تم پر مخفی کیا - ابو داؤد و النسائی - اور صحیح ہوا کہ نماز خشوع و خضوع و تمسکن ہے
کما فی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً - اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون پر نکلے اور وہ
نماز پڑھتے تھے اور انکی آوازین قرأت سے بلند تھین تو فرمایا کہ مصلی تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہے چاہیئے کہ دیکھے
کس چیز سے مناجات کرتا ہے اور مت جہر کرین بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل نماز مناجات
بسکون ہے کیا تم نہین دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اصل آمین اخفاء ہے اور قولہ لا تجہر بصلاتک - رات کی نمازون مین بھی جاری
ہے پس حق ظاہر ہے کہ اصل نماز مین اخفاء ہے اور فرائض مین جہر بجماعت مطلقاً یا تنہا وقت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
مین جہر کی کوئی روایت نہین تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا کہ صحیح آمین اخفاء کا حکم ہے اور بہتر جسم کو
نہین معلوم ہوا کہ منفرد کو جہر کے اختیار کی کون روایت ہے سوا اسے قیاس کے - پھر جب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایت
مین جہر مذکور نہین تو ظاہر اسکا اخفاء ہے وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر تحقیقی مین قیاس متروک ہوگا واللہ تعالی اعلم
بالصواب - م - ایک مرد تنہا پڑھتا ہے جب وہ فاتحہ پوری یا تھوڑی پڑھ چکا تو دوسرے شخص نے آکر اسکے ساتھ اقتدا کی تو فاتحہ
دوبارہ جہر سے پڑھے - البحر عن الخلاصۃ عن الاصل - ومن قرأ فی العشاء فی الاولیین السورۃ ولم یقرء بفاتحۃ الکتاب
اور جس نے پڑھا عشاء مین (یا مغرب مین مثلاً) پہلی دو رکعتون مین سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو - ف - بعض نے
کہا اگرچہ عمداً چھوڑ گیا ہو - لم یعد فی الاخریین - تو پچھلی دو رکعتون مین فاتحہ کا اعادہ نہ کرے - ف - یعنی فاتحہ کو
قضاء نہ کرے - الذخیرۃ ع - مترجم کہتا ہے کہ عمداً چھوڑنا اس قول پر روا ہے کہ قرأت نماز کی دو رکعتون مین فرض ہے خواہ اول
کی دو ہون یا اخیر کی تو اسپر سہو نہین ہے اور دوسرا قول یہ کہ اول کی دونون متعین ہین اگر ان مین نہو تو آخرین قضاء کرے
تو عمداً چھوڑنا گناہ ہے اور سہو لازم ہوگا - ہو الاصح م - اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یاد آگیا تو
فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے واجب طور پر وجوب - ط - اور اگر رکوع مین یاد آیا [illegible]
سے پڑھکر پھر رکوع کرے - ش - وان قرأ الفاتحۃ ولم یزد علیہا - اور اگر پڑھی فاتحہ اور اس پر زیادہ نہ کیا
ف - یعنی سورت یا اسکے مانند نہ پڑھے اگرچہ عمداً چھوڑی [illegible]
م - قرأ فی الاخریین الفاتحۃ والسورۃ - تو پڑھے پچھلی دونون رکعتون مین فاتحہ و سورت - ف - فاتحہ اپنے
معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کہتا ہے کہ فاتحہ اس صورت مین سنت کے طور پر ہونا چاہیئے بلکہ واجب ہوگا
کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہے - فاحفظہ - م - وجہر - اور جہر کرے - ف - ایک روایت مین وجوباً اور ایک
روایت مین استحباباً - چنانچہ آتا ہے - م - اور اگر سورت کو رکوع مین یاد کیا تو اسکو کھڑے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
و - کیونکہ ترتیب فرض ہے حتی کہ اعادہ نہ کرے تو نماز فاسد ہے - ش - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح - اور یہ جو متن مین مذکور
ہے امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - وقال ابو یوسف لا یقضی واحدۃ منہما - اور ابو یوسف نے کہا کہ دونون مین سے
کسی کو قضاء کرے - ف - نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ - لان الواجب اذا فات عن وقتہ لا یقضی
الا بدلیل - کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہین کیا جاتا مگر دلیل کے
ساتھ - ف - اور یہان دلیل قضاء کرنے کی پائی نہین گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اسکا شغل ہوتا کہ جو اسکا ٹھکانا ہے
اس سے پھیر کر جہان پر قضاء کریگا وہان رکھے - اور اخیر کی رکعتون مین سورت پڑھنا مشروع نہین ہے تو پھر وہان کیونکر
سورت کو پھیرا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی قضاء نمازین دوسری اوقات مین بدون تکبیر تشریق کے ہوتی
ہین اگرچہ تکبیر اپنے محل پر واجب ہے - ع - اسکا جواب نہین دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا -

وبہا وہو الفرق بین الوجہین - اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل اور وہی دونون صورتون مین فرق بھی ہے یہ ہے کہ ا
قراءۃ الفاتحہ شرعت علی وجہ یترتب علیہا السورۃ - فاتحہ کا پڑھنا ایسے طور پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اسپر مترتب ہو
ف- یعنی فاتحہ ایسے طور پر نماز مین پڑھے کہ جسکے بعد مین سورہ پڑھے ف- اور پہلی صورت مین خالی سورہ اولین مین پڑھا
تھا بدون فاتحہ - فلو قضاہا فی الاخرین - پس اگر فاتحہ کو پچھلیون مین قضاء کرے - ف- تو حالت یہ ہو جاوے کہ
سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو - ترتب الفاتحہ علی السورۃ - سورت پر فاتحہ مترتب ہو جاوے
وہذا خلاف الموضوع - اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے - ف- کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے - لہذا پہلی
صورت مین فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا - رہی دوسری صورت تو اسمین یہ بات لازم نہین آتی چنانچہ کہا - بخلاف ما اذا ترک
السورۃ - برخلاف اسکے ہے جس صورت مین کہ اولین مین سورہ چھوڑا ہے - لانہ امکن قضاءہا - کیونکہ سورہ کا قضاء کرنا ممکن ہے
ف- کہ پچھلیون مین بعد فاتحہ معمولی کے سورہ قضاء پڑھے - علی الوجہ المشروع - اسی طریقہ پر جو مشروع ہے - ف-
کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ یہان موجود ہے - م - اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہین نکلا کیونکہ
یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہین رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوٹ کر
بلا دلیل نہین قضا ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ مین چار قول ہین اول تو یہی قول جو متن مین ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایہ ہے
دوم اسکا الٹا حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کرے نہ سورۃ کو - اور یہ شیخ عیسی بن ابان رح کا قول ہے - سوم قول ابو یوسف کہ دونون
مین سے کسی کو قضاء نہ کرے - چہارم حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ وسورہ دونون کو قضاء کرے پھر کیونکر تو بعض
مشائخ نے کہا کہ پچھلیون مین سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی اشبہ بصواب اور موافق شروع
ہے - مع - رہا بیان اسکا کہ یہ قضاء واجب ہے یا مستحب ہے - تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ - ثم ذکر ہہنا - پھر ذکر کیا ظاہر الروایۃ
مین اس مقام پر - ف- یعنی امام محمد نے جامع صغیر مین ع - یا کتاب مین مصنف نے - مایدل علی الوجوب - وہ لفظ
جو وجوب پر دلالت کرتا ہے - ف- یعنی کہا کہ قرأ فی الاخرین - بلفظ خبر اور یہ بمنزلہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے موقع اصول مین
مذکور ہے - مع - اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا - م - در مختار نے اسی کے اصح ہونے کا اشارہ کیا - ش - حالانکہ
ضعیف ہے - م - وفی الاصل بلفظ الاستحباب - اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط مین بلفظ استحباب ذکر کیا - ف-
بقولہ احب الی ان تقضی السورۃ فی الاخرین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیون مین قضاء کرلے ع - اور
مخفی نہین کہ وجوب تو صریح نہین بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت مین اسی پر اعتماد کرنا چاہیے - الفتح -
یعنی ظاہر الروایہ یہی کہ قضاء کرنا مستحب ہے - لانہا اذا کانت موخرۃ - کیونکہ اخیرین سورہ قضاء جبکہ اخیر کے فاتحہ واجبہ
سے پیچھے ہو گیا - فغیر موصولۃ بالفاتحہ - تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا - ف- کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کی رکعتون
مین ہے ع - فلم یکن مراعاۃ موضوعہا من کل وجہ - تو جسطرح وہ موضوع تھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہو اسکی نگہداشت ہر طرح
ممکن نہوئی - ف- لہذا سورہ کو قضاء کرنا مستحب رہگیا - اور اگر اخیرین مین سورہ کو فاتحہ سے مقدم کردین تو بھی فائدہ نہین
کیونکہ اخیرین مین یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضاء سورہ سے پیچھے پڑ جاوے اور خلاف مشروع
بھی ہو جاوے - اسپر بھی یہ قضاء سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ملا کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کے دوگانہ مین ہے - انہین خرابیون کی
وجہ سے امام مصنف رح نے یہ وجہ ذکر ہی نہین کی - م - اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضاء کرے تو وہ جہر سے تھی اور اخیرین کا فاتحہ
اخفاء سے ہے تو بیان فرمایا کہ - ویجہر بہما - اور سورہ وفاتحہ دونون کا جہر کرے - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے - لان الجمع بین الجہر
والمخافتہ فی رکعۃ واحدۃ شنیع - کیونکہ جمع کرنا جہر سورہ اور اخفاء فاتحہ کا ایک ہی رکعت مین شنیع ہے - ف- پھر اگر دونون

اخفا کرے تو سورہ جو واجب تھا اسکی صفت بدلنا پڑیگی - **وتغیر النفل وہو الفاتحۃ اولی** - اور بدلنا نفل کا اور وہ فاتحہ
اخیرین کا ہی بہتر ہی - **ف** - یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہی تو اسکی صفت اخفا کو جہر سے بدلنا بہتر ہی - پس یہی صحیح ٹھہرا - م - اور یہی
مبسوط شمس الائمہ سرخسی وجامع قاضیخان مین ہی - ع - اور ایک روایت امام ابو حنیفہ رح سے یہ ہی کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ
کو اخفا کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر واخفا کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں ہی ملحق
ہی اور تمرتاشی رح نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا - معف - اور یہی فخر الاسلام نے اختیار کیا
ع - مترجم کہتا ہی کہ جب اصح یہ ہی کہ قضا سے سورت مستحب ہی اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتون مین واجب ہی تو اصح قول یہ ہوا
کہ اخیرین مین دونون کو اخفا کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہین چاہیے - فافہم - م - **ثم المخافتۃ
ان یسمع نفسہ** - پھر اخفا کا پڑھنا یہ ہی کہ اپنے آپ کو سناوے - **ف** - یہی کمتر درجہ ہی حتی کہ اگر کوئی کان لگا کر سن لے
تو بھی سمجھ ہی - الخلاصہ - یعنی قرأت نہین بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ مین نہ آوے - م - **والجہر ان یسمع غیرہ** - اور جہر یہ کہ دوسرے
کو سناوے - **ف** - اور ایک دو نہین بلکہ کل سنین تو جہر ہی - الخلاصہ - یہی صحیح ہی - الوقایہ - اسی کو شمس الائمہ حلوانی نے اصح
کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اعتماد ہی - المحیط - ع - اور یہی مختار ہی - السراجیہ - **وہذا عند الفقیہ ابی جعفر الہندوانی**
اور یہ فقیہ ابو جعفر ہندوانی کے نزدیک ہی - **ف** - پس فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہی - **لان مجرد حرکۃ اللسان
لایسمی قرأۃ بدون الصوت** - کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہین کہلاتا بدون آواز کے - **ف** - اقول اسکی
وجہ فتح القدیر مین مذکور ہی اور یہ خود ظاہر ہی پس اخراج حروف باواز ضرور ہی لیکن وارد ہوتا ہی کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ
لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سنلنا شرط ہو تو جب مصلی کے قریب شور وشغب ہو یا وہ بہرا ہو یا تند ہوا ہو اور
اور مانند اسکے اسباب کثیرہ مین تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے - لہذا ابن الہمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز
کے قرأت ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ کان کا سننا بھی قرأت کے معنی مین داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق
ہی کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابو جعفر رح کی مراد بھی اسی قدر ہی بنابرین کہ آواز ہوتے ہوے جب کوئی چیز مانع نہو تو ظاہر
یہی کہ وہ سنی جائیگی - الفتح - **وقال الکرخی ادنی الجہران یسمع نفسہ وادنی المخافتۃ تصحیح الحروف** - اور امام کرخی رح
نے فرمایا کہ جہر کا کمتر مرتبہ یہ ہی کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفا کا کمتر مرتبہ یہ ہی کہ حروف صحیح نکلین - **ف** - اور اخفا کا زیادہ
مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر واخفا مین کچھ منافات نہین ہی پس جب حروف
صحیح ہوے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہین ہی بلکہ حرف تو ہر مخرج سے آواز کی کیفیت ہی نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت
بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی نہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہی کہ سنا جاوے مگر کان تک پہونچنا
آواز کے اسقدر جہر ہونے پر موقوف ہی کہ کان تک پہونچے اور یہ بھی ضرور ہی کہ کوئی چیز مانع نہو حتی کہ خود کان مین بہرا پن نہو
اور وہان دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانعہ بکثرت ہین تو قرأت ہوجاتی ہی لیکن
سننا کچھ بھی شرط نہوا - **لان القرأۃ فعل اللسان دون الصماخ** - کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہی نہ کان کا
ف - یہی قول ابو بکر الاعمش فقیہ کا اور امام مالک کا ہی اور مشائخ نے کہا کہ کرخی رح کا قول اقیس واصح ہی - ع - اور
قول احمد رح اسی کے مانند ہی - کما ذکرہ العینی - **وفی لفظ الکتاب اشارۃ الی ہذا** - اور لفظ کتاب مین بھی اسی کی
طرف اشارہ ہی - **ف** - چنانچہ منفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے
تو معلوم ہوا کہ آپ سنے تو جہر ہو گیا - عینی رح نے لکھا کہ امام محمد نے اصل مین یون فرمایا - ان شاء قرأ فی نفسہ وان شاء
جہر واسمع نفسہ - یعنی منفرد چاہے اپنی نفس مین پڑھے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے - پس یہ صحیح

کہ اپنے آپ کو سنانا جہر قرار دیا اور اُسکے مقابل مین اپنی نفس مین پڑھنا اخفار قرار دیا اور یہی قول کرخی ہے اور جو کوئی کہے
کہ عرف مین بغیر سنے قرأت نہین کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ ہے اسمین لوگون کے عرف
کا اعتبار نہین ہے۔ لیکن حلوائی و ابوجعفر رح نے کہا کہ قرأت مین سننا ضروری امر ہے مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مقام جیسے تحقیق
کے قابل ہے مین نے نہین پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر محصول تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ اخفار کا اور
جہر کا ایک کھلا ہوا مرتبہ ہے اور ان دونون کے درمیان ایک متوسط حالت ہے پس اگر ظہر مین کسی نے تصحیح حروف کی اسطرح
کہ آپکو خود نہین سنا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہے۔ کمافی الحلبی۔ اور اگر اسنے خود بھی سنی تو بالاتفاق
جائز ہے مگر ہندوانی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ اخفار ہے اور کرخی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ جہر کا ہے لیکن مسئلہ معروفہ ہے
کہ جہان اخفار ہے اگر جہر کرے تو سجدہ سہو واجب ہو اور یہان کرخی رح کے نزدیک سہو کسی نے نہین لکھا تو اسوجہ سے
کہ یہ جہر کا ادنی درجہ ہے اور اخفار بھی ہے اور تصحیح الحروف کا درجہ جوائز ہے۔ پھر اگر اسنے اسطرح قرأت کی کہ غیر دن نے
سنی تو یہ بالاتفاق جہر ہے اور خباب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہر مین اخفاء قرأت کی
روایت کی جیساکہ اوپر صحیح بخاری سے گذر چکی اور خود خباب رضی اللہ عنہ سے ظہر و عصر مین قرأت جہر کا فعل مصنف
ابن ابی شیبہ مین مروی ہے تو گمان مخالفت نہین بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھی کہ اسکو لوگون نے سمجھ لیا اور مع ہذا سہو
نہوا تو جیسے اسمین یہ دلیل ہے کہ یہ مرتبہ اخفار کا ہے ویسے ہی روایت مین اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رح
غیر کا سنانا جہر اسوقت ہے کہ آواز بروجہ معروفت عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہین بلکہ کل لوگ سنین
کمافی الخلاصہ۔ اور قہستانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا عیدین کل مقتدیون نے نہ سنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رح
نے اسکا جواب دیا کہ کل صف اول سنے ولیکن یہ جواب بھی کچھ نہین اسواسطے کہ اگر صف اول دراز ہوئی اور امام کی آواز
باریک تو یہ بھی نہین سن سکتے ہین اور حلبی رح نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہون سب سنین اور یہ بھی جواب
کچھ نہین کیونکہ اخفار مین اگر امام کے برابر ہو تو وہ سنیگا اور یہ کوئی منضبط امر نہوا علاوہ ازین بہرا وہان نہ سنیگا اور غل و شور
مین کانون والا بھی معذور ہے اور حق جواب یہ ہے کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہے کہ وہ آواز ایسی جہیر ہو کہ اسکے سننے مین خصوصیت
افراد کی نہو کہ اسکو فلان وفلان سن لیتے ہین بلکہ ہر ایک سن سکتا ہے جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ حلبی کی یہی مراد بھی ہے
اور یہ وارد نہین ہوتا کہ اخفار بھی سنا جائیگا اسطرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جماعت مرکوز ہے لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب
امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنین تو وہ جہر ہے پس ضعیف ہوا قول شمس الائمہ حلوائی رح
کہ اخفار یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والون کے سنے ع۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز
جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات سنائین تو اس سے قرأت جہری نہو جائیگی حتی کہ آنحضرت صلعم
بعض آیات اخفار مین سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا پتہ مل جاتا تھا مگر صف اول آپ کی قرأت نہین سنتی تھی اور
ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رح کی قرأت ظہر مین روایت کیا کہ صف اول سنتی تھی تو باوجود ضعف محمد بن مزاحم راوی
متروک کے اسی پر محمول ہے۔ پس اگر اسقدر جہر ہو کہ صف اول سنے یعنی صف اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہے
تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہو لازم ہے گا اب ظاہر ہوا کہ جہر جسمین سہو واجب ہو امام کرخی و فقیہ ابوجعفر مین اتفاق ہے اور اگر خود
قرأت سنے تو اخفار ہے اسپر سہو بالاتفاق نہین ہے تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگر خود بھی نہین سنی تو قرأت ہوگئی یا نہین ہے تو
کرخی رح کے نزدیک ہوگئی اور فقیہ کے نزدیک باطل ہے فقہاء متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا اور کہا کہ اقیس و اصح قول کرخی کا ہے
فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ وعلی ہذا الاصل۔ اور اسی اصل پر ف۔ یعنی جہر و اخفا کی اسی اختلاف مذکور پر۔ مختلف حکم فقہاء

ما یتعلق بالنطق - ہر وہ امر جو نطق سے متعلق ہے - کالطلاق - جیسے طلاق - ف - مثلاً اپنی منکوحہ کو کہا کہ تو طالقہ ہے
اور حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سنا تو امام کرخی رح کے نزدیک یہ عورت طالقہ ہوگئی اور فقیہ ابوجعفر کے نزدیک نہیں
والعتاق - اور آزاد کرنا - ف - اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہے اسطرح کہ حروف صحیح نکلے اور خود نہیں سنے تو اختلاف
مذکور ہے - والاستثناء - اور استثناء کرنا - ف - یعنی انشاء اللہ کہنا - واضح ہو کہ اگر طلاق یا عتاق کے ساتھ انشاء اللہ
ملا دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا - اب اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے انشاء اللہ یا مملوک سے کہا کہ تو آزاد ہے انشاء اللہ لیکن
خالی لفظ انشاء اللہ ایسے اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرخی رح کے نزدیک معتبر ہے اور فقیہ ابوجعفر رحمہ اللہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہوا - عینی رح نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق یا عتاق کیا مگر ایک شرط کے ساتھ جو اسطرح اخفاء
کیے کہ خود نہیں سنے مثلاً تو طالقہ ہے اگر یہ روٹی کھاوے - تو فقیہ ابوجعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہوا جبکہ خود نہیں سنے
تو طلاق واقع ہوگئی خواہ عورت نے روٹی کھائی یا نہیں - اور امام کرخی کے نزدیک تصحیح حروف نا ہوگئی تو صحیح ہے اور طلاق جب ہی
پڑیگی کہ عورت وہ روٹی کھاوے - واضح ہو کہ اگر عورت نے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے یہاں نالش کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سنا یا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعوی کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ از راہ دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہے فاحفظہ - م - وغیر ذلک - اور سوائے ان مذکورہ مسائل کے - ف - دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جو رو سے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھسے قربت نہ کرونگا - اسطرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
تصحیح کی تو امام کرخی کے نزدیک ایلاء صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور فقیہ رح کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھانا مثلاً
واللہ گوشت نہ کھاؤنگا - خود نہیں سنا تو اختلاف ہے - یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ نہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرخی کے نزدیک ذبیحہ کھا دے اور ہندوانی رح کے نزدیک جھوٹا پڑ جائیگا - اور جیسے تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسمیہ کہنا - یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندوانی رح کے نزدیک نماز و احرام شروع نہیں
اور ذبیحہ مردار ہے اور کرخی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے - اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی - اور دیگر مسائل کثیرہ میں - اگر نماز
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکالے اور نہیں سنے تو کرخی رح کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندوانی رح اب رہے وہ عقود جنمیں ایجاب
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اسکو بیچا - حروف صحیح نکالے مگر نہیں سنے تو کرخی کے نزدیک
ایجاب ہوگیا اور فقیہ کے نزدیک نہیں - اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہوگا کہ مشتری نے گو کہ کچھ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے تجھسے اسکو خرید لیا تو بائع پر دیانۃً بیع لازم پڑ گئی بقول کرخی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندوانی رح کے نزدیک
بھی لازم پڑ گئی - عینی رح نے لکھا کہ بیع میں کہا گیا کہ صحیح یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سنا دے - اقول اس
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنمیں باہمی ایجاب و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہوگی بتصریح - وش - پھر ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ کہیں
تو امام کرخی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلاء و قسم میں اور کہیں فقیہ ابوجعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے نماز و ذبیحہ وغیرہ
م - اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے - **وادنی ما یجزی من القراۃ فی الصلوۃ آیۃ عند ابی حنیفۃ** - اور ادنی وہ مقدار
کہ کفایت کر جاتی ہے قرأت سے نماز میں وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے - ف - یعنی نماز میں قرأت ایک رکن فرض ہے
حتی کہ نہو تو نماز باطل ہے تو اب اسکی مقدار ادنی کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے نماز باطل بالکل نہو جاوے تو اسمیں اختلاف
ہے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے - م - امام ابوحنیفہ سے اسمیں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت سے
ادا ہوگا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو - المحیط - اور یہی اصح ہے - الخلاصہ ح - دوم یہ کہ جسقدر کو قرأت کہ سکتے ہیں قدوری نے کہا کہ
یہی صحیح ہے ع - پھر اگر وہ آیت ایک کلمہ ہو جیسے مدہامتان - یا جیسے ق - ن - ص - کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رح اسمین مشائخ مختلف ہین اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک اس سے فرض ادا نہوگا۔ شرح المجمع لابن ملک والظہیریہ والسراج والفتح۔ کیونکہ یہ شمار ہی نہ قرأت سے حلوائی۔ اور اگر ایک آیت بڑی ہو جیسے آیت الکرسی وآیۃ المداینہ اور اسنے تھوڑی سی ایک رکعت مین اور تھوڑی سی دوسری رکعت مین پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی والمنیۃ۔ اور تیسری روایت امام رح سے کتاب الاصل مین مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے ع۔ وقالا ثلث آیات قصار او آیۃ طویلۃ اور صاحبین نے کہا کہ ادنی مقدار جواز کا تین آیات چھوٹی یا ایک آیت بڑی ہے۔ ف۔ پس یہی امام رح سے بھی ظاہر الروایہ ہے مگر کتاب مین بروایت اولی مذکور ہے م۔ لانہ لا یسمی قاریا بدونہ۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم مین وہ قرأت کرنے والا نہین کہلائیگا۔ فاشبہ قرأۃ مادون الآیۃ۔ پس کم پڑھنا مشابہ اسکے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ ف۔ حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہین کافی کہ وہ قاری نہوا اور اللہ تعالی نے قرأت کرنے کا حکم دیا ہے م۔ ولہ قولہ تعالی۔ اور امام رح کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہے۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ یعنی پڑھو اسقدر کہ جو آسان ہے قرآن مین سے۔ ف۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور کلمہ ما ہر مقدار قلیل وکثیر کو شامل ہے۔ الا ان مادون الآیۃ خارج۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاجماع اور آیت سے کم تو لوگون کے کلام مین بھی پائی جاتی ہے مع۔ والآیۃ لیست فی معناہ۔ اور پوری آیت اس سے کم کے معنی مین نہین ہے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ مدہامتان وق ومن وغیرہ بھی لوگون کے کلام مین پائے جاتے ہین تو علاوہ انکے جو آیات ہین وہ اسکے معنی مین نہین ہین م۔ پھر ایک آیت پر جواز کے قول سے امام ابو حنیفہ رح کا رجوع کر لینا صحیح ہوا ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر الروایۃ تو اسی کو مفید ہے پھر اہل المتون نے کیون اسکو لکھا ہے م۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ قرأت چار طرح پر ہے فرض و واجب وسنت ومکروہ۔ پس فرض کی مقدار مین امام ابو حنیفہ سے تین روایتین ہین ازانجملہ ایک مانند قول صاحبین کے ہے۔ اقول یہی ظاہر الروایۃ ہے کما ذکر العینی رح م۔ اور واجب قرأت یعنی جسکے نہونے سے نماز کا اعادہ واجب ورنہ عاصی ہو وہ پورا سورہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت کے ہے یعنی سوا اخیرین ومغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مسنون قرأت حضر وسفر کی خود کتاب مین آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جسقدر واجب ہے اسمین سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی مین ہے کہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھکر ختم کرنا مکروہ ہے۔ مجتبی مین کہا کہ علی ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق واجب ادا نہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ پڑھی یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ الفتح۔ عینی رح نے لکھا کہ فتاوی مرغینانی یعنی ظہیریہ مین ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیۃ المداینہ کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابو حنیفہ رح کے قول پر صحیح یہ کہ نہین جائز ہے۔ اقول گویا یہ بروایت اصل یا بمعنی آنکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب ادا نہوا اسم۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ پھر اگر اس آیت کو دو رکعتون مین پڑھا تو بعض مشائخ نے کہا کہ نہین جائز کیونکہ آیت تامہ نہوئی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑتی ہے تو جائز ہے مع۔ لیکن کراہت تحریمی تو برابر رہیگی جب تک کہ قرأت واجبہ نہ پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر آدھی آیت یا ایک کلمہ کو کئی بار دوہرایا حتی کہ ایک آیت کے برابر ہو گیا تو جائز نہین ہے ع۔ فتاوی نسفی مین ہے کہ چھوٹی تین آیات اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور امام رح کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے ع۔ در مختار مین لایا کہ اگر بڑی آیت کو دو رکعتون مین پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدھی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ الحلبی۔ مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت ہے کہ فاتحہ پورا ہو اور اسکے ساتھ نصف طویلہ ورنہ پورے طویلہ مین اختلاف ہے کما مر م۔ نوادر معلی مین ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت مین ایکبار پڑھے اور مکرر نہ کرے اور اسکی

جائز ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور مبسوط بکر رحمہ میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت مثل تین آیات
کے ہے ع۔ پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و مسنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں
اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ پھر باقی اقسام کیونکر متحقق
ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالے فاقرؤا ماتیسر الآیہ۔ موجب ہے کہ آیت واحدہ ہو تو تعمیل ہوئی اور
اس سے زائد جہاں تک پڑھا تو تعمیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہوا فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض
کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کردیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس
جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً تین آیت کے بعد امام نے سہو کیا اور وہ بطور جواز نہوا تو مقدار فرض قرأت کے
بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد نماز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقرؤا ماتیسر الآیہ مطلقاً
قرأت ہے حتی کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہوگیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہوگیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی
تین آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تینوں صورتوں میں سے
ہر صورت تعمیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اسکے یہی معنی
ہیں پوری سورت سے تعمیل فرض ہے پس جو قرأت بطور مسنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بطور مقدار واجب
پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعمیل ہے اور برعکس نہیں ہے
فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور منجملہ مکروہ قرأت کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود بغیر حالت قیام کے
پڑھ گیا اور اسی طرح کسی نماز کے لیے کوئی سورت اسطرح متعین کی کہ یہی ضرور پڑھنا چاہیے۔ الفتح۔ پھر قولہ فاقرؤا ماتیسر الآیہ
جبکہ مطلق ٹھہرے تو فرد کامل اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات
ذمہ فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا۔ واضح ہو کہ ق۔ یا ص۔ ن۔ وغیرہ سے امام رحمہ کے نزدیک جواز نہیں ہے
اور قہستانی رحمہ کی تبعیت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام
سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قرأت کی تو تو آزاد ہے۔ پھر صرف ق۔ ن۔ وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ نماز میں پڑھ لیا
یعنی فاتحہ نہیں۔ پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے نماز جائز ہے اور اسنے آزاد ہو جانیکا
حکم دیدیا تو اب جواز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مغالطہ ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو
آزادی کا حکم ماننا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتویٰ ملا ہے یا اسنے اپنے اجتہاد سے
جانا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اسپر اس نفل کا قضاء کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اسپر لازم رہیگا حتی کہ غلام
آزاد ہوگیا اس سے تعرض نہ کرے۔ یہی تحقیق صحیح ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جسقدر قرأت فرض ہے اسکا یاد کرنا ہر شخص
کے ذمہ فرض عین ہے۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لائق
ہے کہ جسقدر واجب ہے اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ متعین ہے ہاں جب تک اسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اسکی نماز جائز ہے
اور وہ گنہگار نہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اسکے علاوہ کمتر تین آیت یاد کرتا رہے۔ م۔ اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ ہے
ت۔ حتی کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب عاصی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کرلیا تو باقیوں پر مطالبہ
نہیں رہا۔ م۔ ہاں باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت مرغوب سنت مؤکدہ ہے۔ م۔ سوائے
فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ سیکھنا افضل ہے اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہے۔ الفتح
یاد کرکے بھول جانا بہت بڑا ہے لیکن حرام اسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھکر بھی نہ پڑھ سکے۔ ذخیرہ۔ جبکہ حفظ قرآن سنت ہے

سوا اسقدر فرض ہے تو انکو فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے۔ یون ہی کتب الفقہ مین مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ ہر شخص کو جسقدر مسائل فقہ کی ضرورت ہے اسقدر علم سیکھنا تو اسپر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ مین سے زکوٰۃ کے مسائل اسوقت کہ اُسکے پاس مال ہو اور یون ہی حج تو مال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوٰۃ و حج بھی ہے پھر جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوٰۃ و شرط ادا و غیرہ مسائل جانے۔ پھر اپنی حاجت سے زائد سیکھنا تو فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر وہان والے سب ہی چھوڑین تو سب عاصی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اُٹھایا اور سیکھا تو باقیون سے مطالبہ گیا پس یہی فقیہ ان سب کی ضروریات بتلاتا رہیگا۔ پھر چونکہ نئی نئی صورتین واقعات کی پیدا ہوتی ہین جنکا قدیم زمانہ مین وجود نہ تھا اور ضرور انکے ساتھ بھی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوئی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل کیجاوے لہذا کہا گیا کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے منھ موڑین تو سب عاصی ہین۔ یہان سے معلوم ہوا کہ جن لوگون نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رح پر ہو گیا۔ اُنکا یہ قول عجیب ہے اول تو اُنھون نے علم غیب کا دعوی کیا جیسا مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ مین لکھا۔ دوم اُنھون نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان مین ڈالا کہ اب اجتہاد نہین ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے مین مت توجہ کرو۔ سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اللہ تعالی نے فی الجملہ اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام مین لایا تو عوام اسکے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانون مین فتنہ و فساد پیدا ہوئے جنکا باعث وہی قول بدتر ہے اور مین تعجب کرتا ہون کہ اس قول بد کے مفاسد تو بے شمار ہین جو بیخ اسلام کاٹنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ مین تیز اوزار دیدیے گئے فانا للہ و انا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واللہ الہادی الی سبیل الرشاد۔ م۔ اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے۔ ش م۔ پورا سورہ فاتحہ اور کوئی ایک سورہ یا تین آیات قصیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت پر۔ تام ۞ - (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ سفر و حضر مین مختلف المقدار ہے۔ وفی السفر یقرأ بفاتحۃ الکتاب و ای سورۃ شاء - اور سفر مین پڑھے یعنی بطور قرأت مسنون کے پڑھے فاتحہ الکتاب (پوری ہمیشہ) اور کوئی سورہ جو چاہے۔ ف۔ اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائیگی۔ لما روی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوۃ الفجر فی سفرہ بالمعوذتین۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی نماز فجر مین اپنے سفر مین قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی فاتحہ سے زائد اول رکعت مین سورہ فلق اور دوسری رکعت مین سورہ الناس پڑھا۔ یہ حدیث ابو داؤد و نسائی نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسمین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کے لیے اترے تو لوگون کو انھین دونون سورہ سے نماز پڑھائی۔ اسناد مین قاسم مولی معاویہ کا راوی ہے جسکی امام یحیی بن معین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بہتون نے اسمین کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین اور حاکم نے مستدرک مین روایت کیا۔ مفع۔ اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ بالجملہ یہ حدیث دلیل تخفیف ہے۔ ولان للسفر اثرا فی اسقاط شطر الصلوۃ فلان یوثر فی تخفیف القرأۃ اولی۔ اور اسلیے کہ سفر کا ایک اثر ہے آدھی نماز ساقط کرنے مین تو اسکا موثر ہونا قرأۃ کی تخفیف مین اولی ہے۔ ف۔ اور نماز اگرچہ اول مین دو ہی رکعت مفروض ہوئی تھی اگر حضر مین بڑھائی گئی اور سفر مین وہی رہی کما فی صحیح مسلم عن عائشہ رض تو زیادتی مفروض ہے لیکن سفر کی مشقت نے تخفیف رکھی کہ زیادتی نہوئی تو موجب تخفیف قرأۃ بدرجہ اولی ہے۔ وہذا اذا کان علی عجلۃ من السیر۔ اور اسقدر تخفیف اسوقت ہے کہ جب وہ شخص رفتار کی جلدی پر ہو۔ ف۔ یعنی سفر مین روان ہو اور اتر کر نماز پڑھ لی۔ و ان کان فی امنۃ۔ اور اگر حالت امن مین یعنی۔ و قرار۔ حالت قرار مین ہو۔ ف۔ یعنی کسی منزل پر اترا ہو کہ اطمینان سے ٹھہر کر روانہ ہوگا تو

يقرأ في الفجر نحو سورة البروج و انشقت - پڑھے فجر مین مانند سورۃ البروج اور سورہ انشقت کے - ف - یعنی والسماء ذات البروج آہ - اور اذا السماء انشقت آہ - لانه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف - کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا مع تخفیف کے ممکن ہے - ف - اور بحر الرائق مین زعم کیا کہ جامع صغیر مین سفر کی حالت رفتار اور حالت امن و قرار دونون مین تخفیف قراءت بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مرجح ہے اور نہر الفائق مین اسکو رد کردیا اور امام مصنف کی تفصیل کو ترجیح دیا اسی پر شراح متفق اور یہی امیر الحاج نے شرح المنیہ مین لکھا ہے - م - ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين باربعين آية او خمسين آية سوى فاتحة الكتاب - اور پڑھے حضر مین نماز فجر مین دونون رکعتون مین چالیس یا پچاس آیتین سوائے سورۂ فاتحہ کے - ف - اور جب دونون رکعت مین اسقدر قراءت ہوئی تو ہر رکعت مین بیس یا پچیس ہوئین - کما في العيني - ويروى من اربعين الى ستين - اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک - ومن ستين الى مائة - اور ساٹھ سے ۱۰۰ تک - وبكل ذلك ورد الاثر - اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے - ف - چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رض مین قراۃ سورۂ ق و آسکے مانند ہے - کما رواہ مسلم - وحدیث ابی برزہ رض مین ساٹھ سے ۱۰۰ تک بلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک بلفظ ابن حبان اور ابن عمر رض سے سورۂ صافات ہے - جابر بن سمرہ رض سے مانند سورہ واقعہ ہے - ز - فلیع - حدیث عمرو بن حریث رض مین اذا الشمس کورت ہے - رواہ مسلم وغیرہ - وعبد اللہ بن السائب مین سورۃ المومنون - کما في الترمذي وعلقه البخاري - اور ابوبکر رض نے سورہ بقرہ دونون رکعتون مین پڑھی - المالک - وعثمان رض سورہ یوسف پڑھا کرتے - المالک - اور عمر رض نے سورہ یوسف و سورہ حج پڑھی - المالک یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہوگئے جیسا کہ روایت مین مصرح ہے - ابن عباس رض نے رفع کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز جمعہ کی نماز فجر مین الم تنزیل السجدہ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر پڑھتے اور نماز جمعہ مین سورہ جمعہ و منافقین پڑھتے - رواہ مسلم والاربعہ - معاذ بن عبد اللہ الجہنی کی روایت مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اذا زلزلت فجر کی ہر ایک رکعت مین پڑھی - ابو داؤد - بالجملہ آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہین - ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين - اور وجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین رغبت والون کے ساتھ سو آیت تک پڑھے اور کسل والون کے ساتھ چالیس پڑھے - وبالاوساط ما بين خمسين الى ستين - اور اوسط درجہ والون کے ساتھ پچاس سے ساٹھ تک پڑھے - ف - یعنی دونون مین ملاکر - وقيل ينظر الى طول الليالي وقصرها - اور کہا گیا کہ راتون کی درازی وکمی کو دیکھے - ف - تو یہان جاڑون کی راتون مین زیادہ اور باقیون مین کم پڑھے - والى كثرة الاشغال وقلتها - اور امام اپنے مقتدیون کے اشغال کی زیادتی وکمی پر لحاظ رکھے - ف - جیسے وقت کی گنجایش اور تغلیس و اسفار کا خیال کرے یعنی غلس سے شروع کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار مین کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلس و اسفار مین کوئی خلاف نہین ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اسکے ہر ٹکڑے مین غلس بھی اور اسفار بھی ہے لیکن اول کے ٹکڑون مین غلس زیادہ و اسفار مین کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلس کے صبح صادق مین اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار مین توفیق دینا اولی ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت نماز و ذکر مین ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیون کے واسطے انجام دے خصوص اس زمانہ مین - م - اگر حضر مین بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جا دے - الزاہدی - واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت مین یکسان واجب ہے لیکن تنگی وقت مین جب پورے فاتحہ سے وقت جا دے تو قدر فرض پر کفایت کرے کما ہو الصحیح - م - وفي الظهر مثل ذلك - اور پڑھے نماز ظہر مین مثل اسکے - ف - جو فجر مین قراءت مذکور ہوئی - لاستوائهما في سعة الوقت - کیونکہ دونون نمازین گنجایش وقت مین برابر ہین - وقال - اور کہا - امام محمد نے - في الاصل - اصل یعنی مبسوط مین کہ - او دونه - یا فجر سے کم پڑھے

ف۔ یعنی کمی بھی روا ہے۔ لانہ وقت الاشتغال۔ کیونکہ وقت الظہر کاموں میں مشغول ہونے کا وقت ہے فینتقص عنہ
تحرزا عن الملال۔ تو فجر سے کمی کر دیجاوے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات الٰہی میں ملالت وگرانی
آنا دل پر بہت برا ہے تو فقیہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو ملالت کی برائی میں نہ ڈالے۔ میں کہتا ہوں
کہ حدیث جابر بن سمرہ رضہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے ظہر میں واللیل اذا یغشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور
فجر میں اس سے طویل پڑھتے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ اور براء رضہ کی حدیث سے لقمان والذاریات کی قرأت ظاہر
ہے نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سواء۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہما باوساط
المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سورتیں ہیں انہیں طوال مفصل
واوساط وقصار ہیں اور طوال کی ابتداء میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورۃ البروج
تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ والضحیٰ تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔
تا ضیحان وغیرہ ع منہ۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رضہ مرفوع میں قرأت عشاء والشمس وضحاہا مانند
اسکے ہے۔ النسائی والترمذی۔ اور سفر کی ایک رکعت میں والتین والزیتون اصحاح الستہ عن البراء۔ اور حدیث مرفوع جابر بن سمرہ رضہ
میں قرأت ظہر وعصر سورہ بروج وطارق ہے النسائی وابوداؤد والترمذی۔ اور ظہر کی مشابہت فی الحضر دونوں سے بنظر وسعت
وقت اور اشتغال بضرورات ہے۔ مع۔ وفی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ اقرأ فیہا بقصار
المفصل۔ نماز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمر رضہ سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل
یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن مسعود رضہ نے سورہ اخلاص پڑھا۔ ابوداؤد۔ اور
حضرت ابوبکر رضہ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمر رضہ الی ابی موسی
الاشعری رضہ۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہے بجانب اپنے عامل ابوموسی
اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق وابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے۔ ان
اقرأ فی الفجر۔ یہ لکھا کہ پڑھ فجر میں ع ن۔ والظہر۔ اور ظہر میں م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں
اوساط مفصل کو۔ ن۔ وفی العصر۔ اور عصر میں م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں ع ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط
مفصل کو۔ وفی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو ع ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف
کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور نماز عصر کا ذکر عبد الرزاق
وابن شاہین کی روایت میں ندارد ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی رحمہ
نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ہاں حدیث ابوسعید خدری رضہ میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قدر
تیس آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ بالجملہ مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے
مگر دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بحدیث ام المومنین صدیقہ بروایت نسائی اور بیان زید بن ثابت
عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بحدیث ام الفضل عند الستہ جمیعا اور سورۃ الطور بحدیث جبیر بن مطعم عند الستہ الا الترمذی
اور سورہ حم الدخان بحدیث ابن مسعود عند النسائی۔ اور طیبی رحمہ نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی خوشی
جانکر طول دیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ وقت مغرب سپیدہ غروب ہونے تک طویل ہے جیسا کہ امام
ابوحنیفہ ہے نہ سرخی تک جس پر بعض نے فتوی قرار دیا فاحفظہ۔ م۔ ولان مبنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف الیق بہا۔
اور قصار مفصل اسلیے کہ نماز مغرب کا مبنی جلدی پر ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول

جلدی ہی تو نماز شروع کرنے میں ہے م- تتمہ میں ہے کہ عصر اگر مکروہ وقت میں ادا کرنا ہو تو صواب یہ کہ مسنون قرأت پوری پڑھے
التاتارخانیہ- اور بدائع میں یہ اختیار کیا کہ قرأت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ بلحاظ وقت اور مقتدیوں وامام کے مختلف حالات
پر ہے- و- میں کہتا ہوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے م- والعصر والعشاء
یستحب فیہما التاخیر- اور عصر وعشاء ہر ایک میں تاخیر مستحب ہے- ف- تو انکی قرأت میں تطویل کرنا بہتر ہوگا- وقد یقعان
بالتطویل فی وقت غیر مستحب- اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جا پڑیں- ف- عصر تو زردی آفتاب
سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولیٰ ہے- فیوقت فیہما بالاوساط- پس حد مقرر
ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ- ف- چنانچہ اثر مذکور میں مقدر ہے م- وتر میں فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے اچھا
ہے المحیط- مگر بطریق تبرک کبھی کبھی سبح اسم ربک الاعلی اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھ لیا کرے- التہذیب- اور
مستحب قرأت سے نہ بڑھاوے اور قوم پہ گرانی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تمام ومستحب ہو- المضمرات عن الطحاوی- اور
حدیث جابر بن سمرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی- کما رواہ مسلم- اور حجت میں ہے کہ فرائض میں
قرأت حرف حرف ٹھہراو کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جبکہ صاف معلوم ہو- و-
دیگر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں- ش- پھر فرائض میں ایک رکعت میں سوائے فاتحہ کے دو سورتیں جمع کرنا اجازت ہے
بحدیث عائشہ رض فی الصحیحین- مگر فعلی یا قولی سنت نہیں ہے اور نوافل میں فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کما فی حدیث ابن مسعود
فی الصحیحین وغیرہما- پھر میں نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں ہمارے نزدیک دو سورت جمع کرنا مکروہ نہیں ہے م- ویطیل الرکعۃ
الاولی من الفجر علی الثانیۃ- اور طول دے رکعت اولی کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر- ف- باعتبار آیات کے
یا کلمات کے- التبیین- یعنی بالاجماع کے اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات- بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پا دیں
ف- افادہ فرمایا کہ قرأت میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے میں خالصاً یہ فائدہ
ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پا دیں- یہ بات حدیث مرفوع ابوقتادہ رض میں جو ابوداؤد میں ہے مصرح ہے- م-
ورکعتا الظہر سواء- اور دونوں رکعتیں ظہر کی برابر ہیں- ف- یعنی جنمیں قرأت فرض ہے- وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے- ف- اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
نے کہا کہ اسمیں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے- ع- وقال محمد احب الی- اور امام محمد نے کہا
کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ- ان یطیل الرکعۃ الاولی علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا- طول دے پہلی
رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نمازوں میں- ف- خواہ ظہر ہو یا اور ہوں جیسے فجر میں سنت ہے- لما روی ان النبی
علیہ السلام کان یطیل الرکعۃ الاولی علی غیرہا فی الصلوات کلہا- کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پہلی رکعت کو اسکے ماسوائے پر تمام نمازوں میں طول دیتے تھے- ف- چنانچہ ابوقتادہ رض کی حدیث میں ہے حضرت صلعم
ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیرین میں خالی فاتحہ پڑھتے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے- البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ- پس
ہم لوگوں نے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے سے یہ کہ لوگ پہلی رکعت پا لیں- ابوداؤد- اور عینی رح نے ذکر کیا
اور عشاء میں یوں ہی کرتے- ابوداؤد- اسی قول کو نووی رح نے اختیار کیا ہے ع- اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کہا- ت-
اور اسی پر فتوی ہے- الزاہدی ومعراج الدرایہ- اور فتاوی الحجۃ میں ہے کہ یہی فتوی کے واسطے لیا گیا ہے- التاتارخانیہ م
ولہما- اور دلیل شیخین کی- ف- مگر جمہور شافعیہ کی یہ کہ حدیث ابو سعید خدری رض میں قرأت ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر ۳۰ آیات ہے اور پچھلی ہر رکعت میں ۱۵ آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵ آیات اور پچھلیوں میں اس سے
نصف ہے۔ کما رواہ مسلم واحمد۔ پس اس حدیث سے نکلا کہ اولین دونوں ظہر وعصر میں برابر ہیں لیکن تردد یہ ہے کہ ایک تو
دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوساط مفصل سے ہے اور دوم اخیرین میں صرف فاتحہ ہے اور وہ بالاتفاق سات آیات ہیں
نہ کہ ۱۵۔ اور شاید کہ اخیرین میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے اسکے سوا
استدلال شیخین میں یوں کہا کہ۔ ان الرکعتین استویا فی استحقاق القرأۃ ۔ دونوں رکعتین قرأت کے استحقاق میں
برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار ۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر رہینگی۔ بخلاف الفجر ۔ برخلاف فجر کے۔ ف۔
اگرچہ دونوں رکعتین تو برابر مستحق ہیں لیکن عارضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لانہ وقت نوم
وغفلۃ ۔ کیونکہ وہ وقت نیند وغفلت کا ہے۔ ف۔ تو اب یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں
میں مشغولی ہے اسلیے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ وہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بمقابلہ نص کے یہ قیاس
رد کیا جائیگا مگر آنکہ حدیث ابو قتادہ رضہ میں یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطالۃ من حیث الثناء
والتعوذ والتسمیۃ ۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر از راہ ثناء وتعوذ وتسمیہ کے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت کا
طول دینا اس راہ سے کہ اسمین سبحانک اللہم الخ اور اعوذ باللہ الخ اور بسم اللہ الخ پڑھتے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا
تو پہلی میں وہ طول ہوتا جو دوسری میں نہوتا۔ سا حق مقدار قرأت میں دونوں برابر ہوتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ
یہ تاویل اگر ظہر وعصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر وعشاء میں محل تامل ہے بلکہ فجر میں تو بالاجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدیر
میں خلاف تہا ور قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر قول
شیخین رح مساوات از راہ آیات ہے لیکن جب آیات میں لمبی وچھوٹی کا فرق ہو تو پھر کلمات وحروف سے برابری
معتبر ہوگی۔ کذا قال المرغینانی۔ التبیین۔ لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار تین آیات میں لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا معتبر
بالزیادۃ والنقصان بما دون ثلث آیات ۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی وکمی کا تین آیات سے کم مقدار میں۔ ف۔
بلکہ تین آیات تو زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جبکہ ایک یا دو تین ہوں کہ انکا اعتبار ساقط ہے
لعدم امکان الاحتراز عنہ من غیر حرج ۔ کیونکہ اس مقدار سے بچاؤ رکھنا بغیر حرج اٹھائے ممکن نہیں ہے۔ ف۔
اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو اتنی کمی وزیادتی کا اعتبار بھی اٹھا یا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ ہے
وفی العینی بالجملہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل وسنن میں نہیں۔ جامع المحبوبی ع۔ لیکن سوا
ان سورتوں کے جنکا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ انمین تین آیات کی زیادتی بھی مکروہ نہیں۔ البحر۔ اور کراہت
سے مراد تنزیہی ہے۔ البحر۔ یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھ دے
تو بھی جواز ہے کچھ مضائقہ نہیں۔ الظہیریہ۔ پھر جیسے اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ وعیدین میں
ہے۔ البدائع۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور منفرد جیسے چاہے پڑھے۔ جامع التمرتاشی۔ اور محمد حسن بن زیاد میں امام ابو حنیفہ
سے روایت ہے کہ قرأۃ کا کل حال جو ہم نے بیان کیا اسمین منفرد بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ منفرد پر جہر نہیں ہے۔ قنیہ میں ہے
کہ مسنون قرأت میں امام ومنفرد برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ ع۔ یہی حلبی نے لیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ سنت
تو معمولی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر تنہا فرائض آپ کا معمول کہاں تھا جو منفرد کے حق میں مثل امام کے قرأت مستحب
مسنون ہو حتی کہ ترک سے اسکے حق میں اساءت لازم آوے اور ترک جماعت میں معذور ہو تو بقدر طاقت ہے ورنہ

لہذا ہمارے نزدیک قول جامع تمرتاشی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول الجرد اس اولویت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد ہے
م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی یہی پڑھے ع۔ تو مسبوق بھی یہی کرے
م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوع مالک بن الحویرث
میں اذا زلزلت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرأت کے قل ہو اللہ احد پر
ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے پوچھو کہ کس بات سے ایسا کرتا ہے۔ اسنے بیان
کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو خبر دیدو کہ الرحمن عزوجل تجھے محبوب رکھتا ہے۔ البخاری
ومسلم والنسائی۔ پس جب اسپر برقرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک
مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے مع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت تو ہی
نہیں مگر جواز ہے نہ مکروہ و قدمر م۔ صدیقۃ العلماء میں ہے کہ چار ہیں حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت تمیم داری اور سعید بن
جبیر و ابوحنیفہ انہوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا ع۔ دو اول کے تو صحابی ہیں رضی اللہ عنہم اور دو اخیر کے تابعی ہیں
رحمہم اللہ تعالیٰ م۔ **ولیس فی شئی من الصلوات قراءۃ سورۃ بعینہا۔** اور نہیں ہے نمازوں میں سے کسی نماز میں پڑھنا
کسی سورہ معین کا۔ **ف۔** یعنی کسی نماز میں قرأت ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ معین کرکے فرض نہیں ہوا یعنی بایں معنی
کہ لایجوز غیرہا۔ سوائے اس سورہ کے دوسرا جائز نہو۔ **ف۔** بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورۂ فاتحہ کا معین
ہونا بطور فرض نہیں بلکہ واجب ہے حتی کہ اگر فاتحہ کے بجائے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ **لاطلاق ماتلونا۔**
بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ **ف۔** قولہ تعالیٰ فاقرؤا ماتیسر من القرآن۔ کیونکہ اتنا سے نکلا
کہ جو قرآن سے میسر ہو پڑھ دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے نماز باطل نہو گی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوہریرہ رض
کہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ یعنی نماز نہیں مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ نماز
جسکا نام ہے وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑیگی۔ پھر اسکے ساتھ کامل ہو گی اسی وجہ سے سلف وخلف میں یہ معمول ہے
پھر اگر یہ نہو تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوہریرہ رض میں بغیر فاتحہ کے خداج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے
تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ تھی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے م۔ **ویکرہ ان یوقت
لشئی من القرآن لشئی من الصلوات۔** اور مکروہ ہے کہ موقت کرلے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی نماز کے نمازوں
میں سے۔ **ف۔** یعنی کسی نماز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و اسبیجابی نے کہا کہ یہ موقت
کرنا اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اسطرح کہ سوائے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سوائے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ
ہے۔ التبیین م ف۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نماز میں واجب ہے پھر سوائے فاتحہ کے قرآن میں سے اور کچھ پڑھنا چاہیے
تو اسمیں کوئی چیز اسطرح مقرر کرنا کہ سوائے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اسمیں پڑھنا واجب ہے تو اسطرح موقت
کرنا مکروہ ہو جائیگا م۔ پھر اگر اسطرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اسلیے مقرر کرلے کہ وہ اسپر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسکو پڑھا تو تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہو گی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سوا سے بھی پڑھ لے تاکہ عوام جاہلوں
کو یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس نماز کے لیے یہی قرأت مقرر ہے دوسری نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو سورۂ
سجدہ نماز فجر جمعہ میں التزام کیا بوجہ سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد بیٹھ گیا کہ اس وقت میں یہی مخصوص ہے حتی کہ غیر اسکے
جائز نہیں ہے مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی نماز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتمی سمجھے یا
نہ سمجھے۔ ن۔ **لمافیہ من ہجر الباقی۔** کیونکہ اسمیں باقی قرآن کا چھوڑنا لازم آتا ہے۔ **ف۔** لیکن یہ جب لازم آوے

کہ دوسری نمازون میں باقی مین سے نہ پڑھے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ اس نماز خاص کے حق مین تو باقی قرآن مہجور رہنا
لازم ہی گویا اس نماز کو باقی قرآن سے حصہ ہی نہیں ہی اور یہ خطاء فاحش ہی۔ علاوہ برین لازم آتا ہی۔ ایہام التفضیل
وہم دلانا تفضیل کا۔ ف۔ پس تبرک سنت کے لیے برابر پڑھے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات مین دوسری قرأت بھی پڑھے
تاکہ عوام کو یہ وہم نہو۔ کما صرح فی شرح التبیین۔ نہ آنکہ برابر دوسری قرأت پڑھے اور کبھی تبرک کے لیے جو حدیث مین ہی وہ
پڑھے جیسا کہ درمختار مین سمجھا۔ پھر حدیث کی قرأت مین اوپر ذکر کر چکا سوائے تہجد وعیدین کے جنکا بیان آویگا۔ م۔ اور
شافعی رح کے نزدیک بھی اس خرابی مذکور کی وجہ سے کراہت لازم ہی تو درحقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ مسنون ومتبرک
ہونے کے طور پر خاص سورتین جو صحاح مین وارد ہین پڑھے۔ بالاجماع۔ اور اگر اسی کو حتم سمجھے کہ بدون اسکے جائز نہین
تو بالاتفاق مکروہ ہی۔ یا یہ خطرہ کہ عوام اسکو دائمی سنکر اس گمان مین پڑینگے کہ یہی واجب ہی تو کبھی کبھی اور سورتین پڑھے۔
مترجم کہتا ہی کہ امام انکو عام طور پر سمجھا دے کہ یہ وجوباً نہین ہی تو بھی انکا وہم جاتا رہیگا۔ ہان یہ لازم رہا کہ اس نماز و وقت کو
باقی قرآن سے حصہ نہین رہا تو بہتر ہوگا کہ کبھی اور بھی پڑھے اور احادیث صحیحہ مین بھی یہ منصوص نہین کہ ان سورتون پر مداومت بھی
کرکے انکے سواے اور نہین پڑھی ہین فافہم۔ م۔ (فروع) قرآن ختم کرے تو دوگانہ کے اول مین سورہ فلق وسورہ الناس پڑھ
کر رکوع کرے پھر دوسری رکعت مین الحمد و کچھ الم سے پڑھکر رکوع کرے۔ الخلاصہ۔ فتاوی الحجہ مین ہی کہ قرآن کی قرأت ساتون
قراؤن اور انکی روایتون سے جائز ہی مگر مین صواب دیکھتا ہون کہ عجیبہ قرأۃ جو امالہ وغیرہ سے ہی یا ساتون مین سے بعض
روایت غریب ہی تو اسکو عوام مین نہ پڑھے۔ التاتارخانیہ مع التوضیح م۔ فرائض ہر رکعت مین فاتحہ مع پورا سورہ پڑھے اور
عاجز ہو تو سورہ دونون رکعتون مین کردے۔ الخلاصہ۔ اور سورہ کا بعض ہر رکعت مین مکروہ نہین یہی صحیح ہی۔ الظہیریہ۔ ایک
رکعت مین رکوع آمن الرسول پڑھا اور دوسرے مین قل ہو اللہ احد۔ تو مکروہ نہین ہی۔ التاتارخانیہ۔ آخر رکوع کی آیات
اگر زیادہ ہون تو سورت کم آیات سے افضل ورنہ برعکس ہی۔ الذخیرہ۔ تین آیات بہ نسبت بڑی ایک آیت کے اولی ہی یہی
صحیح ہی۔ التاتارخانیہ۔ ایک رکعت مین ایک سورہ پڑھا اور دوسرے مین ایک سورہ چھوڑکر اسکے بعد کا پڑھا تو اختلاف
ہی بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہین ہی۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ۔ مگر مختار یہ کہ قرأت نہ چھوڑے پوری کرے الذخیرہ
اور اگر اسکے اوپر کی سورت اسی رکعت مین یا دوسری رکعت مین پڑھے یا اسی طرح آیت چھوڑکر اوپر کی آیت پڑھے تو
مکروہ ہی۔ المحیط۔ اور یہی جمہور فقہا کا قول ہی۔ اور یہ سبب فرائض مین ہی نہ سنن مین۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہی
پھر زیادہ پڑھنا چاہا تو مضائقہ نہین جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ الخلاصہ۔ اب یہان مسئلہ ہی کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ پڑھے
یا نہین۔ قال المصنف رح۔ ولا یقرأ المؤتم خلف الامام۔ اور نہ قرأت کرے مقتدی پیچھے امام کے۔ ف۔ نہ فاتحہ اور نہ سورہ
یعنی قرآن کی قرأت کچھ نہ کرے۔ م۔ خواہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ یہی قول ایک جماعت عظیم اکابر صحابہ رض کا ہی کما سیأتی
م۔ اور تابعین مین سے تابعین کے سردار سعید بن المسیب کا اور عروہ بن الزبیر وسعید بن جبیر و زہری وشعبی ونخعی واسود
رحمہم اللہ وغیرہم کا اور ثوری وابن ابی لیلی وحسن بن حیی واوزاعی ومالک واحمد وابن عیینہ وابن المبارک کا ہی مگر اوزاعی و
مالک وابن المبارک نماز جہریہ مین منع کرتے ہین اور جمہور مالکیہ مین ہی کہ عبد اللہ بن وہب واشہب وابن حبیب وغیرہم مثل ائمہ
حنفیہ کے مطلقاً مانع ہین۔ سع وابن کثیر۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحۃ۔ شافعی رح نے سورہ فاتحہ مین خلاف کیا۔ ف۔
یعنی مقتدی سورہ فاتحہ پڑھے مگر قول قدیم مین تو فقط سری نماز مین نہ جہری مین مثل قول مالک رح کے اور جدید مین مطلقاً
خواہ سری ہو یا جہری ہو پڑھے اور رافعی نے ایک وجہ نقل کی کہ سری مین بھی واجب نہین ہی اور یہی قول لیث وابو ثور اور ثوری
کا ہی۔ سع۔ لہ ان القرأۃ رکن من الارکان فیشترکان فیہ۔ وجہ قول شافعی رح یہ ہی کہ قرأت ایک رکن ہی ارکان مین سے

تو امام و مقتدی دونوں اسمیں مشترک ہونگے - ف - جیسے قیام و قعود و رکوع و سجود میں مشترک ہیں - اور دلیل نقلی امام شافعی رح
کی اول یہ کہ حدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب - نہیں نماز اُس شخص کی جس نے
سورہ فاتحہ نہ پڑھے - الصحیحان و السنن - پس اس سے امام و منفرد و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرأۃ فاتحہ واجب ہوئی - اقول
قرأت دو قسم ہے حقیقۃً اور حکماً - پس جس کسی کو عذر ہو یا فاتحہ یاد نہو تو حکماً اُسنے پڑھا - ایک روایت میں ہے کہ لا تجزئ صلوٰۃ لمن لم
یقرأ بفاتحۃ الکتاب - نہیں اجزا ہے کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی - الدارقطنی و اسنادہ صحیح و صححہ ابن القطان
اجزا بمعنی کافی ادا ہونا - البیضاوی فی الاصول - ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ اُمرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب
وما تیسر - ہم حکم دیے گئے کہ پڑھیں فاتحہ اور جو آسان میسر ہو - ابو داؤد - ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ
ہیں - اقول اسمیں فاتحہ مع زائد سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رض و ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت ہے
کہ من صلی صلوٰۃ لا یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام - یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جسمیں ام القرآن نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص
ہے پوری نہیں ہے - صحیح مسلم و ابن ماجہ وغیرہم - اسمیں مقتدی بھی شامل ہے اقول اور تصریح ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تمام نہیں ہے اور بعضوں
نے اپنی رائے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ جہالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال
وغیرہ کے بُری طرح نماز پڑھی اور آپ نے اُسکو تعلیم کی اُسکے آخر میں روایت نسائی وغیرہ میں مصرح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اِس
امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور میں سے کسی میں کمی کی تو اُسکی نماز میں نقص آیا اور پوری نماز نہیں گئی جیسا کہ میں
فرائض میں مفصل ذکر کر چکا ہوں - وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ ان احادیث میں قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون
اسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے - دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادۃ بن الصامت
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القرأۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن
وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ہمکو صبح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ میں تمکو دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام
کے پیچھے پڑھتے ہو تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہاں واللہ تو پڑھتے ہیں فرمایا کہ مت ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ
شان یہ ہے کہ نماز نہیں اُسکی جو فاتحہ نہ پڑھے - رواہ ابو داؤد و الترمذی - اور باسناد اسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے
بھی روایت کی - اور اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے - امام مالک نے کہا کہ کذاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم
و نسائی و یحیی بن معین نے اسکو ضعیف کہا اور ہشام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحیی القطان اور وہب بن خالد نے اسکو
کذاب کہا - اور کذاب ہونا بہت سخت جرح ہے ولیکن ترمذی نے بخاری رح سے اسکی توثیق نقل کی اور ذہبی رح نے میزان
میں امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اُسکو بدیہہ سمجھنا مذکور کیا اور ابن الہمام نے فتح القدیر میں بعد نقل اقوال کے اسی کو
ترجیح دی کہ وہ ثقہ ہے - بہر حال یہ راوی مختلف فیہ ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی حجت ہے تو اس حدیث سے معلوم
ہوا کہ جہری نماز میں امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے - یہ تو امام شافعی رح کا استدلال تھا اور اس استدلال میں بہت کچھ کلام
باقی ہے جو عنقریب مذکور ہوگا - پھر اگر امام نماز پڑھاتا ہے اور اُسنے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص آکر رکوع میں شامل ہوا
تو یہ رکعت اُسکو پوری مل گئی - اور یہی شافعی و جمہور کا قول ہے تو گویا شافعی ایسی صورت کو مخصوص بعذر کرتے ہیں - اور
ہمارے زمانہ میں بعضے جہال نے اُنکو جہل مرکب یہ سمایا ہے کہ اُنکو اجتہادی قوت ہے میں نے ایک مغرور کو دیکھا کہ اُسنے اپنی کتاب
میں وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رح کے استدلال میں گذرے ہیں نقل کرنے کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع میں ملنے سے
رکعت مل جانے کا مسئلہ جمہور کا قول ہے یہ ضعیف ہے - مترجم کہتا ہے کہ صحیح مسلم میں حدیث مرفوع موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پایا اُسنے وہ رکعت پائی - اِس نص سے جمہور کا استدلال قطعاً صحیح اور اِس شخص مدعی کی جہالت ظاہر ہے م - ولنا - اور
ہماری حجت - ف اِس مسئلہ مین کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ نہین پڑھیگا - قولہ علیہ السلام - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
یہ قول ہے - من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ - یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قرأت ہی اُسکی قرأت ہے - ف
یعنی حسی قرأت نہین بلکہ حکمی قرأت ہے یعنی بحکم شرعی مقتدی نے قرأت اصطلاح کی کہ جسکو اُسنے امام بنایا تھا اُسنے قرأت کردی تو گویا
یہی اُسکی قرأت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہین پڑھیگا کیونکہ دو قرأت مشروع نہین ہین پس مقتدی کی قرأت ہوگئی م - وعلیہ
اجماع الصحابہ - اور اِسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے - ف یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا
بمنزلہ اجماع کے ہے اگرچہ بعض سے اُسکے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادۃ بن الصامت رضہ وغیرہ - اور جب یہ نص و دلیل موجود
ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہوگا جیساکہ شافعی رح کی طرف سے ذکر کیا - وہو رکن مشترک بینہما
اور یہ قرأت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی مین مشترک ہے - ف پس قرأت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا
دونون کی تقسیم ہے - لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع - لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا
قال علیہ السلام - واذا قرأ فانصتوا - اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو - ف یعنی خاموشی کے ساتھ سنو
اور یہ حدیث مسئلہ آمین مین گذر چکی ہے - ویستحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد - اور مستحسن ہے یعنی مقتدی کا فاتحہ
پڑھ لینا بطور احتیاط کے اُس قول مین جو امام محمد سے مروی ہوا - ف یعنی امام محمد رح سے مروی ہے کہ بہتر یہ کہ مقتدی بطور
احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھ لے تاکہ خلاف سے بچ جاوے - اقول امام محمد رح کے مؤطا اور آثار مین خود اِسکے خلاف موجود ہے
تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے - ویکرہ عندہما - اور شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے - ف یعنی کراہت تحریمی
لما فیہ من الوعید - کیونکہ مقتدی کے پڑھنے مین وعید وارد ہوئی ہے - ف چنانچہ امام محمد نے مؤطا وغیرہ مین بہت سے
آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے تو جب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوفناک وعید وارد ہے تو ایسی صورت مین
صحیح اصل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ تحریمی ہوا - چونکہ اِس مسئلہ مین فساد آمیز اختلاف اِس زمانہ مین ہے لہذا
توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیہ کریمہ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون - معنی یہ ہین کہ جب قرآن پڑھا جاوے
تو اُسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو باُمید اُنکہ تم پر رحم کیا جاوے - یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتی کہ مشرکین کہ نے قرآن
سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والون کو کہتے کہ لا تسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ الآیہ - یعنی اِس قرآن کی طرف کان لگا کر
اور اِسکے پڑھنے کے وقت مکر و غوغا کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنین کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائل سنکر مسلمان ہو
جاتے تھے تو اللہ تعالی نے اُنکو نصیحت کی کہ اِس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری اُن
کو بدرجہ اولی لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے اِسکے اہل اسلام ہی ہین ورنہ کفار تو ایمان ہی نہین لاتے پھر اہل ایمان کو
ہر حالت مین اِسکی تکمیل واجب ہے اور خاص نماز کی حالت مین اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے - شیخ امام عماد الدین ابن کثیر
رحمہ اللہ تعالی نے تفسیر مین لکھا کہ جسکا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالی نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم
و احترام کے واسطے حکم دیا و لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مؤکد ہے نماز فریضہ مین جب کہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے حدیث
ابو موسی اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ
فانصتوا آہ یعنی امام تو اِسی واسطے قرار دیا گیا کہ اُسکی اقتدا کیجاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت
کرے تو تم خاموش سنو - آہ - اور یون ہی اہل السنن نے ابو ہریرہ رضہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اِس حدیث
کو صحیح کہا ہے - عماد - یعنی امام اپنی مقتدیون کی طرف سے اُنکا ذمہ دار ہے سب مقتدی اِسکو پیش کرکے بارگاہ الٰہی مین

حمد وثنا و مناجات کرنے حاضر ہوے ہین اور حدیث ابوہریرہ رضہ اسکی مؤید ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الامام
ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واغفر للمؤذنین - امام ضامن ہے اور موذن امانت دار ہے الٰہی تو ہدایت دے
اماموں کو اور بخشدے موذنوں کو - رواہ ابوداؤد والترمذی - لوگوں نے موذن کو اپنی نمازوں کی ٹھیک اوقات
اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہے تو وہ کچھ اسمین خیانت نہ کرے اور دعا کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے
تو الٰہی اسکو بخشدے اور رہا امام تو وہ مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات
جناب الٰہی مین عرض کرتا ہے اور یہی قرأت ہے اور مقتدی اسکو سنتے جاتے اور دل مین اسی طرح حمد وثنا اور اسی طرح
سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہین مثلاً امام نے پڑھا - الحمد للہ رب العالمین - تو مقتدی بھی دل مین تصدیق کرتے جاتے
ہین کہ تعریف و خوبیان تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہین جو رب العالمین ہے اور جناب باری تعالی مین اقرار
لاتے ہین کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہے ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقر ہین اور اسی معنی مین حدیث مین ہے کہ آدمی کے لیے
اسکی نماز مین سے اسی قدر ہے کہ جسقدر اسنے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف منھ سے کہے جاتا اور غافل ہے تو وہ
ہدایت پر نہین ہے - حالانکہ منھ سے کہتا ہے کہ اہدنا الصراط المستقیم - الٰہی ہمکو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے - پھر اسکی مثال ایسی
کہ بادشاہ کے حضور مین ایک شخص درخواست عرض کرتا ہے مگر زبان سے تو بادشاہ سے کہتا ہے اور منھ اور آنکھین اسکے
مکان کی جھاڑ فانوس اور بادشاہ کے نوکرون وغیرہ کی طرف پھری ہوئی ہین - اسی جہت سے حدیث مین ہے کہ رحمت
بندۂ مصلی سے مواجہ ہوتی ہے پھر جب وہ کسی خیال مین ہوا تو رحمت اس سے اعراض کرتی ہے پھر جب اسنے زبان و دل کو
موافق کیا تو رحمت اس سے مواجہت کرتی ہے - بالجملہ امام اپنے مقتدیون کے واسطے ضامن ہے اور مقتدیون پر یہ واجب
کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اسکو خاموش سنتے جاوین اور اس سے موافقت کرتے جاوین اور یہی معنی ہین کہ انما جعل الامام
لیؤتم بہ الخ - اور واضح ہو کہ ابوداؤد و حاکم و ابوحاتم و دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث مین - اذا قرأ فانصتوا - کو سلیمان التیمی رح
نے زیادہ روایت کیا ہے اور یہ محفوظ نہین ہے اور نووی رح نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کہنا مقدم ہوگا - مترجم کہتا ہے کہ یہ محض
بعید ہے اور خلاف اصول اسلیے کہ اگر دوسرے راویون نے یہ جملہ نہین ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہین جبکہ سلیمان تیمی نے جو ثقہ ہین
اور صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث مین راوی ہین ذکر کرین تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہے اگرچہ تنہا ہو اور یہان تو سلیمان تیمی رح
کے مانند ابوسعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی مین بسند صحیح موجود ہے بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے
اسکے مثل قتادہ رح سے روایت کی جیسا کہ بزار رح و ابن عدی و ابن خزیمہ نے اخراج کیا ہے اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی اور
خود امام مسلم ایک بلندشان امام حافظ ہین پھر یہ سب ثقہ راوی ہو جملہ زیادہ بیان کرتے ہین اسکو ضعیف کہنا اور امام مسلم
وغیرہ ائمہ کی تصحیح سے انکار کرنا عجیب ہے اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح مین خود امام بخاری رح کے نہ ماننے پر جرح مین یہ حدیث
پیش کی ہے اور بغیر دلیل کے غالی بخاری رح کے قول کی تقلید کرنا کل العجب ہے - بالجملہ یہ حدیث صحیح ہے جسکو شیخ حافظ ابن کثیر رح
نے آیت کریمہ کے موافق ہونے مین پیش کیا ہے - پھر شیخ عماد رح نے لکھا کہ ابراہیم بن مسلم الہجری نے ابوعیاض عن ابی ہریرہ رضہ
روایت کی کہ ابوہریرہ نے کہا کہ لوگ نماز مین بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت اتری تو انکو خاموشی کا حکم دیا گیا - ابن جریر نے
کہا کہ حدثنا ابوکریب عن ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعود رضہ کہا کہ ہم لوگ نماز مین سلام کرتے
تو یہ آیت اتری - اور ابن جریر نے کہا کہ حدثنا ابوکریب حدثنا المحاربی عن داؤد بن ابی ہند عن بشیر بن جابر قال صلی ابن مسعود
فسمع اناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفہموا اما آن لکم ان تعقلوا واذا قری القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا کما امرکم
اللہ یعنی ابن مسعود رضہ نے نماز پڑھائی تو سنا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ پڑھتے ہین پس جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمھارے واسطے وقت نہین آیا کہ تم سمجھو ارے تمھارے لیے وقت نہین آیا کہ تعقل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے
تو اُسکی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے تمکو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے - قال المترجم ہذا اسناد صحیح - اور ابن جریر نے کہا کہ
حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الزہری کہا زہری نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق مین نازل ہوئی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا - مترجم
کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بمنزلہ مرفوع کے ہے اور بیہقی نے مجاہد رح سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان
انصاری کے حق مین نازل ہوئی - کما فی الفتح - م - شیخ عماد رح نے لکھا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رض سے روایت کی واذا
قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ - یعنی نماز مفروضہ مین - اور یہی عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے - وقال
ابن جریر حدثنا حمید بن مسعدۃ حدثنا بشر بن المفضل حدثنا الجریری عن طلحۃ بن عبید اللہ بن کریز قال الخ - یعنی طلحہ بن عبید اللہ
نے کہا کہ مین نے عبید بن عمیر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونون باتین کرتے تھے اور واعظ وعظ کہتا تھا تو مین نے کہا کہ
آپ دونون وعظ نہین سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہین جو وعید کیا گیا ہے یعنی اذا قرئ القرآن الآیہ مین تو دونون نے میری
طرف دیکھا پھر اپنی باتون مین مشغول ہو گئے - پھر مین نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونون نے مجھے دیکھا اور اپنی باتون مین
مشغول ہو گئے - پھر مین نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونون نے مجھے دیکھکر فرمایا کہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا
یہ تو فقط نماز مین ہے - عماد - قال المترجم یہ اسناد صحیح جید ہے اور طلحہ بن عبید اللہ بن کریز ثقہ ہے اور کریز بروزن قتیل ہے اور
باقی جہان کریز آیا وہ بروزن حسین یعنی بضم کاف ہے - م - اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسمعیل بن کثیر کے واسطہ سے
مجاہد رح سے روایت کیا کہ یہ آیت نماز مین ہے اور یون ہی بہتون نے مجاہد سے روایت کیا - اور سعید بن جبیر وضحاک و
ابراہیم نخعی وقتادہ وشعبی وسدی وعبد الرحمن بن زید بن اسلم جنھون نے فرمایا کہ مراد آیت مین نماز ہے - عماد - اور بیہقی نے
امام احمد رح سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز مین ہے - اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر مین کہا کہ حدثنا
ابو اسامہ عن سفیان عن ابی المقدام ہشام بن زیاد عن معاویۃ بن قرۃ قال سألت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم احسبہ قال عبد اللہ بن مغفل الخ - یعنی معاویہ بن قرہ نے کہا کہ مین نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
مین سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کا نام لیا تھا - پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن
سنے تو اُسپر کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا الخ تو امام کے پیچھے قرأت ہی کے بارہ مین
نازل ہوئی ہے - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اس اسناد مین سب ثقہ ہین سوا ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد وابو زرعہ وغیرہ
نے ضعیف کہا ہے ولیکن جو بات صحیح اسانید سے ثبوت ہے اسمین اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا - پھر شیخ عماد رح
نے مجاہد وعطاء وحسن بصری وسعید بن جبیر سے آیت مین خاموش سننا نماز وخطبہ جمعہ کا باسناد ذکر کیا اور عبد الرزاق
کی روایت مین ہے کہ مجاہد رح نے مکروہ رکھا کہ مقتدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا عذاب کی قرأت مین کچھ کہے صرف سکوت
چاہیے - امام احمد نے کہا کہ حدثنا ابن سعید مولی بنی ہاشم حدثنا عباد بن میسرۃ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رض ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیۃ من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ ومن تلاہا کانت لہ نورا یوم القیامۃ - یعنی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو لکھی جائیگی اُسکے لیے نیکی مضاعفہ
(یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اُسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی - یہ حدیث صرف امام احمد
کی مسند مین ہے - عماد - امام محقق الحافظ الحجۃ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہین لکھا کہ یہ آیت نماز مین نہین ہے پس عجب ان
متعصبین سے ہے کہ جو اپنے نفوس کی خواہش مین بزرگان دین پر طعن کرنے کے واسطے اس آیت مین پریشان اقوال تفسیر

زبردستی نقل کرتے ہیں اور حق سے منہ موڑکر ضلالت میں پڑتے ہیں اور حق صریح یہ ہے جو مذکور ہوا کہ آیت کریمہ نماز و خطبہ میں ہے امام حماد رح نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رح نے اختیار کیا کہ یہ نماز و خطبہ میں ہے جنکے واسطے انصات کا حکم وارد ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ مراد ورود حکم سے جمعہ کے خطبہ سننے میں خاموشی کی حدیث جو صحاح میں ہے اور نماز کی قرأت میں خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور ہوئی اذا قرأ فانصتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز میں پڑھا جاوے تو تم اے مقتدی لوگ کان دھر کر سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہیں کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور مت سنو۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہیں تو آیت کے معنی میں یہ تاویل کرو کہ جب قرآن پڑھا جاوے سوائے سورۂ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی میں تاویل کرو اس طرح کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جسپر پڑھنا لازم ہے بدون خاموش سننے کے کیونکہ جسپر سننا و خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث میں مراد امام و منفرد ہے نہ مقتدی جسپر قرأت سننا و خاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے معلوم ہو گیا کہ عام نہیں ہے اور حدیث میں اسی جہت سے کوئی قید نہیں لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ بریں اگر خالی لفظ میں قید نہونے سے عام شمول ہوا تو دوسری حدیث میں ہے۔ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اسمیں بھی کوئی قید امام کی نہیں تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اسمیں فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے علاوہ بریں یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع میں اقتدا کیا تو یہ رکعت اسکو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس صورت میں فاتحہ نہیں پڑھا تو جیسے یہاں امام کی متابعت میں اسکی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے دل سے مقتدی کی قرأت حسی نہیں بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کر دی بدلیل حدیث۔ من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہوا کہ اسنے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف نہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اسکا امام ہو تو اسکی طرف سے امام پڑھ دے کیونکہ فاتحہ تو دعا و ثنا ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کر دی اور سب کی طرف سے دعا کر دی کہ اہدنا الصراط المستقیم ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہدنی الصراط مجھے ہدایت دے بصیغہ مفرد تو نہیں ہے بلکہ جمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہیں تاویل کرتے کہ حدیث عبادہ رض جو نماز فجر میں قرأت کے بارہ میں ہے اسمیں تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ اسمیں کئی وجہ ہیں اول یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اسکے معنی ظاہری بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت میں کلام ہے روا نہیں ہے کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحق راوی پر ہے اور اسمیں کلام گذرا اور انتہا درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اسکا مقابلہ قطعی متواتر آیت قرآنی سے نہیں ہو سکتا کہ آدھی آیت منسوخ کر دو۔ تو اس روایت کے معنی میں غور کرو کیونکہ لامحالہ اسکے معنی ایسے ہونگے جو آیت کو منسوخ کریں اور تخصیص کہنا خالی لفظ بدلنا ہے ورنہ بات تو وہی ہے اور سب اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن کے سننے و خاموش رہنے کے حکم میں جو سبب ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب میں یکساں ہے بلکہ فاتحہ تو سبع المثانی والقرآن العظیم ہے تو گویا یہ نکلا کہ قرآن کو سنو و خاموش رہو برخلاف تمہارے سمجھنے کے کہ القرآن العظیم کو مت سنو اور نہ اسکے لیے خاموش رہو۔ اس روایت کے معنی ہم عنقریب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ایک روایت یہ کہ لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا۔ یعنی ایسا مت کرو مگر سورۂ فاتحہ [illegible] کی نماز نہیں جس نے اسکو نہ پڑھا۔

اس روایت مین تو مطلقاً قرأت کی ممانعت سے ام القرآن کا استثنا ہے تو اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر مگر صاف یہ معلوم ہوا کہ اسکو پڑھین
تو کیونکر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رعیت کو بدمعاشی پر مارتا ہے الا اہل جہاد - تو اب یہی نہین کہ اہل جہاد کو
نہین مارتا بلکہ سکوت ہے حتی کہ اسمین یہ تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر حالت جہاد مین خطا کرتے ہین تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن مین
خطا کرتے ہین تو انکو بھی خفیف سزا دیتا ہے - غرضکہ اصول مین یہ ٹھہرا کہ استثنا مین جسکو مستثنیٰ کیا مانند مذکورہ بالا کے اسمین سکوت
ہوتا ہے پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک مین بہت ہے اور یہی قول صحیح و محقق ہے مگر شافعیہ کہتے ہین
جو حکم اول تھا اسکے خلاف یہان لگانا چاہیے - تو یہان نکلا کہ فاتحہ پڑھو - مین کہتا ہون کہ اچھا - دوسری روایت مین ہے کہ فلا یقروا
بشییٔ من القرآن اذا جہرت بہ الا بام القرآن - یعنی مت پڑھو کچھ قرآن سے جب مین قرآن کو جہر سے پڑھون مگر سورہ فاتحہ کو
رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقات - مین کہتا ہون کہ پھر اوپر سے مخالف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہر سے
پڑھو - تیسری روایت مین ہے لا یقران احد منکم شیئاً من القرآن اذا جہرت بالقراءۃ الا بام القرآن - ہرگز مت پڑھے کوئی تم مین سے
کچھ بھی قرآن سے جبکہ مین قرأت کا جہر کرون سوا ام القرآن کے - رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقات - والبخاری واحمد وابن
حبان والحاکم وغیرہ - تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو - اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہین ہے کیونکہ سب سے ممانعت اور ایک کا
استثنا رہ جاتا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے جیسے چوتھی روایت لعلکم تقرؤن والامام یقرا قالوا انا لنفعل قال لا الا ان یقرا احدکم
بفاتحۃ الکتاب - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید تم پڑھتے ہو اس حالت مین کہ امام قرأت کرتا ہے - لوگون نے عرض
کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہین فرمایا کہ نہین کرو مگر یہ کہ کوئی تم مین سے فاتحہ پڑھ لیوے - رواہ احمد وابن حجر وغیرہ نے کہا کہ اسکی اسناد
بدرجہ حسن ہے - مین کہتا ہون کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہین مگر فاتحہ پڑھ لے تو مضائقہ نہین جیسے پانچوین
روایت کہ فان کان لابد فالفاتحہ - یعنی مت پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لو - چھٹی روایت مین یون ہے اتقرؤن
فی صلاتکم خلف الامام والامام یقرا فلا تفعلوا ولیقرا احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ - یعنی کیا تم قرأت کرتے ہو اپنی نماز مین امام کے
پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہے سو ہرگز مت کرو اور پڑھے ایک تم مین کا فاتحہ کو اپنے نفس مین - رواہ ابن حبان والطبرانی والبیہقی
وغیرہ - اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسہ پڑھنے کا حکم ہے - اب مین کہتا ہون کہ اس روایت کے الفاظ
مین اسقدر اختلاف و اضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہین اور بعض اخفا کو واجب کرتے ہین اور بعض الفاظ
سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض مین وہ بھی اسطرح کہ مت کرو تو اچھا ہے اور بعض الفاظ سے وجوباً پڑھنا لازم ہے
اور ہم اوپر کہہ چکے کہ جنمین صرف استثنا ہے تو حق قول پر وہان سکوت ہے پھر جب جواز و وجوب اور جہر و اخفا مین تردد دائر ہے
تو سوا اسے تکلف کے کوئی اطمینان نہین ہو سکتا پھر کیونکر یہ یقینی ہوا کہ نص آیت قطعی کو اس سے منسوخ کرو اور جس روایت
مین صریح حکم پڑھنے کا ہے وہ چھٹی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس مین پڑھ لے پھر مین کہتا ہون کہ بر تقدیر ثبوت کے اولی
مرجبہ جواز ہے اور وہ بھی فی نفسہ پڑھنا بشرطیکہ معارضات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسہ مین تاویل کیجاوے جو موافق ہو آیت
ہو نہ آنکہ نص آیت منسوخ کر سکے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسہ تاویل کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ سورۂ
فاتحہ کے معنی پر نظر کیجاوے اور وہ ثنا و دعا ہے اور اللہ تعالی کی ثنا کہنا اور دعا کرنا یہ دل سے ممکن بدون اسکے کہ زبان سے
کہا جاوے - کما فی قولہ تعالی فاسرہا یوسف فی نفسہ ولم یبدہا لہم وقال انتم شر مکانا واللہ اعلم بما تصفون - یعنی اس کلمہ کو اخفا کیا
یوسف نے اپنی نفس مین اور نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم بدتر منزلت مین ہو اور اللہ تعالی خوب جانتا ہے جو تم تہمت دھرتے ہو -
اس آیت مین ظاہر ہے کہ صرف دل ہی دل مین یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہین کیا - پس اس کہنے کا اطلاق جو دل مین تھا
فی نفسہ کے ساتھ کہا - تو اسی طرح یہان بخصوص جبکہ یہان امام سب کی طرف سے ثنا کرتا ہے تو انکو مناسب ہے کہ مین بھی یہی کہتا ہون

اور یہ امام کے ساتھ موافقت ہے اور غایت یہ کہ امام کے ساتھ موافقت ہو۔ پھر مخفی نہیں کہ یہاں امام کے معارض موجود ہے اور وہ
قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث متعدد طرق سے جابر بن عبد اللہ و ابن عمر اور ابو سعید خدری و ابو ہریرہ
و ابن عباس و انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ع۔ شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ فقط جابر بن عبد اللہ رض سے بھی متعدد
اسانید کے ساتھ مرفوع روایت ہے ولیکن دارقطنی و بیہقی و ابن عدی نے کہا کہ اس حدیث کا حضرت جابر رض سے مرفوع ہونا ضعیف
ہے کیونکہ سفیان و شریک و ابو خالد الدالانی و جریر وغیرہ نے اسکو موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلعم یعنے
بدون ذکر جابر رض کے روایت کیا ہے۔ اور اقرار کیا کہ عبد اللہ بن شداد رح تابعی سے مرسل روایت صحیح ہے۔ اقول ابن حجر رح نے
بھی دعویٰ کیا کہ مرفوع بہت طرق سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح اسناد کے ساتھ مرفوع ثابت ہے
اقول شیخ امام حافظ ابن کثیر رح نے کہا کہ اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند میں جابر رض سے مرفوع روایت کی اور موطا
مالک میں جابر رض سے موقوف بھی روایت ہے اور یہ اصح ہے۔ انتہی شرح جامع۔ اور محمد بن الحسن نے اپنے موطا میں کہا کہ اخبرنا
ابو حنیفۃ حدثنا ابو الحسن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف
امام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور احمد بن منیع نے اپنی مسند میں کہا کہ اخبرنا اسحٰق الازرق حدثنا سفیان و شریک عن موسیٰ بن
ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلعم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور
کہا کہ حدثنا جریر عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ اور اسمیں جابر رض کا ذکر
نہ کیا اور عبد الحمید نے روایت کی کہ حدثنا ابو نعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ پس دیکھو کہ احمد بن منیع (جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ میں سے ہیں ثقہ حافظ من العاشرۃ ت) کی اول اسناد جابر رض
بشرط بخاری و مسلم صحیح ہے اور اسمیں سفیان و شریک نے مرفوع روایت کی ہے تو دارقطنی وغیرہ کا یہ قول کہ ان لوگوں نے
اسکو مرفوع نہیں کیا ہے غلط ہوا اور عبد الحمید کی روایت جابر رض سے بشرط مسلم صحیح ہے اور اسمیں ابو الزبیر رح نے مرفوع
روایت کی پس مرفوع نہ کرنے کا دعویٰ جیسا کہ دارقطنی وغیرہ نے کیا ہے باطل ہوا پس ائمہ سفیان و شریک و ابو الزبیر نے
صحیح طرق سے اسکو مرفوع کیا اور اگر ایک ہی ثقہ مرفوع کرتا ہے تو اسکا قبول کرنا واجب ہوتا ہے کہاں کہ ایک جماعت ثقات نے
مرفوع کیا ہے۔ پھر اگر انھوں نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا تو کچھ حرج نہیں کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوع کرتا ہے
اور کبھی مرسل روایت کرتا ہے۔ الفتح۔ یہ بات تو اصول حدیث میں مصرح اور صحاح میں موجود ہے جیسے کہ صحابی کا حال ہے کہ کبھی
حدیث کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرکے روایت کرتا ہے اور کبھی بدون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پاک بیان کرنے کے
صرف حکم روایت کر دیتا ہے اور یہ بھی اصول حدیث میں مصرح ہے جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف مرفوع کیا جیسے مسند امام احمد میں اور مسند احمد بن منیع وغیرہ میں ہے اور کبھی صرف اپنے تک رکھکر حکم بیان کر دیا چنانچہ
موطا مالک میں ہے اور جب اسانید صحیحہ ہیں تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف اصل میں مرفوع ہے اور اسی طرف شیخ ابن کثیر رح نے
اشارہ کیا کہ یہ اصح ہے یعنی مرفوع روایت مسند احمد کی کبھی صحیح ہے کیونکہ امام احمد نے ثلاثی روایت ثقہ راویوں سے اسناد کی جنمیں
کلام نہیں تو اسناد صحیح ہے پس اسکو رد کرنا دین کے خلاف اور مردود ہے م۔ ابن عدی نے اسکو ابو حنیفہ رح کے حال میں معہ قصہ
روایت کیا جیسے حاکم نے کہا کہ حدثنا محمد بن بکر بن محمد بن حمدان الصیرفی ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخی ثنا المکی بن ابراہیم
عن ابی حنیفۃ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی و رجل خلفہ یقرأ فجعل رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہاہ عن القراءۃ فی الصلوٰۃ فلما انصرف اقبل علیہ الرجل فقال
اتنہانی عن القراءۃ خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتنازعا حتی ذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال علیہ السلام

من صلے خلف امام فان قرأۃ الامام لہ قرأۃ - اور دوسری روایت مین یون ہی کہ ان رجلا قرأ خلف رسول اللہ صلعم فی الظہر
او العصر فاومی الیہ رجل فنہاہ فلما انصرف قال انہانی الحدیث - حاصل حدیث یہ کہ حضرت صلعم کے پیچھے قرأت کرنیوالے کو دوسرے نے منع کیا
توجب آپ نے سلام پھیرا تو اُسنے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلعم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہی پس دونون مین نزاع ہوا حتی کہ یہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اُسکی قرأت
ہی - اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہی اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اِسمین سے محل حکم کو بدون قصہ کے روایت کر دیا
اور کبھی مجموعہ روایت کیا - اور اِس سے دوامی قرأت خلف امام ممنوع ہوگئی خواہ نماز سری ہو یا جہری ہو خصوصاً بروایت
ابو حنیفہ رح کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر مین تھا تو اب یہ معارض ہوئی اِس روایت عبادۃ بن الصامت رض کے جو نماز
فجر مین گذر رہی ہی - اور یہ حدیث جابر رض بہ نسبت حدیث عبادۃ رض کے اقوی واصح ہی - الفتح - اور مین کہتا ہون کہ جب یہ حدیث
صحیح ہوگئی تو سوائے جابر رض کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہی یعنی ابن عمر و ابن عباس و ابو سعید
خدری و ابو ہریرہ و انس رض وہ روایات اگرچہ براہ اسناد ضعیف ہین بوجہ اِسکی صحت کے قوی ہوگئین اور خود اسقدر
طرق متعددہ سے ضعف زائل ہوکر حدیث بدرجہ حسن ہوجاتی ہی کہان کہ یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہی
اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اُسکی نماز نہین مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو - یہ روایت
موقوفاً صحیح ہی تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر رض کے یہی معنی ہین کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہی خواہ فاتحہ ہو یا اور ہو
اور ابو ہریرہ رض نے جب لا صلوٰۃ من لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ سے کہا گیا کہ ای ابو ہریرہ
ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ ای فارسی اِسکو اپنی نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہی کہ یہ
صاف مشعر ہی کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہین ہی حتی کہ سوال کیا گیا اور ابو ہریرہ رض نے
اِسکو انکار نہین کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہین ہی بلکہ کہا کہ اقرأ بہا فی نفسک یا فارسی - او فارسی اِسکو اپنے
نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہی کہ اِسکے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ پڑھ حالانکہ ابو ہریرہ رض نے یہ حدیث نہین روایت
کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اُسکی نماز نہین ہی پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہین جو مترجم نے سابق مین ذکر کر دیے
اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے مسنداً گذرا - پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونون متوافق
و قرأت سے مانع ہین اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسہ کا نکلتا ہی اور صریح جواز قرأت حسی کا نہین نکلتا اور جبکہ
حدیث جابر رض ثابت صحیح ہی تو قرأت حسی اگر حدیث عبادہ رض سے ثبوت ہو تو مقتدی کے لیے دو قرأتین جمع ہون جو مشروع
نہین ہی پس ساقط ہوگیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر رض مین سوائے فاتحہ کے مراد ہی ہان ایک رہا کہ بعضے بیہودہ
جاہل امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف کرتے ہین اور استناد انکا قول خطیب و دارقطنی ہی - مترجم نے اپنے شیخ محقق رح سے پوچھا
کہ کیا امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف نہین ہوئی ہی فرمایا کہ میان ہمکو ایسی بات پسند نہین ہی مین نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو
غضبناک ہوکر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے لونڈے ہین اِنکا یہ مُنہ نہین ہی اور میان ہمکو ایسی باتین
بالکل پسند نہین ہین - پھر مین نے دیکھا کہ اِسی کے مثل عینی رح نے سبقت کی ہی اور ذہبی رح نے میزان مین اقوال ذکر
کیے اور یحیی بن معین امام جرح و تعدیل نے ابو حنیفہ رح کے حق مین فرمایا کہ ثقہ ہی مین نے کسی کو نہین سنا کہ اِسنے ابو حنیفہ کو
ضعیف کہا ہو یہ شعبہ بن الحجاج کو دیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط لکھکر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہی اور ایکبار کہا کہ ابو حنیفہ ثقہ
اہل الصدق سے ہی اور کبھی وہ کذب سے متہم بھی نہین ہوا اور دین الٰہی مین مامون اور حدیث مین صدوق تھا عینی نے
اختصار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل ائمہ ثلثہ و عبد اللہ بن المبارک و سفیان بن عیینہ و اعمش و ثوری و عبد الرزاق

وحماد بن زید ووکیع وغیرہم نے ابوحنیفہ کی ثنا اور صفت کی ہے۔ یہاں سے ہم کو دارقطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا یہ اسکو
کہاں سے استحقاق پہونچا کہ وہ اور ابوحنیفہ کی تضعیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد ابوحنیفہ رح
کا بیان ہے کہ ابوحنیفہ ثقہ ثبت امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن حجر میں ہے کہ امام فقیہ مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ
ابوالحسن الکوفی ثقہ عابد کما فی التقریب۔ صحیحین کے راوی ہیں ع۔ عبد اللہ بن شداد بن الہاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
عہد میں پیدا ہوئے اور عجلی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہا میں شمار تھے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔
جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام لینا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث
من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ و سورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجب ہے کہ اس کو
سوائے فاتحہ پر محمول کیا کیونکہ امام کی قرأت جب مقتدی کی قرأت ہو گئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جس میں بعل تخصیص
جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ مقتدی کی ہو گئی لہذا حدیث عبادہ رض کی جو نماز فجر میں ہے اس پر مقدم ہو گی۔ م۔
ابن الہمام نے لکھا کہ اول اس وجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے۔ دوم اس وجہ سے
کہ تعارض کا اعتبار قوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر رض کی اصح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی انتہا درجہ لقوت حسن ہے پھر
اس پر حدیث جابر رض کے طرق کثیرہ اور مثل حدیث جابر رض کے دیگر صحابہ رض سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ
صحت پر پہونچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر رض کے موافق ہیں حتیٰ کہ امام مصنف رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رض
کا اجماع ہے۔ مؤطا میں مالک عن نافع عن ابن عمر رض روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑھے تو امام کی قرأت
اسکو کافی ہو گئی اور جب تنہا پڑھے تو قرأت کرے اور ابن عمر رض امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔ دارقطنی نے ابن عمر رض سے
یہ مرفوع روایت کی اور کہا کہ مرفوع کرنا وہم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر رض سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلعم
سے تو مرفوع صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رح نے کامل میں ابو سعید خدری رض سے حدیث من کان لہ امام الخ
روایت کی اور کہا کہ اسکی اسناد میں اسمعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں کہتا ہوں کہ
ایسا نہیں ہے بلکہ نضر بن عبد اللہ راوی نے مثل اسکے روایت کی جیسا کہ معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح الآثار
میں کہا کہ حدثنا یونس بن عبد الاعلی حدثنا عبد اللہ بن وہب اخبرنی حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عن عبید اللہ بن مقسم انہ سال
عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبید اللہ بن مقسم نے عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن عبد اللہ
رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سبھوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں مت پڑھو۔ مترجم کہتا ہے
کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے مؤطا میں سفیان بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل روایت کی کہ یہی مسئلہ عبد اللہ
بن مسعود رض سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑھ کیونکہ نماز میں شغل ہے اور تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن قیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے
بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آرزو ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکے منہ
میں انگارا ہے۔ مترجم کہتا ہے یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رض کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں جو کوئی
ہو بہر حال ثقہ ہوگا۔ اور اس اثر کو عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا صرف اسقدر فرق ہے کہ عبد الرزاق کی روایت
میں بجائے انگارے کے پتھر ہے یعنی اسکے منہ میں پتھر ہے پس ممکن ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور
جو پتھر کہ جہنم کا ہے وہ انگارا ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر رض نے
فرمایا کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن عجلان وہ محمد بن عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

اور ابن اثر کو عبد الرزاق نے بھی عمر رض سے روایت کیا ہی اور طحاوی رح نے حماد بن سلمہ عن ابی جمرہ روایت کی کہ مین نے ابن
عباس رض سے پوچھا کہ مین اِس حال مین قرأت کرون کہ امام میرے آگے ہی تو فرمایا کہ نہین - اقول اسناد جید اور ابو جمرہ بھی
تابعی ثقہ ہی - ابن ابی شیبہ نے مصنف مین حضرت جابر رض سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مت پڑھ خواہ وہ جہر کرتا ہو یا اخفا کرے
اور سنن نسائی مین باسناد جید کثیر بن مرہ حضرمی سے روایت ہی کہ ابو الدرداء رض سے مین نے سُنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز مین قرأت ہی فرمایا کہ ہان تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہوگئی پس میری جانب التفات
فرمایا اور مین سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ مین یہی جانتا ہون کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو اُنکے واسطے کفایت
کردی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدون اسکے نہین ہو سکتا کہ اُنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے اسکا علم پایا ہی - الفتح - اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کے معنی بیان کردیے کہ یہ سوا
امام کے پیچھے ہونے مین ہی چنانچہ یہ مؤطا و ترمذی مین بسند صحیح موجود ہی - پھر حق بنظر دلائل مترجم کے نزدیک یہی ہی کہ مقتدی امام
کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے ولیکن اُسپر لازم ہی کہ امام سورہ فاتحہ مین سے جو آیت ثنار پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر
سُنے اور دل سے اُسکی تصدیق کرے گویا خود بھی مثل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو اُسمین آپ بھی دل سے
اِس مانگنے مین موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے
جہر و اخفا مین مفصل گذر چکی ہی صریح ہی کہ سورہ فاتحہ حمد وثنا ہی اور دعا ہی اور دل سے حمد وثنا اور دل سے دعا شرط ہی کیونکہ
حدیث مین ہی کہ اللہ تعالیٰ قلب غافل کی دعا قبول نہین کرتا - کما فی الصحیح - اور حدیث لیس للعبد من صلاتہ الا ما عقل منہا یعنی
بندہ کے لیے اُسکی نماز مین سے نہین مگر اُسی قدر کہ اُسنے اسمین سے تعقل کیا - یہ دلیل ہی کہ غافل نہو اور ہر ثنا و دعا پر جو امام
اور جو امام نے جناب باری تعالیٰ مین اپنی و مقتدیون کی طرف سے عرض کیا اسمین شریک ہو - اور یہین سے مترجم نے اپنے
واسطے احادیث مین یہی وجہ تطبیق کی اعلیٰ اور مقصد اسنے جانی ہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - پھر مین کہتا ہون کہ مجتہدین اسمین
مختلف ہین پس اگر کوئی شخص اپنے علم مین قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اِس سے وجہ عداوت و تعصب نہین ہی
ولیکن افسوس تو بعض جہل مرکب سے ہی کہ وہ وجوب یا عدم قرأۃ فاتحہ کو اپنے زعم مین نص محکم سمجھکر دوسرون پر طعن و ملامت کرتے
ہین اسی واسطے مترجم نے اِس مقام کو مبسوط کردیا تاکہ اُنکو ظاہر ہو کہ وجوب تو درکنار رہا جواز ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہی لیکن
اگر معرفت الٰہی سے محرومی اور دیدہ انصاف مین کمی ہو تو اُسکا کیا علاج ہی ہادی تو اللہ تعالیٰ ہی عز وجل ہی تو اسی سے ہم ہدایت
و سداد کی التجا کرتے ہین اور اُسی سے التجا ہی کہ احمقون کو ہم پر غالب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر گرانا مصلحت
جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معلم اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظرون مین دکھلاتے ہین - اللہم اغفر وارحم وانت
ارحم الراحمین - پھر حق یہ ہی کہ امام محمد رح اِس مسئلہ مین امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہین یعنی امام کے پیچھے قرأت مکروہ ہی چنانچہ
آثار مین بعد روایات منع کے کہا کہ محمد کہتا ہی کہ امام کے پیچھے قرأت نہین نہ جہری مین اور نہ سری مین اور عامہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم
اِسی کے ساتھ آئے ہین اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہی انتہی - اور ابن الہمام نے کہا کہ کچھ خفا نہین کہ احتیاط اسی مین ہی کہ امام کے پیچھے
کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اُسکا نام ہی کہ جو قوی دلیل ہو اُسی کے موافق عمل کرے اور یہان قوی دلیل مقتضی ہی کہ نہ پڑھے
پھر پڑھنا ایک ضعیف قول پر عمل ہی قال المترجم ہذا ہو الحق واللہ تعالیٰ اعلم - فروع - ہمارے اصحاب کے بعض کلام مین
قرآن بالجہر کا سننا مطلقاً واجب ہی خلاصہ مین ہی کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہی اور اُسکے پہلو مین ایک قرآن پڑھتا ہی اور کاتب کو
سننا نہین بن پڑتا تو زور سے پڑھنے والے پر گناہ ہی اسی طرح اگر رات مین چھت پر جہر سے پڑھتا ہی اور لوگ سوتے ہین تو
پڑھنے والا گنہگار ہی یہ صریح ہی کہ سننا مطلقاً واجب ہی کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہی اور خاص سبب نزول پر انحصار

نہیں ہے۔ الفتح۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہو کر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرأت نہیں سنتا تو یہ منع ہے اور
جو ان کا قول ضعیف ہے اور حدیث بیاضی رض جو نمازیوں کے جہر و اخفاء میں منفرد کی قضاء یا اخفاء میں گذری اسی پر دلالت
کرتی ہے کہ بعض تمہارا بعض پر قرآن کا جہر نہ کرے۔ م۔ نماز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہنکر عمامہ باندھکر
قبلہ رخ بیٹھے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کروٹ سے قرأت منع نہیں اور پاؤں سمیٹ لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہہ
بننے کی حالت میں وہانند اسکے کوئی حرفہ والا یا عورت کاتنے میں پس اگر قلب حاضر ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ گرمیوں میں قرآن
اول وقت دن میں اور جاڑوں میں اول وقت رات میں ختم کرے۔ ایک روز میں تمام قرآن ختم کرنا سورہ اخلاص پانچ بار
پڑھنے سے افضل ہے تین بار قل ہو اللہ نماز سے باہر پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب
ہے اور فریضہ نماز میں ایکبار سے زیادہ نہ کرے اور مکروہ ہے پڑھنا پاخانہ میں اور مختار قول یہ کہ حمام میں جہر سے جبکہ وہاں
کوئی ننگا ہو اور ننگے نہانے میں یا جہاں اسکی جورو ننگی ہو۔ عورت کو عورت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے
الفتح۔ بالجملہ یہ مسئلہ مبین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہیں چاہیے ہے۔ ویستمع وینصت۔ اور مقتدی کان
لگا کر سنے اور خاموش رہے۔ وان قرأ الامام آیۃ الترغیب والترہیب۔ اگرچہ امام ترغیب کی آیت پڑھے یا ترہیب
کی آیت پڑھے۔ ف۔ یعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اسوقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے پناہ
نہ مانگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رح سے یہ مسئلہ منصوص گذرا۔ لان الاستماع والانصات فرض بالنص۔
کیونکہ کان دھر کر سننا اور خاموش رہنا نص قرآنی سے فرض ہے۔ ف۔ مع وعدہ رحمت کے بقولہ لعلکم ترحمون۔ تو
فرمانبرداری پر رحمت یقینی ہے۔ والقرأۃ۔ اور امام کے پیچھے قرأت کرنا۔ وسوال الجنۃ۔ اور جنت کو مانگنا۔ والتعوذ من النار
اور جہنم سے پناہ مانگنا۔ کل ذلک مخل بہ۔ یہ ہر ایک بات مخل ہے استماع وانصات کی۔ ف۔ یعنی انمیں سے ہر بات سے
استماع یا انصات میں خلل پڑیگا اور جنت کا سوال وجہنم سے پناہ اپنی اسکے عام ہے خواہ قبول ہو یا نہو۔ اسی طرح امام بھی
سوائے قرأت کے کسی دعاء میں مشغول نہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوائے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض میں یونہی کرے
اور نفل میں اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اسمین حدیث حذیفہ رض ذکر کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ رات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا مگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا مگر
کہ آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل میں امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہا
نے منع کی تصریح کی ہے ولیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی وعلی ہذا اگر مقتدی پر گران نہو تو امام ایسا کرے
الفتح۔ وکذلک فی الخطبۃ۔ اور یونہی خطبہ میں بھی۔ ف۔ خطیب پڑھے اور سننے والے خاموش سنیں۔ بدلیل حدیث
ابوہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بروز جمعہ کہا کہ خاموش ہو درحالیکہ امام
خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لغو کیا۔ کما رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے ع۔ وکذلک
ان صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور یونہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ تو بھی
لوگ خاموش سنتے رہیں اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھیں۔ لفرضیۃ الاستماع۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے۔ ف۔
بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔ اور مذہب میں یہ درود پڑھنا فرض نہیں مگر عمر میں ایک مرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک
ہوگا۔ طحاوی رح کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سننے پر درود واجب لہذا طحاوی رح نے یہاں ابو یوسف
کا قول اختیار کیا کہ خطبہ میں نام پاک سنے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ مراد دل میں پڑھے اور آہستہ نہیں
کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہیں ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

قرأۃ فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد دل سے حمد و ثنار اور سوال ہی نہ زبان سے فاحفظہ م ابن ابی شیبہ
نے حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ وے خطبہ میں درود مکروہ رکھتے اور زہری رح سے روایت کی کہ امام کا
حجرہ سے نکلنا نماز کو قطع کرتا اور شروع خطبہ کلام کو قطع کرتا ہی یہی قول ابو حنیفہ رح کا ہی - نووی رح نے کہا کہ جمہور کے نزدیک
خطبہ میں کلام منع و خاموشی واجب ہی سع - بالجملہ درود بھی نہ پڑھے - **الا ان یقرأ الخطیب قولہ تعالی** - لیکن یہ کہ خطیب
پڑھے قول اللہ تعالے - **یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما** - اے ایمان والو درود بھیجو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم
پر اور سلام بھیجو کامل سلام - **فیصلی السامع فی نفسہ** - تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے - **ف** -
حاصل یہ کہ درود پڑھنا ممنوع ہی مگر جبکہ آیت پڑھے - لیکن استثنار کا حکم یہ نہیں کہ اسوقت درود جسطرح چاہے پڑھے بلکہ
آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیے کہ فی نفسہ درود پڑھیں - بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے مترجم
کہتا ہی کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مٹاتا ہی اور آیت سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر جائز ہوگا بلکہ صواب
یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعا ہی - چنانچہ عینی میں ہی کہ اگر کہا جاوے کہ یہ استماع و انصات کی مخالفت ہوگی تو
جواب یہ ہی کہ جب اسنے اپنے نفس میں درود پڑھ لیا اور زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں
بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فرمانبرداری ہوگئی - مترجم کہتا ہی کہ یہ صریح ہی کہ مراد دل سے پڑھنا ہی - اور واضح ہو کہ حدیث لا تفعلوا
الا ان یقرأ احدکم بام القرآن فی نفسہ - اسی طور پر واقع ہی لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہی کہ سورہ فاتحہ کو دل
میں پڑھ لے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہی اور الحمد للہ سبحانہ وتعالی کہ مترجم کو الہام فرمائی گئی جس سے
نصوص میں وفاق اور علم کا انحلال ہوا - فاحفظہ - م - **واختلفوا فی النائی عن المنبر** - اور جو شخص کہ منبر سے دور ہو
اسکے حق میں اختلاف ہی - **ف** - متقدمین سے اسمیں کوئی روایت نہیں ہی اور متاخرین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے
دور ہو کہ آواز خطبہ نہیں سنتا ہی تو کیا اسپر بھی سکوت واجب ہی - نع - محمد بن سلمہ نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہی اور اسی کو
مصنف رح نے لیا ہی ع - **والاحوط ہو السکوت** - اور سکوت ہی احوط ہی - **اقامۃ لفرض الانصات واللہ اعلم
بالصواب** - واسطے قائم کرنے فرض انصات کے واللہ اعلم - **ف** - یعنی سننا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر دوری
کی وجہ سے سننا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہی پس اسی کو قائم رکھے - ابن کثیر رح نے حضرت مجاہد رح سے
یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذرا - م - امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رونق جاتی رہتی ہی - خطبہ میں سلام منع ہی تو اسکا
جواب بھی واجب نہیں - یہی حال مدرس وقاری و وظیفہ خوان کا ہی اور سائل فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہی نع
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد میں بلال رضہ کو ایک سورت سے دوسری سورت کو منتقل ہو کر قرأت سے
منع کیا ہی لہذا ابن الہمام رح نے اسکو نفل میں بھی مکروہ رکھا - (فرع) نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت عذاب
پر پناہ مانگنا حدیث حذیفہ رضہ سے ثابت ہی اور خاص خاص جوابات یہ ہیں قولہ تعالی الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتے -
کہے کہ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین - اور قولہ تعالی الیس اللہ باحکم الحاکمین کہے - بلی وانا علی ذلک من الشاہدین - قولہ تعالے
قل ارایتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یاتیکم بماء معین - کہے - اللہ رب العالمین - اور قولہ تعالی فبای حدیث بعدہ یؤمنون کہے
امنت باللہ لا الہ الا ہو - ع - اور قولہ فبای آلاء ربکما تکذبان - کہے کہ لا بشیء من نعمک ربنا نکذب - م - اور حالت سجدہ میں دعا
کرنا مستحب ہی کیونکہ حدیث میں اسکو سزاوار قبولیت قرار دیا ہی ع - (فوائد جلیلہ) حدیث ابوایوب رضہ جس نے وضو کیا
موافق حکم کے اور نماز پڑھی موافق حکم اسکے اگلے گناہ کچھ ہوں بخشے جاتے ہیں - النسائی - حدیث عبداللہ بن شقیق تابعی کہ
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کے ترک کو کفر نہیں جانتے سوا نماز کے - الترمذی - حدیث ابن مسعود رضہ

...مان ... بیت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلعم نے
فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہو اور حال یہ کہ نہین لکھی گئی اسکے لیے اس نماز سے مگر دسوان حصہ یا نوان یا آٹھوان یا ساتوان
یا چھٹا یا پانچوان یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا - ابوداؤد - اسکے بیان امامت و امام ہے

باب الامامة

امام و مقتدی کی نماز کا ارتباط ہر دس شرطون سے اول نیت اقتدار اور عورت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم نماز متحد ہونا چہارم امام کی نماز صحیح ہونا مقتدی کے اعتقاد مین پنجم عورت کا محاذی نہو جانا ششم مقتدی کی ایڑی امام سے آگے نہونا ہفتم مقتدی کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا ہشتم کوئی حایل نہونا امام کے مسافر یا مقیم نہ پہچاننے سے نہم ارکان مین امام کی مشارکت - دہم امام کا مقتدی کے واسطے لائق امامت ہونا - م - ابوہریرہ رفعا - آدمی کی نماز گھر یا بازار سے جماعت مین ۲۵ - گونہ افضل ہر - الستة الا النسائی - اور حدیث ابن عمر رض مین - ۲۷ - گونہ افضل ہر - متفق علیہ - عثمان رض رفعاً - جس نے نماز عشار جماعت مین پڑھی تو گویا آدھی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح بجماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی - مسلم و مالک و ابوداؤد والترمذی - مسجد جماعت مین دور سے و اندھیری رات مین اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہر - کما فی حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب فی الصحیحین - پھر جماعت کے بارہ مین علمار کے اقوال ہین جنکا تذکرہ طول ہر اور مختصر یہ کہ قول اول جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہر یہی امام احمد کا قول ہر مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہین ہر - قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہر یعنی کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیون سے گناہ ساقط ہر - وہو قول الشافعی وجمہور الصحابہ - قول سوم یہ کہ واجب ہر اور یہی اکثر مشائخ حنفیہ کا قول ہر الغایہ - اور ثبوت اسکا سنت ہوا ہر تو اس واجب کو سنت کہتے ہین المفید - اور جماعت واجب ہر عاقلون بالغون آزادون پر جو بلا حرج جماعت مین آسکتے ہین - البدائع - اور تحفہ مین ہر کہ جماعت آسی پر واجب ہر جو بلا حرج قادر ہو اور عذر سے ساقط ہو جاتی ہر حتی کہ مریض و اندھے و اپاہج پر واجب نہین اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو ہو پہچانے والا اور اپاہج کا لادلیجانے والا ملے تو بھی وجوب نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رح نے کہا کہ نہین واجب ہر جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گنٹھیا والے و اپاہج و لنجے و اندھے اور دایان ہاتھ و بایان پانون کٹے اور فالج مارے ہوے اور عاجز بوڑھے پر - اور جب مینہ و کیچڑ ہو تو بقول صحیح وجوب نہین رہتا - اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صحیح ساقط ہر اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہین ہر - پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب مین اختلاف نہین ہر کہ پھر دوسری مسجد مین طلب کرنا واجب نہین ہر شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین اگر محلہ کی مسجد مین داخل ہو گیا ہو تو اسی مین تنہا پڑھ لے ورنہ دوسری مسجد مین طلب کرنا اولیٰ ہر - نع التبیین - اور ساقط ہوتی ہر جماعت جبکہ اندھیری رات مین چلتا ہو نہ دن مین اور جب پیخانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے مین قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد مین قافلہ کے چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیمار دار ہو یا اچھے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشار کا کھانا تیار اور بشوق جی چاہتا ہو اور اسی وقت اقامت کہی گئی یا سواے عشار کے دوسرے وقت یہی پیش آوے حالانکہ جی کو اسکی طرف رغبت اشتیاق ہر - السراج - قول چہارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا - **الجماعة سنة موكدة** - جماعت سنت موکدہ ہر - ف - یعنی مردون کے واسطے سنت قوت واجب ہر جسکے ترک مین اسارت و برائی ہر - ن نع - **لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جماعت منجملہ سنن الہدی کے ہر اس سے نہین پچھڑیگا مگر منافق - ف - یعنی جسکی خصلت منافقون کے مانند ہر - ع - یہ حدیث مرفوع نہین ثبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رض کا قول ہر کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اسکو لازم ہی کہ ان نمازون کی محافظت کرے جب اذان
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدی مشروع فرمائی ہین اور یہ نمازین بھی سنن الہدی
مین آخر تک۔ اور اسمین ہی کہ اور مین نے اپنے آپ کو دیکھا اس حال مین کہ نماز سے نہین پیچھے رہتا تھا مگر منافق جسکا نفاق
سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیون کے کاندھون پر ہاتھ دھرے ہوتا تو لاکر جماعت کے صف
مین کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ مسلم۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رض کا اثر ہی لہذا فرض کہنے والون نے معارضہ کیا کہ حدیث ابوہریرہ رض مین بلا عذر
گھر مین پڑھنے والون و جماعت سے پیچھڑنے والون کے گھر جلانے کا قصد کیا۔ لیکن بیہقی رح نے کہا کہ عامہ روایات کے تتبع سے
ظاہر ہوتا ہی کہ جماعت سے مراد جمعہ ہی جیسا کہ حدیث ابن مسعود رض مین یتخلفون عن الجمعہ صریح ہی اور نووی رح نے کہا کہ یہ دو حدیثین
ہین ایک جمعہ کے بارہ مین اور دوسری جماعات کے بارہ مین ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بہرحال یہ خبر الواحد ہی تو اس سے فرضیت
کا ثبوت ہمارے نزدیک نہوگا ولیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہی اور اثر ابن مسعود رض جو مصنف رح نے ذکر کیا
اسمین سنن الہدی سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہین کیونکہ انھون نے نمازون کو بھی سنن الہدی کہا ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ جماعت
کی نمازون کو کہا تو یہ اشارت انکے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہایہ وعینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یون استدلال
کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵۔ یا ۲۷۔ درجہ فضیلت دی پس تنہا نماز کو فاسد نہین
فرمایا۔ اور ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا نماز سے ایک مرد کے ساتھ اولیٰ ہی
اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ اولیٰ ہی اور جسقدر زیادتی ہو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا
جواز ہی لیکن جماعت چونکہ شعائر الاسلام سے ہی تو وہ سنت مؤکدہ ہوئی۔ ابن الہمام رح نے رد کردیا کہ جماعت چونکہ افعال نماز
مین سے نہین ہی تو نفس نماز صحیح ہوجاویگی ولیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا ولیکن صحت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام مین بیان
کیا ہی اور ظاہر کلام مین شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہی اور اسی پر محمول کیا قولہ علیہ السلام الجفاء کل الجفاء والکفر والنفاق
من سمع منادی اللہ ینادی الی الصلوٰۃ فلا یجیبہ یعنی جفا کاری پوری جفا اور کفر ونفاق یہ کہ جو اللہ تعالیٰ کے منادی کو سنے کہ وہ
نماز کی طرف بلاتا ہی پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت مین ہی کہ مومن کے واسطے بدبختی و خسارت
سے یہ بہت ہی کہ موذن کو سنے کہ نماز کے واسطے پکارتا ہی پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے گذرا کہ جواب دینا یہان اسکے ہان
جانا ہوتا ہی مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سنی پھر نہ آیا تو اسکی نماز نہین مگر بوجہ عذر
کے۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح بشرطہما۔ اور عینی رح کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بمناقشہ دلائل وجوب ہی اور تامل کرنے سے
اس مقام پر دونون قول کے واسطے امارات ہین اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہین اور قول سنت کی روایت قوی ہی
چنانچہ یہی جملہ متون مین اور خلاصہ و محیط اور سرخسی کی مبسوط مین ہی ولیکن بحرالرائق مین کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب
راجح ہی۔ زاہدی نے کہا کہ جمعہ وعیدین مین جماعت شرط ہی اور تراویح مین جماعت سنت کفایہ ہی اور وتر رمضان مین مستحب ہی
وہ جماعت ایک سے اوپر مع امام کے۔ السراجیہ مف۔ اگرچہ طفل ممیز ہو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو
و۔ لیکن جمعہ مین تین یا چار امام ہین القدوری۔ ایک وقت فریضہ مین اذان واقامت کے ساتھ مکرر جماعت کرنا مسجد محلہ مین
مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد مین جسکا موذن وامام متعین نہین ہی۔ اور بلا اذان واقامت بالاجماع مکروہ نہین ہی۔ شرح المجمع
حلوائی نے کہا کہ مع امام چار ہون تو گوشہ مسجد مین بالاتفاق مکروہ نہین اور اگر چار مقتدی ہون پانچوان امام تو صحیح یہ کہ
مکروہ ہی۔ الخلاصہ۔ مسجد محلہ افضل ہی یا جامع مسجد۔ دو قول ہین۔ اور اگر محلہ مین دو مسجد ہون تو قدیم کو اختیار کرے اور
مساوی ہون تو زیادہ قریب کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس استاد اسکے درس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہی

بارات دن [illegible] ن عوام جماعت سے ان تو نجم الائمہ نے کہا کہ اسکی محنت رد دد اور لوگ اس سے سکوت کرنے مین
غیر معذور ہونگے ع - کہا گیا کہ مراد یہ کہ کسل سے ہمیشہ ترک کرنے لگا - م - اور یہ بھی نجم الائمہ نے کہا کہ لغت کی تکرار مین معذور نہوگا
اور فقہ کی تکرار و اسکی کتابون کے مطالعہ مین معذور ہوگا - ع - یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے - م - اگر فقہ مین اشتغال ہو نہ کسی
اور علم مین تو ترک جماعت مین معذور ہی ایسا ہی بہنسی نے کہا اور باقانی رح نے اسپر جزم کیا - د - مترجم کہتا ہی کہ تحقیق یہ کہ جماعت
واجب یا قریب بواجب ہی اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہی اور زائد فرض عین نہین نہ واجب الا آنکہ سب نے اعراض کیا اور یہی
شخص پر متعین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہی تو علوم دین سب مساوی ہین - اور ظاہرا یہ تفریع
جماعت کی سنت ہونے پر ہی - فافہم - رات مین مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہی تو بقول شرف الائمہ عذر ہی - ع - **واولی الناس**
بالامامۃ اعلمہم بالسنۃ - جو شخص جماعت والون مین سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولی ہی - **ف** - یہی
جمہور کا قول ہی - اور سنت یعنی فقہ واحکام الشرعیہ - ع - یعنی فقط احکام نماز - المضمرات - یہی ظاہر ہی - البحر - بشرطیکہ اچھی طرح
پڑھ سکتا ہو اسقدر قرأت جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض - ع - اور کہا گیا کہ قدر واجب - د - اور یہی صحیح ہی - کیونکہ
اولویت کے لیے واجب ترک نہین ہو سکتا - م - بلکہ قدر مسنون - التبیین - اعتقاد مین مطعون نہو - النہایہ - اگر امام مسجد معمولی
ہو اور کسی کو اسکے اعتقاد مین طعن ہو تو وہ ترک جماعت مین معذور ہی بخلاف اسکے جسکے افعال فجور ہون - م - اور یہان اولی
امام ظاہری فواحش سے پرہیزگار ہو اگرچہ تقوی مین دوسرا اس سے بڑھکر ہو - المحیط - اگر علم نماز مین تبحر ہو لیکن دوسرے علوم
نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہی - الخلاصہ - **وعن ابی یوسف اقرأہم** - اور ابو یوسف کا قول مروی ہی کہ انمین جو اقرأ ہو اولی ہی
ف - یعنی بہتر قرأت والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو - **لان القرأۃ لا بد منہا** - کیونکہ قرأت سے چارہ نہین - **ف**
کہ وہ ایک رکن نماز ہی - **والحاجۃ الی العلم اذا نابت نائبۃ** - اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے - **ف**
یعنی نماز مین غیر معمولی بات تو اسوقت البتہ علم کی ضرورت ہی - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہی - **ونحن نقول**
القرأۃ مفتقر الیہا - اور ہم از جانب ابوحنیفہ و محمد کہتے ہین کہ قرأت کی جانب احتیاج - **لرکن واحد** - ایک رکن کے لیے
ہی **ف** - یعنی قرأت - **والعلم لسائر الارکان** - اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہی - **ف** - لیکن وارد ہوتا ہی
کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہی ہان جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اسکا علم البتہ نہین ہی - اور جواب یہ کہ مراد قرأت
وعلم مین افضل ہونے کی صفت ہی تو قرأت کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہین ہی اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہی
پس جسمین یہ فضیلت ہو وہ قاری سے افضل تو وہی اولی ہوا - م - **فان تساووا فاقرأہم** - پھر اگر سب اہل جماعت اس
علم مین برابر ہون تو اب انمین سے جو بہتر قاری ہو وہ اولی ہی - **لقولہ علیہ السلام** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
یؤم القوم اقرأہم لکتاب اللہ - قوم کی امامت کرے جو کتاب الہی کا بہتر قاری ہو - **فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ**
پھر اگر یہ سب برابر ہون تو انمین سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے - **ف** - **فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمہم**
ہجرۃ فان کانوا فی الہجرۃ سواء فاقدمہم اسلاما ولا یؤم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ - پھر اگر سنت
مین مساوی ہون تو جو ہجرت (جانب مدینہ) مین متقدم ہو پھر اگر ہجرت مین برابر ہون تو جو اسلام مین متقدم ہو اولی ہی
اور نہ امام بنجاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اسکے مقام سلطنت مین اور نہ بیٹھ جاوے اسکے تخت پر مگر اسکی اجازت
کے ساتھ - رواہ مسلم والاربعہ - اور ابن حبان کی روایت مین بجاے اسلام کے سن ہی یعنی جو سن مین زیادہ ہو - ع - اس
حدیث مین اقرأ کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہی جیسا کہ ابو یوسف و دیگر اماموں کا قول ہی اور امام محمد رح نے آثار مین یہ جواب
دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ - **اقرأہم کان اعلمہم** - صحابہ مین جو اقرأ تھا وہ اعلم بھی تھا - **لانہم کانوا یتلقونہ باحکامہ** -

فرق تھا - فقدم فی الحدیث - تو حدیث مین بہتر قاری کو مقدم کیا گیا - ولا کذلک فی زماننا - اور ہمارے زمانہ مین
ایسا نہین ہی - ف - بلکہ بیشتر قاری صرف خوبی قرأت سیکھا ہوتا ہی نہ مع احکام - فقدمنا الاعلم - تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا
ف - پس اگر سب لوگ علم قرآنی مین مساوی ہون تو انہین سے بہتر قاری مقدم ہوگا - ولیکن معنی حدیث فان کانوا سواء
فاعلمهم بالسنۃ - کے یہ ہوے کہ پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم مین برابر ہون تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ ہی
اور اس وقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیونکہ علم قرآن مین تو برابر ہین - اور حاکم کی صحیح الا
روایۃ مین بجاے فاعلمهم بالسنۃ کے - فافقههم فقها - وارد ہی یعنی فقہ مین سب سے زیادہ ہو - اور ابن الہمام رح کو تردد ہوا
کہ یہ تو صریح قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہی اور مترجم کہتا ہی کہ شیخ رح کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معروف معنی پر جم گئی تو تشویش
پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہی کہ علم سے فقہ عبارات نصوص مین خاص ہی کیا تم کو بیداری نہوئی جبکہ حدیث مین آیا کہ ہزار عابدون
سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہوتا ہی شیطان پر - کمافی الترمذی حالانکہ عابد تو بدون علم کے ناممکن ہی تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی
پس فقیہ وہ ہی جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو وقد قال ابن مسعود رض - اما ان لکم ان تفقهوا الخ - یعنی خلف الامام
پڑھنے والون کو کہا کہ کیا تمھارے فقہ کا وقت نہین آیا - اب معلوم ہوگیا کہ اعلمهم بالسنۃ وہی حکمت ربانی ہو جو حضرت صلعم نے بتلائی
اور یہین معنی اللہ تعالی نے فرمایا یعلمهم الکتاب والحکمۃ - یعنی رسول انکو تعلیم دیتا کتاب کی اور حکمت کی - پس کتاب قرآن
اور حکمت وہی سنت ہی یا اسکو فقہ کہو - کہ وہ عین حکمت ربانی ہی - پس طول کلام ابن الہمام رح سب ساقط ہی - ہان یہ دلیل عمدہ
ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف مین حکم کیا کہ مروا ابابکر فلیصل بالناس - ای لوگو تم ابوبکر کو پیام دو
کہ وہ لوگون کو نماز پڑھا دے - حالانکہ ابوبکر رض سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم ابی یعنی بن کعب
یعنی تم سب مین بہتر قاری ابی بن کعب ہی - پس اسی وجہ سے کہ ابوبکر رض زیادہ فقہ والے تھے بدلیل قول ابوسعید رض کہ
فکان ابوبکر اعلمنا - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سواے ابوبکر رض کے کوئی نہین سمجھا اور ابوبکر رض کے
رونے پر لوگون نے حیرت کی تو ابوسعید رض اقرار کرتے ہین کہ ابوبکر رض ہم سب مین زیادہ عالم تھے - مترجم کہتا ہی کہ دلیل
قوی وجید ہی اور اسمین فقہ مضمر ہی کہ وہ کمال علم العرفان حکمت ربانی تھا اور جزئیات مسائل مراد نہین ہین اور یہ اظہر من الشمس
ہی اور طول کلام کی حاجت نہین فافہم - م - فان تساووا فاورعهم - پھر اگر علم وقرأت مین برابر ہون تو انمین اورع اولیٰ ہی
ف - ورع یہ ہی کہ جن چیزون مین شرعاً شبہہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو انسے بھی پرہیز کرے تو عامہ مباحات
سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقوی یہ ہی کہ حرام ومکروہ تحریمی سے بچ جاوے - لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی
فکانما صلی خلف نبی - بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم متقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا اسنے نبی کے پیچھے نماز پڑھی ف
یہ حدیث مین نے کسی نے نہین پائی جیسے سخاوی رح کو نہین ملی اور علی قاری رح نے کہا کہ موضوع ہی - مین کہتا ہون کہ حدیث
نہ کہنا چاہیے - اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہین کیونکہ عالم وارث انبیا ہین اور وہ کہ عامل اورع ہون کامل ہین پس گویا پیغمبر کے
پیچھے نماز پڑھی - اور ابن الہمام وعینی نے لکھا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمکو بھلا معلوم ہو
کہ تمھاری نماز قبول ہو تو جو تم مین سے بہتر ہین وے تمھارے امام ہون - یہ روایت اگرچہ ضعیف کہی گئی ولیکن بیہقی وغیرہ
کی روایات سے مؤید ہی گو وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال مین ضعیف پر عمل ہوگا - اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح مین تو بعد
اسکے ہجرت کا مقدم اولیٰ ہی جواب یہ کہ ہجرت مذکور تو بعد فتح مکہ کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دارالکفر مین مسلمان
ہو تو دارالاسلام مین ہجرت کرے یا ہجرت سے اصلی معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہین وہ رکھے جاوین

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مہاجر کون ہے فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اسکو جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کردیا یعنی گناہوں
و معاصی کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث ہجرت میں اسکا حکم کیا تو
سب سے مقدم اس ہجرت میں جو ادرج ہو اولیٰ ہے ۔م۔ فان تساووا فاسنہم۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا میں سب برابر
ہوں تو جو اُن میں سے از راہ سن کے بڑا ہو وہ اولیٰ ہے۔ ف۔ کیونکہ امام تو بارگاہ کبریائی میں قوم کی طرف سے وفد ہوتا ہے
کما فی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی۔ اور جو بزرگ سن ہو اسی کو حضور میں جانا چاہئے و عرض کے لیے مقدم کرنا ثابت
صحیح میں ثابت ہے اور سورہ فاتحہ بلکہ بقصد و نماز خشوع و عجز و دعاء و الحاح ہے ۔م۔ لقولہ علیہ السلام لابنی ابی ملیکہ بدلیل
قولہ علیہ السلام واسطے ابو ملیکہ کے دونوں فرزند کے۔ ف۔ نہیں بلکہ جیسا کتاب الزکوٰۃ میں کہا ہے کہ واسطے مالک ابن الحویرث
و انکے ساتھی کے بروایت صحاح ستہ کہ دونوں اذان دینا اور اقامت کرنا۔ ولیؤمکما اکبرکما۔ اور چاہیے کہ تم دونوں
میں بڑا امامت کرے۔ ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسلئے کہ بزرگ کو مقدم کرنے میں جماعت کی زیادتی ہے۔
ف۔ اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ کما فی الحدیث۔ اور نیز حدیث میں ہے کہ ہم میں
سے نہیں جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے۔ تو جب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور یہ اولیٰ نہیں رہی ۔م۔
پھر اگر سن میں برابر ہوں تو اخلاق میں بہتر اولیٰ ہے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ خیارکم احسنکم اخلاقاً۔ یعنی جو تم میں سے خوبی
اخلاق میں تم سے بڑھکر ہیں وہ بہتر ہیں۔ اور مراد خلق مسنون ربانی ہے نہ لوگوں کی تکلفات شیطانی۔ فاحفظہ۔ پھر اگر خلق میں
برابر ہوں تو حسب میں بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہوں تو چہرہ کا خوبصورت اولیٰ ہے اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو
نماز تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہیں ہے بلکہ ظاہری معنی مراد ہیں پھر اگر خوبصورتی میں برابر ہوں تو نسب میں اشرف مقدم ہے
اور اگر اسمیں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے یا قرعہ ڈال لیں + اور کہا گیا کہ مسافر سے مقیم اولیٰ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر
قرات کے وقت تنحنح کرتا ہو پس اگر بکثرت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولیٰ ہے مگر جبکہ ایسا شخص ہو
جسکے پیچھے تبرک چاہا جاوے تو یہی افضل ہے۔ الفتح۔ گھر میں مہمان مع صاحب خانہ ہیں تو صاحب خانہ اولیٰ ہے مگر جبکہ سلطان
یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا ان کو مقدم کرنا اولیٰ اور خود مقدم ہونا جائز ہے۔ مالک مکان و کرایہ دار و مہمان
جمع ہوں تو کرایہ پر لینے والا اولیٰ ہے۔ التاتارخانیہ جیسے مانگے لینے والا اولیٰ ہے۔ السراج۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد میں حاضر
ہوا تو امام محلہ اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ اُمّی کی امامت گونگوں کے لیے بلاخلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ لکھا کہ ہمارے علماء کے
نزدیک نہیں جائز ہے اور خواہر زادہ نے لکھا کہ خلاف اولیٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ محلہ میں اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ
ترک سے گنہگار ہوگا۔ القنیہ۔ اگر قوم کی امامت کی حالانکہ وے کراہت کرتے ہیں پس اگر اسمیں کوئی فساد ہو یا دوسرے لوگ
اولیٰ ہوں تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہے اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق میں کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ت د۔ (ذکر
غیر جائز اماموں کا بیان) ویکرہ تقدیم العبد۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا غلام کا۔ ف۔ اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو۔ الخلاصہ
م۔ لانہ لایتفرغ للتعلم۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہیں پاتا ہے۔ ف۔ تاکہ نماز کے احکام جانتا۔ کراہت تنزیہی ہے۔ و
اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہے کیونکہ جواز اصل ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ والاعرابی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا اعرابی کا۔ لان الغالب
فیہم الجہل۔ کیونکہ اعراب میں جہالت غالب ہے۔ ف۔ اور اعراب سے بڑھکر ترکمان و کرد و بے پڑھے گنوار ہوتے ہیں
ہمارے جیسے جاٹ و بہت سی قومیں ہیں۔ لیکن خلاصہ میں غلام و اعرابی و فاسق و اندھے و ولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہے
تو مقرر ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہوں کیونکہ امی کے پیچھے نماز قاری نہیں جائز ہے مگر جبکہ اپنے مثل اعرابی کی امامت
کرے ۔م۔ والفاسق۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا فاسق کا۔ لانہ لایہتم لامر دینہ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہیں کرتا اپنے امر دین

النجاسۃ - کیونکہ وہ نجاست کا بچاؤ نہیں رکھتا - ف - بوجہ اندھے ہونے کے - چونکہ نجاست محتمل ہو
اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی نماز جائز نہو گی جبکہ مقدار درم سے تجاوز کرے ت م - اعشیٰ جسکو دونون چشم سے ہو مثل اندھے
کے ہو - النہر - لیکن اگر اندھا سب قوم سے اعلم ہو تو وہی اولیٰ ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور
عتبان بن مالک رض کو جو اندھے تھے مدینہ میں خلیفہ چھوڑا تھا جبکہ جہاد کو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہو - البدائع ع ل م -
و ولد الزنا - اور مکروہ ہو آگے کرنا ولد الزنا کا - لانہ لیس لہ اب یثقفہ فیغلب علیہ الجہل - کیونکہ اُسکا کوئی باپ نہیں جو
اُسپر شفقت کرے تو اُسپر جہل غالب ہوگا - ف - یہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہو اور دوسری روایت مین
مکروہ نہیں اور یہی قول امام احمد و ابن المنذر کا ہو ع - لیکن جہل نہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں - لان فی تقدیم ہؤلاء تنفیر
الجماعۃ - کیونکہ ان لوگون پانچون قسم کے آگے کرنے مین جماعت کو نفرت دلاتا ہو - ف - پس کراہت ہو اور یہ سب اسوقت
کہ ان لوگون کے سوائے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہو - بحث البحر - و ان تقدموا جاز - اور اگر یہ لوگ آگے بڑھنگے
تو جائز ہو - لقولہ علیہ السلام صلوا خلف کل بر و فاجر - کیونکہ حدیث ہو کہ ہر نیکوکار و بدکار کے پیچھے نماز پڑھ لو - ف
اسکو دار قطنی نے روایت کیا اور راویون کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہو - پس کراہت مذکورہ تنزیہی ہو - کما فی المجتبیٰ عن الاصل - اور حضرت
ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابن مسعود رض نے ولید بن عقبہ کے پیچھے
نماز پڑھی جس نے ایک روز نشہ مین نماز پڑھائی - اور محیط مین ہو کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے جماعت کا ثواب ملتا ہو ع - لیکن متقی
کے پیچھے جو فضیلت ہو وہ نہ پاویگا - الخلاصہ - اعتقاد اسلام مین جو فرقہ گمراہی مین پڑے ہین اگر ایسی گمراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو
تو ایسے مبتدع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہو ورنہ نہیں جائز ہو - الخلاصہ و التبیین - اور یہی صحیح ہو - البدائع - واضح ہو کہ
اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہ و شافعی رح سے مروی ہو اور اہل قبلہ وہ ہو جسکی نسبت حدیث مین آیا کہ ہماری نماز پڑھی
اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا - اور شمنی نے کہا کہ جو حق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کیا اُس سے
خلاف بوجہ شبہہ عارضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کر کے اُسکو دین صراط مستقیم ٹھہرانا بدعت ہو
اقول پھر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اُسنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہین تو ایسے شخص کے
پیچھے نماز روا ہونے مین کوئی خلاف مین نے نہیں دیکھا سوائے اِس زمانہ کے چند عوام غیر مقلدون کے کہ بلا علم و نقد کے
تکفیر کرتے ہین - اور اگر اعتقاد مین خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہو اور اگر اس مسئلہ مین نوع اشکال ہو تو تکفیر
نہیں جبکہ اصل توحید مین خلل نہو - پھر بہت مبتدعین کے پیچھے نماز جائز نہونا مروی ہو اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کیجاوے
ہندیہ مین ہو کہ نماز نہیں جائز ہو پیچھے رافضی کے اور جہمی کے اور قدری کے اور مشبہہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل
ہو - الخلاصہ - اور نہیں جائز پیچھے خطابیہ کے - الفتح - رافضی سے یہان وہ فرقہ مراد جس نے صحبت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ
سے انکار کیا - خطابیہ غالی رافضی حتی کہ اپنون کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہین لہذا آنکی گواہی مردود ہو - قدری
جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہین - مشبہہ جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہین ہاتھ پاؤن وغیرہ سے م - نہیں جائز ہو نماز ایسے بدعتی
کے پیچھے جو شفاعت کا منکر ہو یا دیدار الٰہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہو کیونکہ یہ امور شارع سے متواتر
ہین - اگر کہے کہ رب عز و جل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھلائی دیگا تو وہ مبتدع ہو - میرے نزدیک بنظر دلیل یہ مشکل ہو
اگر کہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤن ہین جیسے بندون کے تو وہ کافر ملعون ہو اور اگر کہے کہ وہ جسم ہو مگر اور کسی جسم کے مانند
نہیں ہو تو وہ مبتدع ہو کیونکہ اسمیں صرف لفظ جسم کا اطلاق وہم دلاتا ہو تو اُسکو رفع کر دیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہو تو مرد

اہل اجماع ہی
اوان ایسے مبتدع [illegible] من میں سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم
ہی تو وہ مبتدع ہی اور اگر حضرت ابوبکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہی
مترجم کہتا ہی کہ شیخ نے منکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر کہا اور شیخ الاسلام
نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہی وہ رافضی جو خلافت ابوبکر رضہ کا منکر ہو اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رحمہ کا
ہی اور اسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہی اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ اگر انکا
صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرق نہیں کہ خلافت فاروق رضہ سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام
لیکن قول یہ ہی کہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے منکر ہو کافر ہی کیونکہ قولہ تعالی اذ یقول لصاحبہ
میں صحبت قطعی ہی تو انکار کفر ہوا مترجم کہتا ہی کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہی تو فرق کرنا مشکل ہی علاوہ بریں آیات
وغیرہ بھی قطعیات ہیں حالانکہ انمین تاویل معتبر رکھی تو یہاں بھی منکرین روافض تاویل کرتے ہیں پس شاید
تکفیر میں فرق ہی اور بحث آویگی۔ م۔ منکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی
کا منکر ہو تو کافر ہی یعنی مسجد الحرام سے اقصی تک قطعی قرآن ہی اور اس سے اوپر معراج کا منکر مبتدع ہی۔ الخلاصہ۔
کہتا ہوں کہ بالاتر بھی مشہور اخبار ہیں اگرچہ تفاصیل آحاد ہوں۔ کما اوردنا حامی التفسیر وبہ جزم غیر واحد فافہم م۔ امام محمد
نے ابوحنیفہ و ابویوسف سے روایت کی کہ اہل الاہوار یعنی بداعتقادوں کے پیچھے نماز نہیں جائز ہی۔ الخ ابویوسف
متکلم کی اقتدا نہیں جائز ہی اگرچہ تکلم بحق کرے۔ فع۔ متکلم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت میں
اپنے عقلی قیاس والوں کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں۔ وعلی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ متکلم نہیں جیسے اکثر
علمائے دین نے اہل الہوار کا قول رد کیا ہی۔ پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہی
تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہی تو اسکا قائل ایک
قائل ہی مگر اسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انھوں نے
اسکے پیچھے نماز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنتی ہی اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ نماز گو صحیح ہی مگر اسکے پیچھے پڑھنا
حلال نہیں ہی۔ ہذا الملخص قولہ فی الفتح۔ اور ابن نجیم نے بحرالرائق میں عہد کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی پر فتوی
نہ دونگا۔ مترجم کہتا ہی کہ حق میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا
کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو انکی جان و مال کی حفاظت کیجائیگی پھر بعضے عرب لوگ منافق باطنی
مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اسکے انپر کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور
انکے جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالی کی بندگی کرنے والوں کو انکے شر و فساد سے امن تھا
اور انقلاب رجوعت کا ضرر انگیز نتیجہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے ہیں تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ
حدیث میں وارد ہی کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہی اسکے
اللہ تعالی و اسکے رسول کا ذمہ ہی۔ اسی اتباع میں امام ابوحنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا
فتوی نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہی غیر از ینکہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہی کہ جو امور
دین کے ظاہر ضروری ہیں انمین مخالف نہو لہذا اگر بعض اعتقاد میں جسکا دین سے ہونا ضروری ہی کسی فرقہ گمراہ نے خلاف
کیا تو اب اسکی تکفیر کا فتوی ہوا اور بعض امور ایسے ہیں کہ اسکے ضروری ہونے یا نہونے میں اماموں کو اختلاف ہی بالجملہ جبتک

ضروریات دین پر قائم ہو اُسکی تکفیر نہین ہی لیکن یہ اُسکے اسلام کا حکم ظاہری ہی نہ باطنی - اور بعض امور کہ انکا دین توحید میں ہونا یا ہونا ضروری ہی گو ظاہر دین کی ضروریات سے نہون تو اُسکے انکار پر تکفیر ہی لیکن اسی معنی مین کہ یہ فعل کفر ہی اور قائل اسکا قائل بکفر ہی گو بوجہ نص مذکور کے ظاہر ضروری نہونے سے تکفیر نہو - یہ سب تو بطور مقصود مذکور تھا - اب دوسرا مقصود اسلام کا حصول رضوان الٰہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت مین تو اُسکے حاصل ہونے کے لیے طاعات باعتقادات حقہ مین جنمین اعلیٰ نماز ہی اور معلوم ہوچکا کہ مقتدیون کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ مین وفد اور اُسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام ضامن ہی تو اسواسطے امام وہی ہوگا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملا تو انتہار درجہ یہ ہی کہ کوئی دہانک ہو کہ فسق علی ہو جو ایک قسم کا کفران ہی اور یہ حد تو تھوک بالکلی کفر اعتقادی ہو تو جسمین اعتقادی کفر ہو نماز مین اُسکو امام کرکے اپنی طرف بارگاہ الٰہی مین لانا نہین جائز ہی حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہی اور رُخ روحی جو صراط مستقیم وسبیل حاوہ مین فارق ہی حق توحید ہی پس معتقد توحید کا رخ قطعاً صراط مستقیم ہی اور اعمال تو قطع منازل کا زاد ہی - و معتقد خلاف توحید کا رخ روحی قطعاً منحرف ہی اگرچہ زاد راہ ظاہر مین کثرت روزہ و نماز ہو - اور الحمدواسطے اسکے معتقد کے ہی پس حق موحد کے الحمد لله بر حق ہی اور بطلان اسکے معتقد کے واسطے ہی جیسے نصرانی کی توحید اسکے واسطے جو زعم مین عیسیٰ کا باپ ہی اور یہ الله تعالےٰ جل جلالہ کی جناب عظمت کے لائق نہین ہی اور یہان دقائق علوم و حقائق معارف مین جو آیات و احادیث سے مستنبط ہین لیکن تفکر و تدبر ضرور ہی اور اس سے معلوم ہوا کہ دونون روایتین ان ائمہ رحمہم الله تعالیٰ سے حق و بجاے خود ہین اور مترجم کو تو یہی فہم عطا ہوئی ہی اگر اسنے خطا کی اور فوق کل ذی علم علیم وان الله تعالےٰ ہو الاعلم بالصواب - پھر یہان ایک مسئلہ دیگر ہی وہ حنفی کا اقتدار کرنا شافعی المذہب کے پیچھے تو فتح القدیر مین ہی کہ شرائط کے ساتھ جائز جنکو باب الوتر مین لکھینگے - عینی رح نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتون مین اختلاف ہی مثلاً سوا اسے راہ پخانہ و پیشاب کے اگر کہین سے خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ گیا اور اسپر وضو فرض ہوئی اور اُنکے اجتہاد مین نہین ٹوٹا پس ایسی صورت مین اگر وہ وضو کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو غرضکہ مواقع خلاف مین اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدار جائز نہین اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہی لیکن کفایہ و نہایہ مین شافعی سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہی اور بحرالرائق مین کہا کہ اگر مواقع خلاف مین نگہداشت یقینی معلوم ہو تو مکروہ نہین اور اگر شک ہو تو مکروہ ہی اور اگر عدم رعایت یقینی ہو تو اقتدار صحیح نہین ہی - مترجم کہتا ہی کہ باب الوتر مین تفصیل آویگی - اور شافعیہ نے بھی حنفی کے پیچھے اقتدار کرنے مین ایسے ہی شرائط لگائے ہین حتی کہ علی قاری حنفی رح نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کرین ہم اُنکے ساتھ برتاؤ کرینگے - مترجم کہتا ہی کہ مین افسوس و حیرت سے ان اقوال کو دیکھتا ہون اور جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے ملتجی ہون کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے زیغ قلبی و کجی سے بچاکر میرا ایمان پر خاتمہ بخیر کرے - رہا کلام اس مسئلہ مین تو حق صریح یہ ہی کہ متمسک دونون فریق کا بالکل واحد ہی یعنی قرآن و حدیث اور صرف خلاف مودا سے اجتہادی مین ہی حتی کہ مظنون پر عمل واجب ہی اور صورت ثواب اور سر اجتہاد محتمل و صواب ہی پس کسی حنفی یا شافعی نے سواے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہی اور در صورت اجتہاد کے ہر ایک کی نماز صحیح ہی پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدار دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہی آیا تم نہین دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی الله عنہم و تابعین مین تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدار کرتے تھے انمین کسی نے یہ شرطین نہین لگائین - اور دونون مجتہدون کے طریقہ اجتہاد پر دونون طرف اولیاء الله کی جماعتین گذرین اور شیخ امام قطب معروف السید عبد القادر جیلانی رح حنبلی ہے تو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدار مکروہ جانتا ہی پس جب اس بزرگ قطب ربانی کی نماز مقبول ہی تو اس بچارے مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے مقبول ہوگی اور جو اسکا مخالف ہی پس یہ مخالف سلف صالحین ہی - کیا لوگ ڈرتے نہین

مردوں کی جماعت مین بیوٹ ڈالنا حرام ہی۔ فاتقوا اللہ لعلکم تفلحون۔ اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالے آویگا۔ م۔ مکروہ ہی امام
ہونا فضی دلمبر نفتہ ہونے اور رابونٹن کا ع۔ اور امرد کا یعنی جبکہ عالم افضل نہو۔ ش۔ اور سفیہ کا اور مفلوج وجسکے اکثر بدن پر برص
ہو اور شراب خوار کا۔ اور سود خوار کا اور چغلخور و ریا کار اور بناوٹ کرنے والے کا یعنی جو مثلاً وضو روغیرہ مین تکلف کی بناوٹ
کرے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا۔ ج د۔ جسکے ساتھ دین مین خصومت ہو اسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہوجاوے
تو جائز ہی۔ اور ظہیریہ مین ہی کہ سیدھے کا کبڑا امام ہونا مکروہ ہی اور یہی اصح ہی۔ مع۔ اور شیخین کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ
علما نے لیا ہی اور اگر کبڑے کا قیام در کوع ظاہر ہو تو بالاتفاق جائز ہی۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم کج ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہو تو
روا ہی اور دوسرا بہتر ہی۔ التبیین۔ ولا یطول الامام بہم الصلوٰۃ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیون کے ساتھ نماز کو۔ ف۔
بطرح کہ قرأت مسنونہ سے زیادہ پڑھے یا ضرورت اس سے کم ہو اور لحاظ نہ کرے۔ الجوہرہ دف۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما
فلیصل بہم صلوٰۃ اضعفہم۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو نماز پڑھاوے انکو انمین سب سے ضعیف
کی نماز۔ ف۔ اور صحیحین کی روایت مین ہی کہ جو نماز پڑھاوے لوگون کو تو خفیف کردے۔ فان فیہم المریض والکبیر وذا الحاجۃ
کیونکہ انمین موجود ہی بیمار و بوڑھا و حاجتمند۔ ف۔ اور جب تنہا پڑھے تو چاہے جسقدر طول دے۔ طول دینا امام کو مطلقاً مکروہ
تحریمی ہی خواہ قوم راضی ہو یا نہو کیونکہ مطلقاً تخفیف کا حکم ہی۔ النہر۔ اور قدر مسنون تطویل نہین ہی۔ کما فی المحیط۔ مگر بضرورت
کیونکہ نماز فجر مین قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھکر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا رونا سنکر خوف فرمایا
کہ اسکی ماں فتنہ مین نہ پڑے۔ مف۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیون کی رعایت لازم ہی اور اسمین کچھ خلاف نہین۔ مع۔
ویکرہ۔ اور مکروہ ہی تحریمی۔ ف د۔ للنساء۔ عورتون کو۔ ان یصلین وحدہن۔ یہ کہ نماز پڑھین اکیلیان یعنی مردون
سے الگ ہوکر۔ بالجماعۃ۔ جماعت کے ساتھ۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل و تراویح ہو۔ لانہا لا تخلو عن ارتکاب محرم
کیونکہ عورتون کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہین۔ ف۔ یعنی ارتکاب مکروہ تحریمی سے خالی نہین۔ وہو قیام الامام
وسط الصف۔ اور یہ مکروہ تحریمی یہ کہ قیام ہوگا انکے امام کا صف کے بیچ مین۔ ف۔ حالانکہ بواظبت دائمی حضرت صلعم
کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتون کی امام درمیان صف مین کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتداے اسلام
مین حکم تھا تاکہ شرمگاہ کا انکشاف نہو۔ فیکرہ کالعراۃ۔ تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردون کا حکم ہی۔ ف۔ کہ تنہا
پڑھین ورنہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحریمی ہی۔ کما فی الفتح۔ اور نماز جنازہ مین مکروہ نہین ہی۔ کما فی الفتح ش۔ بلکہ جنازہ
پر عورتین جماعت سے پڑھین کیونکہ نماز جنازہ مکرر مشروع نہین اور ایک سے فرض ادا ہوجائیگا۔ ف د۔ اور اگر نماز جنازہ
مین عورت مردون کی امام ہوگئی تو فرض ساقط ہوجائیگا اور اعادہ نہین ہی لیکن اگر مرد امام ہو اور پیچھے مرد و عورتین مقتدی
ہون اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کردیا تو سب کی نماز فاسد ہوجائیگی۔ در۔ وان فعلن قامت الامام وسطہن
اور اگر باوجود کراہت تحریمی کے عورتون نے جماعت کی تو عورتون کی امام انکے بیچ مین کھڑی ہو۔ لان عائشۃ رض
فعلت کذلک۔ کیونکہ ام المومنین عائشہ رض نے یون ہی کیا۔ ف۔ اب وارد ہوتا ہی کہ پھر مکروہ تحریمی کیون ہوئی تو
جواب دیا۔ وحمل فعلہا الجماعۃ علی ابتداء الاسلام۔ اور محمول کیا گیا ام المومنین کا فعل جماعت کرنے کا ابتداے
اسلام پر۔ ف۔ یعنی بعد کو نسخ ہوگیا۔ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف۔ اور اس وجہ سے امام وسط مین کھڑا
ہو کہ آگے بڑھنے مین کشف عورت زیادہ ہی۔ ف۔ اور اسکو کم کرنا جہانتک ممکن ہو واجب ہی۔ یہ مشعر ہی کہ امام اگر آگے
کھڑی ہو تو دوسرا فعل مکروہ تحریمی ہی۔ م ف۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو نماز فاسد نہوگی۔ الجوہرہ۔ واضح ہو کہ تحقیق
اس مسئلہ کی یہ ہی کہ امام شافعی رح کے نزدیک عورتون کی جماعت مستحب ہی اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایہ مین

اسکو ملا ۔ عجوبی ہا اور انفرادی ۔ [illegible] ہیج غایۃ البیان میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا ولیکن شیخ الاسلام عینی وغیرہ
اسکو رد کردیا اور ملخص یہ کہ ابوداؤد کی حدیث ام ورقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عمیر الانصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے
کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے لیے اسکی درخواست پر اسکے دار کا ایک موذن مقرر کیا
اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ نماز فرائض میں عبد الرحمن راوی نے
کہا کہ میں نے اسکے موذن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کہلاتی تھی چنانچہ وہ
زمانۂ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام و لونڈی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوئی ۔ رواہ الدارقطنی ۔ اسکی
اسناد میں ولید بن جمیع عن عبد الرحمن بن خلاد ہے بعض نے کہا کہ ابن حبان نے ولید میں کلام کیا اور یہ مردود ہے کیونکہ
امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی کافی ہے اور ابن معین و عجلی نے اسکو ثقہ کہا اور احمد و ابوزرعہ نے کہا کہ اس میں
کچھ مضائقہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن حبان نے دونوں کو ثقات میں لکھا ہے ۔ عبد الرزاق
و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی انکے بیچ میں کھڑے
ہوکر ۔ اور یہی ہیاتہ عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن عدی نے اسماء بنت ابی بکر رضہ سے روایت کی ۔ اور صحیح
میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک غلام مؤذن کا ذکر موجود ہے ۔ حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضہ نے فریضہ
میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہوکر ۔ لیث بن ابی سلیم راوی ثقہ ہے و امام مسلم نے اس سے مقرون روایت کی
اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلی کی متابعت موجود ہے ۔ ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ رضہ
نے عورتوں کو نماز مغرب با جہر قرأت سے پڑھائی اور ام سلمہ رضہ نے عصر پڑھائی ۔ امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت
عائشہ رضہ رمضان میں عورتوں کو وسط میں کھڑے ہوکر نماز پڑھاتی تھیں ۔ عینی رح نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا مردوں
کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل ابتداے اسلام کا تھا عینی نے
کہا کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت ہے ۔ سروجی نے کہا کہ بعید ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد نبوت
کے ۱۳ برس مکہ میں رہے ۔ کما رواہ البخاری و مسلم ۔ پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نو برس
کی ہوئیں تو زفاف میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ ابتداے اسلام
کا فعل کہاں سے ہوگا ۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ منسوخ ہے اور ابن الہمام وغیرہ نے رد کردیا کہ روایت حاکم و محمد کی و حدیث ام ورقہ
ابوداؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ ناسخ بھی صحیح طور پر کوئی متعین نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو
حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز قعر بیت میں زیادہ محبوب ہے ۔ یہ ناسخ ہی سہی تو بھی اس سے سنت ہونا منسوخ ہوا اور اس سے
مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولی ہو پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضائقہ نہیں کہ ہم اپنا یہی
مذہب لیں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توقف کا اتباع ہے جہاں ہو ۔ انتہی ما فی الفتح ۔ اور شارح المل
رح نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا ۔ عینی رح نے رد کردیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ
نہیں اور یہ تو مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے ۔ میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام ورقہ رضی اللہ عنہا
تو بقاء معمول ہے نہ ترک ۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی یہی ہے کہ جماعت عورتوں کی بلا کراہت جائز ہے اگرچہ خلاف
اولی ہے بدلیل آنکہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر اثر عائشہ رضہ کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں ۔ یوں لکھا
قال محمد لا یعجبنا ان تؤم المرأۃ ۔ یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنے ۔ یہ صریح ہے کہ اسکو خلاف اولی قرار دیا
اور کہا کہ یہی قول ابو حنیفہ ہے اور خلاصہ میں کہا کہ صلوتهن فرادی افضل ۔ یعنی عورتوں کا تنہا ایک نماز پڑھنا افضل ہے

[illegible] ... درایت ہو تو اسی پر اعتماد ہو پس صحیح حکم مذہب
مین یہ کہ عورتون کی جماعت بلا کراہت جائز ہو اور امام جو عورت امام ہو وہ وسط مین کھڑی ہو اور اولی یہ کہ عورتین تنہا
پڑھین اور شافعی رح کے نزدیک اولی اُنکی جماعت ہو اور مترجم کہتا ہو کہ ایک گھر مین عورتین زمانہ صحابہ رضہ مین ہوتی تھین گو مروی
ہو کہ ام المومنین صدیقہ نے رمضان مین جماعت کی پس باقی ایام مین ترک اولی پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہو ولیکن شاید کہ رمضان
مین عورتون کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فاللہ تعالیٰ اعلم م۔ عورتون کا حاضر ہونا مردون کی جماعت مین اگرچہ
جمعہ وعید و وعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہو اسی پر فتویٰ ہو ۔ت الکافی وغیرہ ۔ اور ابن الہمام نے بوڑھی کھوس عورتون کو
استثنا کیا۔ د۔ ایک کوٹھری مین عورتون کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بہن وغیرہ
کے ہو اور نہ مرد کی جورو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہو اور اگر عورتون کے ساتھ مین ان مذکورہ مین سے کوئی ہو یا مسجد مین
امامت کرے تو مکروہ نہین ہو۔ البحر۔ ولیکن ہندیہ مین ہو کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے
اور خلوت مین نہو اور اگر امام خلوت مین ہو پس اگر امام ان سب عورتون یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہو۔ انتہا۔
عن شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ نماز جمعہ مین صحیح ہو اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین مین اصح
قول ہو۔ الخلاصہ۔ **ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمینہ** ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ نماز پڑھے تو اُسکو اپنے
دائین کھڑا کرلے۔ **ف**۔ یعنی اپنے برابر ع۔ اگرچہ طفل ممیز ہو یہی مختار ہو۔ المحیط۔ اور شافعی رح کے نزدیک کچھ پیچھے کرنا مستحب
ہو ع۔ یہ خلاف ظاہر ہو۔ **لحدیث ابن عباس** ۔ بدلیل ابن عباس رضہ حدیث۔ **ف**۔ کہ مین اپنی خالہ ام المومنین میمونہ
کے یہان رات سویا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اُٹھے تاکہ رات کی نماز پڑھین پس مشکیزہ سے وضو کیا اور کھڑے
ہوے تو مین نے بھی اُٹھکر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائین کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھما کر دائین پر
کھڑا کیا۔ رواہ الائمہ الستہ۔ عف۔ **فانہ علیہ السلام صلی بہ** ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ
نماز پڑھی۔ **واقامہ عن یمینہ** ۔ اور اسکو دائین پر کھڑا کیا۔ **ف**۔ اور ابن عباس اسوقت طفل ممیز تھے اور اس لفظ سے
دائین اپنے برابر ظاہر ہو۔ م۔ **ولا یتاخر عن الامام** ۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہین پچھڑیگا۔ **ف**۔ یہی ظاہر الروایۃ ہو۔
المحیط۔ اور اعتبار ایڑی کی برابری کا ہو نہ پنجون کا۔ کا م م۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اُسکی نماز فاسد ہو گئی
د۔ شاید اسی احتیاط سے پچھڑنا بہتر ہو۔ **وعن محمد انہ یضع اصابعہ عند عقب الامام** ۔ اور امام محمد رح سے مروی ہو کہ مقتدی
اپنی انگلیون کو امام کی ایڑی کے برابر رکھے۔ **ف**۔ جیسے عوام مین اسی پر عمل شائع ہو۔ ع۔ **والاول ہو الظاہر** ۔ اور
اول ہی ظاہر ہو۔ **ف**۔ یعنی ظاہر حدیث ہو یا ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ **وان صلی خلفہ او فی یسارہ جاز** ۔ اور اگر اس ایک
مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائین نماز پڑھی تو جائز ہو۔ **ف**۔ یعنی نماز فاسد نہوگی۔ **وہو مسئ لانہ خالف السنۃ** ۔ اور وہ
اساءت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ **ف**۔ بعض مشائخ نے صریح مکروہ کہا اور یہی صحیح ہو۔ البدائع ۔ اور
اگر ایک عورت ہو تو وہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو دائین پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔
المحیط۔ **وان ام اثنین تقدم علیہما** ۔ اور اگر امام ہو دو مذکرون کا تو دونون پر مقدم ہو۔ **ف**۔ اگرچہ دونون مین سے
ایک طفل ہو۔ المحیط۔ یہ حضرت عمر رضہ سے آثار مین مروی ہو۔ **وعن ابی یوسف یتوسطہما** ۔ اور ابو یوسف رح سے روایت
ہو کہ امام دونون کے بیچ مین ہو جاوے۔ **ونقل ذلک عن ابن مسعود** ۔ اور ایسا منقول ہو ابن مسعود رضہ سے۔ **ف**۔
کہ ابن مسعود رضہ نے خود یون کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ **ولنا انہ علیہ السلام تقدم علی انس والیتیم** ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوے تھے انس ویتیم پر۔ **ف**۔ یعنی انس بن مالک رضہ پر اور یتیم یعنی [illegible] بن سعد

الحمیری ہے - ف ن - اور ان دونون کے پیچھے انس کی مان ام سلیم جسکا نام ملیکہ تھا کھڑی ہوئی - حین صلی بہما - جبکہ دونون کے ساتھ نماز پڑہی تھی - ف - یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا - کذا فی الصحاح الاسنن ابن ماجہ - فہذا للافضلیتہ - تو یہ طریقہ واسطے افضلیت کے ہے - ف - کیونکہ فعل مبارک حضرت صلعم ہے - والاثر - اور اثر یعنی جو ابن مسعود رض سے مروی ہے وہ - دلیل الاباحتہ - دلیل مباح ہونے کی ہے - ف - اور محتمل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ مین پڑہی ہو - اگر کہا جاوے کہ یہ تو نفل بجماعت ہے - اقول نفل بلا اذان واقامت کے بجماعت جائز ہے لیکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر نماز کی جماعت کی چنانچہ صحیح مین ہے کہ تم لوگ کھڑے ہوکر پڑھو - م - اگر دو سے زائد ہون تو امام کا وسط مین ہونا مکروہ تحریمی ہے - ف - اگر دو مرد ہون اور ایک عورت تو مردون سے پیچھے عورت ہو - المحیط - کما فی حدیث انس رض - م - امام نے شروع کیا اور دائین ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آیا اسنے مقتدی کو اپنی طرف کھینچکر دونون امام کے پیچھے ہوگئے تو شیخ ابوبکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہین - المحیط - اور یہی صحیح ہے - التاتارخانیہ عن العتابیہ - اگر خود امام آگے بڑھگیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونون مقتدی برابر ہوگئے تو بھی کچھ فساد نہین - المحیط - مضائقہ نہین کہ امام کہے تم اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ نہ چھوڑو - البحر - امام محراب مین ہو نہ ادھر اُدھر مائل ہو - المجتبی - اور امام کے قریب اہل فضل وعلم ہون - شرح الطحاوی - پھر امام کے دائین - المحیط - افضل صف اول پھر دوم آخر تک - دوسری صف کو پھاڑکر اول کی خالی جگہ بھرے - القنیہ - امام کے برابر ایک اور پیچھے صف بالاجماع مکروہ ہے شرح الارشاد - صف - اصح یہ کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ میرے نزدیک مکروہ ہے کہ امام بین السواری مین کھڑا ہو یا زاویہ یا ناحیہ مسجد مین کہ خلاف عمل سلف ہے - الدرایہ فع - صف کے پیچھے تنہا جائز ہے مگر مکروہ بدلیل حدیث البخاری عن ابی بکرہ رض اور امام احمد کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن حبان مین اعادہ کا حکم دیا - مفع - ولا یجوز للرجال ان یقتدوا بامرآۃ او صبی - مردون کو روا نہین کہ عورت یا طفل کی اقتدا کرین - اما المرأۃ - عورت کی اقتدا جائز نہ ہونا لقولہ علیہ السلام اخروہن من حیث آخرہن اللہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کرو عورتون کو جہان کہ انکو اللہ تعالے نے موخر کیا - فلا یجوز تقدیمہا - تو عورت کا تقدم کرنا روا نہین ہے - ف - اور یہی حکم خنثی کا ہے - مترجم کہتا ہے کہ یہان تین مقام ہین - اول تو حدیث کا اثبات - دوم اُسکے یہی معنی ہونا - سوم اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہونا اور ہر ایک مین اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین متفق ہین کہ یہ حدیث مرفوع نہین بلکہ حضرت ابن مسعود رض کا قول ہے جو عبد الرزاق نے پھر طبرانی رح نے روایت کیا - اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکماً مرفوع ہے - دوم معنی اسکے لفظ حیث سے ہین جو بمعنی مکان ہے اور چونکہ کسی جگہ مین موخر کرنا عورتون کا مشروع نہین سوا نماز کے تو معلوم ہوا کہ نماز مین عورتون کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا یہان معقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالی نے عورتون کو والی وسلطان ہونے وگواہی ومیراث مین موخر کیا ہے یعنی گرایا ہے تم نماز مین موخر رکھو اور اسوقت مین موافقت مستحب ہوئی - سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو خبر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہین تو اس سے فرضیت کہان ثابت ہوگی - انزاری رح نے کہا کہ خبر مشہور ہے اقول امام مصنف نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہین تو مشہور ثبوت ہونا کہان سے ہوا - مجتبی مین کہا کہ اس مسئلہ مین اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر وغیرہ نے عورت کی امامت تک تراویح مین جائز رکھی ہے - مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا - ولقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین - اور یہ معنی خاص ہین جو علم الٰہی مین مقدم وموخر کے لیے معلوم ہین اور صحاح مین باسانید صحیحہ ابن عباس رض سے مروی ہے کہ بہت خوبصورت عورت مثال نماز ہوتی تو بعضے براہ تقوی آگے بڑھ جاتے

اور پیچھے اسکے دیکھنے کو پھیر تے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز مین ہے اب جو علم الٰہی مین متقدم و متاخر کا محل ہو
وہ حدیث سے بیان ہوا تو صحیحین کی حدیث مین آئیموا صفوفکم کا بیان ہے یعنی اپنی صفین اپنے موقع وشان سے ٹھیک کرو
اور دوسری حدیث صحیح مین اول مرد پھر اطفال پھر عورتین اسطرح آپ نے صف وتقدیم وتاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے
علم کا ہوا انشاء اللہ عنقریب ان احادیث کا بیان آتا ہے۔ اور اصول مین مقرر ہوا کہ حکم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف مضاف
ہوتا ہے جیسے مسح الراس وضو مین چہارم سر حدیث سے نکلا مگر فرض علی قرار پایا پس اسی طرح یہان ہر ایک کا مقام ومحل جو حدیث
مین بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم الٰہی مین مقدم صف مردون کی اور موخر عورتون کی ٹھہری پس یہی فرض ہے
اور ابن مسعود رض کا قول اسی کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہان عورتون کو موخر رکھا ہے یعنی بحکم آیت تو تم اسکی فرمانبرداری کرو اور
انکو موخر رکھو پس اگر اپنے محل سے انکو ہٹایا حتی کہ مقدم کو موخر اور برعکس کیا تو نماز فاسد ہوگی اور یہ استدلال لطیف ہے فالحمد لله
رب العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ - فلا یجوز تقدیمها - پس عورت کو مقدم
کرنا جائز نہین ہے۔ ف۔ یون ہی خنثی کا حکم ہے کہ اسکی امامت مردون اور اپنے مثل خنثی کے لیے نہین جائز ہے۔ الخلاصہ ۔
جس خنثی کے عورت یا مرد ہونے مین شناخت مشکل ہو تو عورتون کی امامت اسکو روا ہے بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط مین ہو تو
عورتون کی نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی ۔ - واما الصبی - رہا بیان امامت طفل کا - فلانه متنفل - تو اس سبب سے
اسکی امامت نہین جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہے۔ ف۔ کیونکہ طفولیت سے اسپر نماز فرض نہین تو اسکا پڑھنا نفل ہے
اور مرد بالغ کی نماز بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہے۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المفترض به - تو جائز نہین اقتدا اسکے ساتھ
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہے۔ ف۔ تو بالغ مرد وعورت کی فرض نماز اسکے پیچھے نہوگی بلکہ اسکی نفل شروع کرنے سے واجب
ہوجاتی ہے تو نفل مین بھی اقتدا درست نہوگی اور بیان آتا ہے۔ م۔ ہان اگر اپنے مثل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخلاصہ
پھر مثل ہمارے فرض مین مذہب اوزاعی وثوری ومالک واحمد واسحق کا ہے اور امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرائض
مین صحیح ہے مگر جمعہ مین دو روایتین ہین اور دلیل انکی حدیث عمرو بن ابی سلمہ ہے کہ مین نے چھ یا سات برس کی عمر مین رسول اللہ صلعم
کے عہد مین امامت کی۔ کمافی البخاری - خطابی رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تضعیف کرتے اور ایکبار کہا کہ چھوڑو اسکو
یہ کچھ کھلتی چیز نہین ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ مین نہین جانتا کہ یہ کیا ہے شاید عمرو بن ابی سلمہ کے فعل کی حضور صلعم
کو خبر نہین پہونچی اور کہا کہ اکابر صحابہ رض نے اس سے مخالفت فرمائی ہے عجب ہے کہ شافعیہ نے اکابر صحابہ حتی کہ ابوبکر الصدیق وعمر الفاروق
کے افعال کو حجت نہین لیا اور حجت لیا تو ایک طفل چھ سات برس کے فعل کو جو اچھی طرح فرائض وضو و نماز جاننے کا سن تمیز نہین
ہے مع - رہا یہ کہ مفترض کی اقتدا تو طفل متنفل کے پیچھے نہین جائز ہے پس کیا متنفل کی اقتدا جائز ہے تو فرمایا - وفی التراویح
والسنن المطلقة - اور تراویح وسنن مطلقہ مین - جوزه مشائخ بلخ - اسکو مشائخ بلخ نے جائز رکھا - ف۔ سنن مطلقہ
یعنی جو فرائض کے ساتھ راتبہ یومیہ مین اور ایک روایت پر نماز عیدین بھی سنت ہے اور وتر بقول صاحبین اور نماز کسوف
وخسوف واستسقاء بقول صاحبین رح - ف - اور ظاہر السنن مطلقہ قید نہین ہے بلکہ جملہ نوافل مین اگرچہ کسی وقت کے ساتھ
موقت نہون مشائخ بلخ جائز جانتے ہین - ل - یہ انکا قیاس صلوة مظنونہ پر ہے اور صلوة مظنونہ وہ نماز کہ گمان وظن کیا گیا
اسکے واجب الذمہ ہونے کا پس ادا کرنی شروع کی گئی پھر درمیان مین کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ذمہ
واجب نہ تھی تو کیا شروع کرنے کی وجہ سے اسکا قضاء کرنا واجب ہے اور حکم یہ کہ قضاء نہین واجب ہے مگر زفر رح کے نزدیک
واجب ہے - پھر اگر بالغ آدمی نماز مظنونہ پر نفل بناء کرے تو جائز ہے - مشائخ بلخ نے کہا کہ نفل تو شروع کرنے سے ذمہ
ہوجاتی ہے اور نماز مظنونہ ذمہ نہین ہوتی تو جیسے مظنونہ پر نفل بناء کرتا روا ہے ایسی ہی طفل کی نماز پر نفل بناء کرنا یعنی

اقتدا کرکے ادا کرنا روا ہے بلفظ الفتح۔ ولم یجوزہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ بخارا وما وراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا
ومنہم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف وبین محمد۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابو یوسف
ومحمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف محقق کیا۔ ف۔ یعنی غیر موقت نفل میں طفل کی اقتدا کرنیکی صورت میں
مسائل مردیہ سے نکالیں جیسے یہ نکالا کہ ابو یوسف ومحمد رح باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظر میں مخالف ہیں حتی کہ امام محمد کے نزدیک
جواز نکلا اور ابو یوسف کے نزدیک عدم جواز۔ والمختار۔ اور مختار واسطے فتوی کے۔ قول ابو یوسف ہے کہ۔ انہ لا یجوز فی النفل
بعطفل نہیں جائز ہے۔ ف۔ نوافل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہے اقتدار۔ فی الصلوات کلہا۔ تمام
نمازوں میں۔ ف۔ خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگرچہ نماز جنازہ ہو۔ م۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ البحر
لان نفل الصبی دون نفل البالغ۔ کیونکہ نفل طفل کی کمتر نفل بالغ سے ہے۔ ف۔ یعنی طفل متنفل ہے تو بالغ متنفل کی
اقتدا ربھی اسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ طفل کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے۔ حیث لا یلزمہ القضاء
بالافساد بالاجماع۔ کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی نماز کو جو نفل ہے فاسد کردے تو طفل پر اسکی قضا واجب نہیں ہے
ف۔ کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتی کہ نماز ہی فرض نہیں ہے برخلاف بالغ کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
کرے تو اسکے ذمہ قضار کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بالغ سے بھی طفل کی نماز کمتر ہے تو پھر بالغ اپنی نفل کو بتقدی
بنکر کیونکہ طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ۔ ولا یبنی القوی علی الضعیف۔ نہیں بنا کیجاتی ہے قوی کی ضعیف پر
ف۔ لیکن نفل واجب الذمہ کی بنا رجو صلوٰۃ مظنونہ غیر واجب الذمہ پر روا ہے تو نماز طفل اسکے مثل نہیں پس قیاس
مع الفارق ہے کیونکہ نماز طفل تو ہر صورت سے ضعیف ہے۔ بخلاف المظنون فانہ مجتہد فیہ۔ برخلاف نماز مظنون کے
کہ نماز مظنون ایسی شان پر ہے کہ اسمین اجتہاد کو دخل ہے۔ ف۔ حتی کہ زفر رح کے نزدیک اسکا قضار کرنا بعد فاسد کرنیکے
واجب ہے تو یہ قوی ٹھہری بہ نسبت نماز طفل کے کہ اسکی قضار بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ
خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہو تو بالغ کی نماز اس سے متحد نہوگی برخلاف مظنون کے کہ ظن تو درمیان میں
عارض پیدا ہو گیا۔ تو مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدار کی تو متحد ہوسکتی ہے خصوصاً بنظر
اجتہاد زفر رح کے۔ فاعتبر العارض۔ پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن۔ عدما۔ معدوم۔ ف۔ یعنی مقتدی کے حق
میں۔ کیونکہ مقتدی نے تو امام کی نماز کو اسپر واجب الذمہ جانکر اقتدار کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام
کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوص بنظر اجتہاد زفر رح کے کہ انکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو
فاسد کرنے پر قضار واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ نماز مظنونہ پڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدار صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ نماز
کا اتحاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب بزعم مقتدی ہے۔ اور بالغ متنفل کا اقتدا طفل کے پیچھے نہیں ہوسکتا کیونکہ طفل کی نماز تو ہر حال
میں نفل ہے کسی اعتبار سے واجب نہوگی تو اتحاد نہوگا۔ سم۔ بخلاف اقتداء الصبی بالصبی۔ برخلاف اسکے طفل کا اقتدار
کرنا طفل کے ساتھ۔ ف۔ کہ وہ صحیح ہے۔ لان الصلوٰۃ متحدۃ۔ کیونکہ نماز دونوں کی متحد ہے۔ ف۔ اسلیے کہ جیسے اسپر نفل
ہے ویسی ہی اسپر نفل ہے۔ اقول اس سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل پڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی میں اسکی اقتدار کرے کیونکہ
فرض وقتی بھی اسپر نفل ہے۔ م۔ (بیان ترتیب صفوف جماعت) ویصف الرجال۔ اور صف باندھیں مرد لوگ۔ ف۔
یعنی امام کے پیچھے پہلے مردوں کی صف باندھنا شروع ہو۔ ثم الصبیان۔ پھر لڑکے۔ ف۔ جو کہ آخر بلوغ سے مردمیں
اور اگر مشتبہ ہوں مثلاً خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونوں کی علامت ہے تو سب بعد لڑکوں کے صف باندھیں عورتوں سے
پہلے۔ م ت۔ ثم النساء۔ پھر صف باندھیں عورتیں۔ لقولہ علیہ السلام لیلینی منکم اولو الاحلام والنہی۔ بدلیل

ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب رہیں جو تم میں کے صاحبان احلام ونہی ہیں۔ ف احلام جمع حُلُم بضم حا و بے نقطہ و جزم لام وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے اسی معنی میں فرمانا حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اسکے ارکان دولت نے اضغاث احلام کہا تھا اور قال تعالی وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین۔ لیکن غالب استعمال اسکا خواب کی دلالت بلوغ کی چیز میں ہے تو شاید مراد یہاں یہی کہ صاحبان احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع نہیہ بضم نون و سکون ہی ہے۔ بضم نون زنخ یار یعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبان نہی یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قریب بالغون عاقلون کا حکم دیا ہے ع۔ ابن مسعود رضی کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیلینی منکم اولوا الاحلام والنہی ثم الذین یلونہم۔ یعنی تم میں سے صاحبان حلم و عقل مجھ سے ملے ہوں پھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ع۔ مردوں میں سے ان فقہ و علم تو زیادہ عاقل ہیں وے بالکل محاذی امام ہونگے پھر انسے کم درجہ بدرجہ پھر انکے بعد اطفال ہیں چونکہ قسم میں بعد انکے عورتیں ناقصات عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفوف میں ہے لیکن جیسے مردوں میں زیادہ فقیہ پھر انسے کم مختلط صف میں ہیں یوں ہی ضرور نہوا کہ اطفال و عورتوں کی صف علحدہ ہو حالانکہ مقصود یہی ہے لہذا زیلعی رح نے فرمایا کہ حدیث سے تو صرف مردوں کی تقدیم نکلتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ حدیث ابومالک رض سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو لڑکوں کے آگے صف میں اور لڑکوں کو پیچھے اور عورتوں کو لڑکوں سے پیچھے کرتے۔ رواہ الحارث فی مسندہ۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالی لقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین الآیہ سے میں نے ہر ایک کے لیے مقام معلوم مفروض ہونا بیان کردیا اور معمول متوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ولان المحاذاۃ مفسدۃ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذاۃ مرد سے مفسد نماز ہے لہذا عورتیں مؤخر کیجاویں۔ ف۔ اور ابن الہمام رح نے بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد نماز کی شہوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اسکا ترک کرنا مفسد نماز ہے۔ پھر مصنف رح نے مسئلہ محاذاۃ کو ذکر فرمایا بقولہ۔ وان حاذتہ امرأۃ۔ اور اگر محاذی ہوگئی مرد سے کوئی عورت۔ ف۔ اور یہ اصطلاح کہ ہر ایک کے واسطے جو صف و مقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا م۔ وہما مشترکان فی صلوۃ واحدۃ۔ اور حال یہ کہ دونوں مرد و عورت ایک ہی نماز میں مشترک ہیں۔ ف۔ یعنی ایک ہی نماز کے تحریمہ وادا میں خواہ حقیقۃً یا حکماً مشترک ہوں۔ فسدت صلاتہ ان نوی الامام امامتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہوجائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ف۔ کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتدار میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور اسکی توضیح مع شرائط کے ہم آیندہ ترجمہ کرینگے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر بخلاف قیاس ہے م۔ والقیاس ان لا تفسد وہو قول الشافعی رح۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہو اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ اعتبارا بصلاتہا حیث لا تفسد۔ بر قیاس عورت کی نماز کے کیونکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق تو مرد کی بھی فاسد نہوگی۔ وجہ الاستحسان ما رویناہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کرچکے۔ ف۔ یعنی اخروہن من حیث اخرہن اللہ۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہوسکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث تو احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ ف۔ جو قطعی الدلالۃ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی نماز خاصکر اسلیے فاسد ہوئی کہ۔ ہو المخاطب بہ دونہا۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ ف۔ یعنی مردوں کو حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو۔ فیکون ہو التارک لفرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا ٹھہرا۔ فتفسد صلاتہ دون صلاتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہوجائیگی نہ عورت کی۔ کالماموم۔ جیسے مرد مقتدی۔ ف۔ جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذا تقدم علی الامام۔ جب وہ امام سے آگے ہوجاوے۔ ف۔ اور اپنا فرض مقام چھوڑے تو اسکی نماز فاسد ہوجاتی ہے پس یوں ہی جب عورت کے ساتھ

فرض مقام چھوڑ دیگا تو فاسد ہو جائیگی پھر یہ سبب اِسکے ہو کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت نماز فریضہ قرار پاوے جو
امام کی نیت امامت پر موقوف ہی - و ان لم ینو امامتھا لم تضرہ - اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی نہ کی تو پھر
عورت کی محاذاۃ مرد کو کچھ مضر نہوگی - ولا تجوز صلوتھا - اور عورت کی نماز جائز نہوگی - لان الاشتراک دونھا لا یثبت
عندنا - کیونکہ نماز مین شریک ہونا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہوگا - خلافاً لزفر رح - بخلاف قول زفر رح
کے - ف - کیونکہ زفر رح کے نزدیک عورت کا اقتدار صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہین رہتا ہی - اور ہم کہتے ہین کہ موقوف
ہی - الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام - کیا تم یہ نہین دیکھتے کہ امام پر لازم ہی ترتیب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونیکے
مقام کا - ف - بدلیل روایت مذکور جسمین اخیر عورتون کے مقام کی لازم کی گئی ولیکن جب ہی یہ ہوگا کہ وہ قبول کرلے
فیتوقف علی التزامہ - تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی - ف - اور یہ قبول بہ نیت ہی - کالاقتداء -
جیسے اقتدار کرنے کا حال ہی - ف - کہ مقتدی کا اقتدار کی نیت کرنا شرط ہی کیونکہ اسی سے وہ اپنی نماز کو امام کی ضمانت دیگا تاکہ
امام کی کسی حرکت سے نماز مین نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اسپر لازم آوے - اسی طرح امام کی نیت
تاکہ عورتون سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اُسپر لازم آوے حتی کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی نماز چاہے
بگاڑ دے اسطرح کہ اُسکے برابر جاکر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کرلے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہوگئی
تو امام کی نماز فاسد ہوگئی - م - وانما یشترط نیتہ الامامۃ - اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہی کہ - اذا ائتمت
محاذیۃ - جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہوکر - ف - تو امام کی نماز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو - اور
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتین ہین اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہین - اگر محاذی
مرد ہوئی تو صحیح یہی کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہوگی - ع - وان لم یکن بجنبھا رجل - اور اگر عورت کے پہلو
مین یعنی محاذی کوئی مرد نہو - ففیہ روایتان - تو اسمین دو روایتین ہین - ف - کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہین ہی
پس اُسکی ذات سے کوئی فساد نہین مگر احتمال ہی کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کرکے نیت
شرط ہی اور عدم اعتبار پر شرط نہین ہی اگر وہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت مین کیا فرق ہی جواب
دیا کہ - والفرق - اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے - علی احدھما - بنا بر دوم صورت کی ایک روایت
کے جسمین کبھی نیت شرط ہی یہ ہی کہ - ان الفساد فی الاول لازم - نماز کا فساد اول صورت پر لازم ہی - ف - یعنی جبکہ عورت
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہی - وفی الثانی محتمل - اور دوسری صورت مین فساد کا احتمال ہی
ف - تو محتمل کو واقع پر قیاس کرکے نیت شرط ہی حتی کہ اگر اعتبار نہ کرین تو نیت شرط نہین ہی جیساکہ دوسری روایت ہی
یہ تو مترجم نے سمجھا اور عینی رح نے صورت اول مین اور دوم کی روایت عدم شرط مین فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک
اسمین التباس نہین ہی فافہم - م - ومن شرائط المحاذاۃ ان تکون الصلوۃ مشترکۃ - اور منجملہ شرائط محاذاۃ کے مفسد ہونیکے
یہ ہی کہ نماز مشترکہ ہو - وان تکون مطلقۃ - اور یہ ہی کہ نماز مطلقہ ہو - ف - پورے ارکان کی نہ نماز جنازہ جسمین پورے ارکان
نہین ہین - وان تکون المرأۃ من اہل الشھوۃ - اور یہ ہی کہ عورت اہل شہوت سے ہو - وان لا یکون بینھما حائل -
اور یہ ہی کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہو - ف - ان سب شرائط کے وجود پر نماز فاسد ہوگی - لانھا - کیونکہ
محاذاۃ تو - عرفت مفسدۃ بالنص - نماز کی مفسد جانی گئی ایسے نص سے جو - بخلاف القیاس - برخلاف قیاس ہی
ف - تو جس صورت سے نص مین ہی اسی صورت پر مفسد رکھی جاویگی - فیراعی جمیع ما ورد بہ النص - پس رعایت رکھی
جائیگی تمام ان امور کی جنکے ساتھ نص وارد ہوئی - ف - کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہین ہی - واضح ہو کہ مسئلہ محاذاۃ مین

ہین - الاول - یہ کہ محاذاۃ مرد و عورت مین ہو پس اگر مرد کے بجائے لڑکا ہو یا عورت کے بجائے لڑکی ہو یا مرد
محاذی طفل خوبصورت ہو تو نماز فاسد نہو گی - علی الاصح - ف - اور اگر خنثی مشکل ہو تو مفسد نہین - التاتارخانیہ - الثانی
محاذیہ عورت مشتہاۃ ہو - کہا گیا کہ نو برس کی ہو اور اصح یہ کہ سن بلوغ تک بچہ بھی ہو گی تو مطلقاً مشتہاۃ ہے اور بدون اسکے قابل
جماع ہونے کا اعتبار ہے - فرع - سن کا اعتبار نہین علی الاصح - التبیین - اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے
اور قابل نفرت ہو - الکفایہ - ع - خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزادہ خواہ جورو ہو یا اجنبیہ ہو یا مان بہن وغیرہ محرم ہو - ع - ف کہ
الثالث - یہ کہ عورت عاقلہ ہو - ع - جبکی نماز صحیح ہو تو مجنونہ مفسد نہین - الکافی - عینی نے کہا کہ یون ہی مرد معتوہ کا اعتبار
نہین ولیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہین ہے - م - الرابع - دونون کے درمیان کوئی چیز حائل نہو مانند استوانہ کے - ع -
نکالی - اور موٹائی بقدر انگلی کے ہو - التبیین - اور اونچائی اسکی موخرۃ الرحل یا مقدمہ کے برابر ہو - المحیط - یا اتنی جگہ
خالی ہو کہ اسمین ایک مرد کھڑا ہو جاوے - التحریر التبیین - یا دونون مین سے کوئی چبوترہ پر ہو اور دوسرا نیچے ہو اور
اور دو کان بقدر قامت الرجل ہو - المحیط والمفید - ع - الخامس - محاذاۃ مین اعتبار ساق و ٹخنہ کا ہے یعنی دونون کا ساق
ٹخنہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صحیح ہے - التبیین - کہا گیا یہی اصح ہے - ع - اکثر قدم کے محاذات مفسد ہے مختصر المحیط - ابو اللیث
نے کہا کہ یہی اصح ہے - ع - السادس - اصل نماز رکوع و سجود والی ہو - اگرچہ کسی عذر سے اسکو اشارہ سے ادا کرتے ہون یہی
مطلقہ ہے پس نماز جنازہ مین محاذاۃ مفسد نہین ہے - السابع - یہ محاذات ایک رکن کامل مین ہو - اور مختصر المحیط سے
نکالا کہ ابو یوسف کے نزدیک بقدر ادائے رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ
مردون کی ایک صف مین باندھا پھر بڑھکر رکوع دوسری صف مین کیا پھر بڑھکر سجدہ تیسری صف مین کیا تو اس نے
ہر صف مین سے اپنے دائین بائین و پیچھے والے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کر دی - کما فی المحیط - ایک عورت اپنی صف
کو چھوڑ کر مرد کی صف مین جا کر صرف تین مردون کی نماز فاسد کرتی ہے دائین والے بائین والے و پیچھے والے کی آخر ہو اور
اس سے زیادہ کی فاسد نہین کرتی اور اسی پر فتوی ہے - التاتارخانیہ - اور اگر دو عورت ہون تو ایک دایان و ایک بایان
اور دو پیچھے والون کی فاسد کرینگی اور اگر تین کی جماعت ہو تو دایان و بایان ایک اور پچھلے تین تین آخر صفوف تک اور
یہی جواب الظاہر ہے - التبیین - الثامن - امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتون کی امامت کی نیت ہو
اور اگر یون نیت کی کہ تمام عورتون کی امامت کرتا ہون سوائے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے
تو اس صورت مین عورت کی محاذات مفسد نہین ہے - شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت شرط نہ کرین تو ہر عورت جب چاہے
مرد کی نماز فاسد کر دے اور اسکا ضرر مخفی نہین اگرچہ کتاب المبسوط مین مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ و عیدین مین عورت کی اقتدا اور مرد
کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتون کی کر لی ہو - اور بعض مشائخ نے فرائض
وقتیہ مین اور جمعہ و عیدین مین فرق کیا ہے - اور مختصر المحیط مین ہے کہ عورتون کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اسکے بعد
اور عورتون کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہین - التاسع - دونون کا اشتراک - اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت مین
امام کی اقتدا کی پھر انکو حدث ہوا تو وضو کو گئے پھر آکر پڑھنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہو گئی پس اگر عورت تیسری
و چوتھی رکعات امام مین محاذی ہوئی جو ان دونون کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی نماز فاسد ہو گی اور اگر دونون رکعتین پڑھ گئی
پھر تیسری و چوتھی مین جا کر عورت محاذی ہوئی تو مرد کی نماز فاسد نہو گی - الذخیرہ - غرضکہ جو نماز یہ دونون اپنے واسطے ادا کرین
تو ان مین اشتراک نہین اور جسمین حکماً بھی امام کا پیچھا ہو تو محاذات فاسد ہے - کما فی التبیین - العاشر - جیسے مکان واحد ہونا شرط ہے
کہ دونون زمین پر یا دونون چبوترہ پر ہون ایسی ہی جہت متحد ہونا شرط ہے اور جہت کا مختلف ہونا جوف کعبہ کی نماز مین یا اندھیری

رات کی تحریمی کی نماز میں ہوگا۔ التبیین۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی پھر امام سے وہ ایک قدم آگے ممکن نہوا یا کراہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہے اگر نہ کرے تو عورت فاسد ہوگی نہ مرد کی۔ کما فی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ محاذی ہونا عورت کا جو مشتہاۃ ہو چکی اور اسکی امامت نیت ہوگئی مرد کے ساتھ نماز مطلقہ کی ایک رکن میں درحالیکہ دونوں تحریمہ و ادا میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام و [illegible] کسی چیز کے حائل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے نماز مرد کی مفسد ہے۔ کما فی الفتح۔ **ویکرہ لهن حضور الجماعات**۔ اور مکروہ ہے عورتوں کا جماعتوں میں حاضر ہونا۔ **یعنی الشواب**۔ مراد مصنف رح کی جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جن سے جماع کی رغبت ہو **لما فیه من خوف الفتنة**۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرما دیا اور جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہ رض سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نئی باتیں دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کیجاتیں م۔ **ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء**۔ اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلیں فجر میں و مغرب و عشاء میں۔ **وهذا عند ابی حنیفة**۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے کہ تین ہی اوقات میں نکلیں۔ **وقالا یخرجن فی الصلوات کلها**۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجوز عورتیں تمام نمازوں میں نکلیں **لانه لا فتنة لقلة الرغبة فلا یکره**۔ کیونکہ عجوز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ **کما فی العید**۔ جیسے عید میں۔ ف۔ بالاتفاق نکلنے کا جواز ہے حالانکہ وہ وقت روز روشن ہے۔ **وله ان فرط الشبق حامل**۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ زیادتی شہوت باعث جماع ہے۔ **فتقع الفتنة**۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ **غیر ان الفساق انتشارهم فی الظهر والعصر والجمعة**۔ بات اتنی ہے کہ فاسق لوگ چھٹکے پھرتے ہیں ظہر و عصر و جمعہ کے اوقات میں۔ ف۔ تو ان اوقات میں عجوز نہ نکلیں۔ **اما فی الفجر والعشاء فهم نائمون**۔ رہا فجر و عشاء کے وقت میں وے سوتے ہوتے ہیں۔ **وفی المغرب بالطعام مشغولون**۔ اور مغرب کے وقت وے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ف۔ تو ان تین اوقات میں فاسقوں سے امن ہے پس بوڑھیاں نماز کو نکلیں۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ **والجبانة**۔ اور جبانہ یعنی جنگل **متسعة**۔ وسیع ہوتا ہے **فیمکنها الاعتزال عن الرجال فلا یکره**۔ پس وسیع میدان میں عجوز کو ایکطرف ہونا مردوں سے ممکن ہے تو عید میں انکا جانا مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ حدیث میں ہے کہ مت منع کرو اللہ تعالے کی باندیوں کو اللہ تعالی کی مسجدوں سے۔ اور مانند اسکے ابن عمر رض وغیرہ رضی اللہ عنہم مروی ہے اور یہ از قبیل انتہاء حکم محمول ہوا کیونکہ فجور کی کثرت ہوگئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی عورت جس نے بخور کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی نماز میں حاضر نہو۔ کما فی الفتح۔ اور عورتوں کے تعطر و تزین کی زیادتی کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و جماعت صحابہ رض نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ١٨۔ بیان اظہار زینت میں احادیث کو ذکر کر دیا ہے اور صحیح میں حضرت صدیقہ رض سے مروی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے ایجاد کیا ہے تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ عورتوں کی بہتر مسجد انکی کوٹھریوں کے قعر ہیں۔ رواہ احمد۔ متاخرین مشائخ کا فتوی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع ہے کیونکہ فساد کھلا ہوا ظاہر ہے۔ الکافی۔ اور یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور یہی معتمد ہے کہ عجوز جس میں کچھو بھی رمق ہو منع کیجاوے سوائے عجوز کے جو بالکل فانیہ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا اور اب نہ اوقات روزانہ میں ہے اور نہ عید گاہ میں ہے م۔ اور جب نماز کے لیے نکلنا ممنوع تو مجالس وعظ و علم میں بدرجہ اولی ممنوع ہے۔ **ولا یصلی الطاهر خلف من هو فی معنی المستحاضة**۔ اور نماز نہ پڑھے جو پاک ہے پیچھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے۔ ف۔ جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بہتا ہوا زخم اور جسکو پیٹ چلنے و ریح چھوٹنے

ہو۔ اور مراد یہ کہ ایک نماز کا وقت بدون اس حدث کے نہ گذرے تو وہ معذور ہو پس اسکا وضو اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
ہو لیکن حکمی تو جس مین نہونے سے وہ طاہر نہین کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے۔ ولا الطاہرۃ
خلف المستحاضۃ۔ اور نہ طاہرہ عورت پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑھے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وضو مین یا اُسکے بعد عذر موجود
ہو اور نہ طہارت کامل ہی۔ الزاہدی وقدمر۔ معذور کی اقتدار اُسکے مثل عذر والے کے پیچھے جائز ہی اور اگر عذر مختلف ہو تو نہین جائز
ہی التبیین۔ اور اگر امام مین دو عذر ہون مثلاً ریح نکلنا و زخم جاری تو اُسکے پیچھے ایک عذر والے مثلاً ریح والے کی نہین جائز ہی
الجوہرہ۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہی م۔ لان الصحیح اقوی حالا من المعذور۔ کیونکہ تندرست کا حال
بہ نسبت معذور کے اقوی ہی۔ ف۔ تو اقتدار مین صحیح کا اپنی نماز کو معذور امام کی ضمانت مین دینا ہوا۔ والشی لا یتضمن ما ہو
فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مافوق کو متضمن نہین ہوتی۔ والامام ضامن۔ حالانکہ امام ضامن ہی۔ ف۔ جیسا کہ حدیث
مین آیا۔ اور معنی یہ نہین کہ امام مقتدی کی نماز کا ذمہ دار ہی یعنی مکلف بلکہ بمعنی تضمن صلاتہ صلوۃ المقتدی۔ باین معنی کہ
امام کی نماز متضمن نماز مقتدی ہی۔ ف۔ تو نماز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو متضمن نہین ہو سکتی ہی ولیکن مترجم کہتا ہی کہ یہ تعلیل
اسکو مقتضی نہین کہ عدم جواز ہو بمعنی آنکہ نماز باطل ہو بلکہ کراہت ہی مگر آنکہ تعلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق مین ہی تو اُسی تک
رہیگا جیسا کہ فتح القدیر مین کہا لیکن مترجم کہتا ہی کہ معذور کے حق مین صحت نماز مقتدی کی رائے پر بھی ہی تو جب نماز صحیح ہی
تو امام کی صحیح نماز متضمن مقتدی کی صحیح نماز کو ہو گئی لہذا مسئلہ ہی کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے
زعم مین مفسد نماز ہی جیسے عورت کو چھونا اور ذکر چھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہین ہی تو مقتدی کی نماز اکثر
مشائخ کے قول پر جائز ہی اُسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے مین امام کی نماز جائز ہی اور اُسکے حق مین اسی کی رائے معتبر ہی تو
واجب ہوا کہ یہی کہا جاوے کہ اُسکی نماز جائز ہی اور یہی اصح ہی۔ کما فی التبیین ہ۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول مین معذور
کے پیچھے صحیح کی نماز جائز ہی۔ اور یہی امام زفر رح کا قول ہی کیونکہ اُسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہی۔ کما فی العینی۔ لیکن کراہت اظہر ہی
واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے اُمی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب
ہی ع۔ اور جسکو قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدار نہ کرے پیچھے اسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے
ہین اور نہ اقتدار کرے امی کسی گونگے کا کیونکہ امی تحریمہ پر قادر ہی۔ المحیط الذخیرہ۔ اور واضح ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہی
ع د۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدار کرے لباس والا پیچھے ننگے کے۔ ف۔ یعنی جسکا ستر واجب ڈھکا ہوا
ننگے کے پیچھے نہ پڑھے۔ لقوۃ حالہما۔ کیونکہ قاری و مکتسی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہی۔ ویجوز ان یوم المتیمم
المتوضئین۔ اور جائز ہی کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضو والون کی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ
ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہی۔ ف۔ اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلثہ کا قول ہی۔ مع۔ وقال محمد لا یجوز
اور امام محمد رح نے کہا کہ نہین جائز ہی۔ لانہ طہارۃ ضروریۃ۔ کیونکہ تیمم تو طہارت ضروریہ ہی۔ ف۔ یعنی جب پانی نہو تو ضرورت
ہی۔ والطہارۃ بالماء اصلیۃ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہی۔ ولہما انہ طہارۃ مطلقۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم طہارت
مطلقہ ہی۔ ف۔ یعنی جب اسکی طہارت ہو تو مطلق ہی نہ مانند طہارت مستحاضہ کے مقید بوقت۔ لہذا لا یتقدر بقدر الحاجۃ۔
اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہین ہی۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہی اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمرو بن العاص رض
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمرو رض کا حال پوچھا لوگون نے
کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز ہمکو حالت جنابت مین نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو رض سے پوچھا تو عرض
کیا کہ مجھ پر سرد جاڑے کی رات مین محتلم ہو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نہاؤن تو ہلاک ہو نگا پس مین نے قول اللہ تعالیٰ لا تلقوا بایدیکم

الی التهلکۃ۔ پھر عاص بن نے تیمم کرکے انکو نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا اور کہا کہ یا لک من فقیہ
بن العاص اور لوگون کو اعادہ نماز کا حکم نہین دیا۔ ورواہ ابوداؤد والبخاری تعلیقا اور اصل یہ کہ شیخین کے نزدیک تیمم علیٰ
پانی کا ہے اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ وضو کا ہے اور شاید کہ مراد امام محمد رح کی خلاف افضل سے ممانعت ہے۔ واللہ اعلم۔
قاری کی اقتدار چھوڑکر اُمی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علی الصحیح جائز۔ الجمعات۔ اصح یہ کہ فاسد ہے اور قاری جوار کے
یا اور دائرہ پر ہو تو مسجد مین نماز اُمی بالاتفاق جائز۔ قاری دوسری نماز مین ہو تو اُمی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
ہے۔ ن۔ پیدل کی اقتدار سوار سے نہین جائز۔ الخلاصہ۔ تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی
بحدث دائم کے ساتھ اقتدار نہین صحیح ہے۔ جوامع الفقہ۔ قاری نے اُمی کا اقتدار کیا تو نماز شروع نہوئی حتی کہ قہقہہ سے
وضو نہ ٹوٹا۔ ف۔ اور نفل کی قضاء لازم نہ آئی۔ یہی صحیح ہے نص علیہ محمد فی الاصل۔ المحیط۔ ان مسائل مین اصل یہ ہے کہ
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھکر ہو تو کل کی نماز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے گھٹکر ہو تو امام کی نماز صحیح اور مقتدی کی
فاسد ہے۔ المحیط۔ باستثنائے دو صورت کے کہ امام اُمی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی اُمی ہو تو امام کی نماز بھی صحیح
نہین ہے۔ قاضیخان۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے اُمی ہونا اور اُمی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہایہ۔
اور واضح ہو کہ اُمی نے یا گونگے نے جب جماعت کی رغبت کی تو ایسا حکم ہے ورنہ تنہا اُمی و گونگے کی نماز جائز ہے۔ علی الصحیح کما فی
المجمع۔ یا فاسد ہے علی الاصح۔ کما فی النہایہ۔ اور کلام آتا ہے۔ م۔ ویؤم الماسح الغاسلین۔ اور امامت کرے مسح کرنے والا
دھونے والون کی۔ ف۔ یعنی موزون پر مسح کرنے والا پانون دھونے والون کی امامت کرے۔ م۔ بلا خلاف ع۔
لان الخف مانع سرایۃ الحدث الی القدم۔ کیونکہ موزہ تو حدث کے قدم تک سرایت کرنے سے روکنے والا ہے۔ ف۔
تو حدث سے پیرون کی طہارت نہ ٹوٹی۔ م۔ وما حل بالخف یزیلہ المسح۔ اور جو کچھ موزہ مین حلول کر گیا اسکو مسح
دور کر دیتا ہے۔ ف۔ تو موزہ والے کی طہارت مثل دھونے والے کے باقی ہے۔ م۔ بخلاف المستحاضۃ لان الحدث
لم یعتبر زوالہ شرعا مع قیامہ حقیقۃً۔ برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدار بوجہ معذور ہونے کے نہین جائز ہے
اسلیے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اُسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے درحقیقت قائم ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ معذور کا
حدث درحقیقت قائم ہے تو شرع نے باوجود حدث کے معذور رکھا ہے نہ آنکہ حدث کو زائل قرار دیا ہو۔ شاید جو لوگ معذور
کے پیچھے پاک کا اقتدار جائز رکھتے ہین وہ کہتے ہین کہ گو حدث حقیقۃً زوال نہو مگر حکماً طاہر ہے تو امامت روا ہے۔ واللہ اعلم۔
م۔ فصد کی پٹی پر اور جبیرہ پر مسح کرنے والا مثل موزہ پر مسح کرنے کے ہے۔ الخلاصہ والمحیط ع۔ ویصلی القائم خلف
القاعد۔ اور نماز پڑھے کھڑا ہونیوالا پیچھے بیٹھنے والے کے۔ ف۔ یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو ورنہ اشارہ کرنیوالے کے
پیچھے نہین جائز ہے ع۔ وقال محمد لایجوز وہو القیاس لقوۃ حال القائم۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدا نہین
جائز ہے اور قیاس یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث صحیح مین ہے۔ واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا۔ یعنی جب امام
بیٹھے پڑھے تو تم بھی بیٹھے پڑھو۔ م۔ ونحن ترکناہ بالنص۔ اور ہمنے قیاس کو بمقابلہ نص کے ترک کر دیا۔ وہو ماروی۔ اور نص وہ حدیث ہے
جو روایت کی گئی کہ۔ ان النبی صلعم صلی آخر صلاتہ قاعدا۔ رسول اللہ صلعم نے پڑھی اپنی آخر نماز بیٹھے۔ ف۔ یعنی سب سے آخر
کے روز بیٹھے پڑھا۔ والقوم خلفہ قیام۔ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ ف۔ اصح کہ ابوبکر رض جو [illegible] پڑھا رہے
آپ کی اقتدار کرنے لگے اور باقیون نے ابوبکر رض کی اقتدار کی۔ پھر اُسکے بعد دوشنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابوبکر رض
کے پیچھے پڑھی ہے۔ کما نص ہ البیہقی اور دونون حدیثین صحیحین مین ہین۔ بخاری رح نے اپنی اسناد شیخ حمیدی رح سے نقل
کیا ہے حدیث اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا منسوخ ہے کیونکہ آخری فعل وہ تھا جو مذکور ہوا۔ م۔ پھر مشائخ [illegible] کی تصریح کی کہ [illegible]

ی رکن پر کھڑے۔ قادر ہے۔ اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہے کہ اسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کہی ہو لہذا از راہ دلیل یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہے جس نے
کھڑے باندھکر قعود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمد رح کا ہے۔ ملخص الفتح - تو پھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہے کہ حدیث اذا صلی جالسا
الخ اسوقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں - اور منسوخ نہیں ہے۔ فافہم واللہ اعلم -م- پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ
نماز ابوبکر رض کی اقتدار کرتے تھے معنی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابوبکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلعم کے
پہلو میں تھے حضرت لوگون کو سناتے تھے - درایہ میں ہے کہ اس سے نکلا کہ جمعہ وعیدین میں جو مکبر ہوتے ہیں جائز ہے یعنی
بقدر ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا - ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ چیختے اور اللہ اکبر کے دونون ہمزہ سے مد کرتے
ہیں تو بعید نہیں کہ حاجت سے زائد آواز نکالنا چلانا ہوا جو مفسد نماز ہے۔ ملخص الفتح - پھر نص مذکور مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے برابر حضرت ابوبکر تھے اور باقی صفوف پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابوبکر رض پڑھاتے تھے کہ حضرت صلعم
نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہے۔ پھر یہان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھاتا ہو اور
اعلی امام آکر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہوئی ہو تو روا ہے مگر مین نے یہ جزئیہ کسی کتاب مین نہ پایا -م-
ویصلی المومی خلف مثلہ - اور پڑھے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرنے والے کے پیچھے - ف - اگرچہ امام بیٹھے
اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کرکے بیٹھ جانا اولی ہے۔ اتمرتاشی
-ف- پس جائز ہے۔ لاستوائہما فی الحال - کیونکہ حالت مین دونون برابر ہین - ف - اور حالت ہی کی برابری
معتبر ہے۔ کما فی المحیط - الا ان یومی المؤتم قاعدا والامام مضطجعا - مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کر سکتا ہو اور امام لیٹے
لیٹے -ف- تو اقتدار نہیں جائز ہے۔ المحیط - یہی مختار ہے۔ التبیین - اور نہین مختار ہے قول تمرتاشی کہ یہ تینون اماموں کے
قول پر علی الاصح جائز ہے -ع- لان القعود معتبر - کیونکہ یہ قعود تو معتبر رکن ہے۔ فیثبت بہ القوۃ - تو اسکے ساتھ حال
مقتدی کو قوت ثابت ہوگی -ف- تو اسکو اقتدار کرنا روا نہوا -م- ولا یصلی الذی یرکع ویسجد خلف المومی - اور
نہین اقتدار کرے جو رکوع وسجود کر سکتا ہے پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع وسجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہے۔ لان حال المقتدی
اقوی - کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہے۔ ف - بہ نسبت امام کے - وفیہ خلاف زفر - اور اسمین زفر رح کا خلاف
ہے۔ ف - کہ انکے نزدیک جائز ہے۔ جیسے شافعی کا قول ہے -ع- امام بیٹھے رکوع وسجود کرتا ہے اور پیچھے ایک جماعت کھڑے
اشارہ سے رکوع وسجود کرتے ہین تو جائز ہے اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع وسجود کرتا ہو تو بھی جائز ہے - اگر امام کھڑا رکوع
وسجود سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہین اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع وسجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہین اور کچھ لیٹے
اشارہ سے ادا کرتے ہین تو سب کی نماز جائز ہے یہ الذخیرہ -ع- ولا یصلی المفترض خلف المتنفل - اور نہین پڑھے
جو فرض ادا کرتا ہے پیچھے نفل پڑھنے والے کے -ف- یہی روایت مالک ہے وروایت احمد و انکے مذہب مین مختار اکثر
اصحاب ہے اور یہی قول سعید بن المسیب ونخعی وزہری وحسن وابوقلابہ ویحیی بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد
وبروایتی طاؤس کا ہے -ع- لان الاقتداء بناء - کیونکہ اقتدار کرنا بنا ہے۔ ف - یعنی ایک وجودی چیز ہے یعنی نیست
چیز نہین ہے تو فرض مین اقتدار یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض مین اقتدار کے طور پر مبنی کرے - ووصف
الفرضیۃ معدوم فی حق الامام - حالانکہ امام کے حق مین فرضیت کا وصف ندارد ہے۔ ف - کیونکہ وہ نفل پڑھتا ہے
تو پھر اقتدار کا وصف موجود کس چیز سے ملاویگا - فلا یتحقق البناء علی المعدوم - تو بناء کرنا معدوم پر متحقق نہوگا
-ف- تو ثبوت ہوا کہ نہین اقتدار کرے مفترض پیچھے غیر مفترض کے یعنی پیچھے متنفل کے - ولا من یصلی فرضا خلف

من يصلي فرضا آخر - اور نہین اقتدا کریگا جو ایک فرض پڑھتا ہی پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پڑھتا ہو
کیونکہ مقتدی مین جو وصف فرضیت ہو وہ امام مین اگرچہ موجود ہی لیکن موافقت ندارد ہی - لان الاقتداء
و موافقة - کیونکہ اقتدا تو شرکت و موافقت دونون ہی - ف - کچھ خالی شرکت نماز کے افعال مین نہین ہی
من الاتحاد - تو ضرور ہوا اتحاد - ف - یعنی اتحاد نماز فریضہ تاکہ تحریمہ مین شرکت اور افعال مین موافقت ا
ہو - اور مقتدی کی طرف سے امام ضامن ہوا اسطرح کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی ضمانت مین ہو - م - حاصل
دونون کی نمازون کا اتحاد شرط ہی تو اقتدا صحیح ہوگی ورنہ نہین پس مصلی الظہر کی اقتدا مصلی العصر سے اور آج
مصلی العصر کی اقتدا کل کی قضاے عصر یا جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے اور برعکس نہین جائز ہی - محیط السرخسی
اور یہی قول مالک و احمد کا ہی - ف - نذر نماز والے کی اقتدا دوسرے نذر نماز والے سے نہین جائز مگر جبکہ دونون
نذر بالکل متحد ہون - محیط السرخسی - اور اگر دو مردون مین سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک
کی اقتدا دوسرے کے پیچھے جائز ہی - محیط السرخسی - کیونکہ یہان قسم پوری ہونا مراد ہی تو نماز دراصل نفل رہگئی تو معلوم
ہوا کہ ہر حالف کی اقتدا دوسرے حالف کے پیچھے جائز ہی - ف - اور اسی وجہ سے حالف کی اقتدا نذر کرنے والے
کے پیچھے جائز ہی نہ عکس - محیط السرخسی - اور طواف کے بعد جو دو رکعت پڑھی جاتی ہین تو اُنکا سبب طواف ہی پس
طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہی تو نماز طواف مین اقتدا بھی جائز نہین ہی - ف - اگر نفل مین دو آدمی مشترک
ہوے پھر امام نے فاسد کی تو قضا مین دونون کا اشتراک جائز ہی اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کر کے قضا مین جماعت
چاہی تو نہین جائز ہی - محیط السرخسی - اور دوسرے نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہین پڑھ سکتے ہین - اگر دونون نے فریضہ
ظہر مین ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونون نے امامت ہی کی نیت کی تو نماز جائز ہی کیونکہ ہر ایک نے گویا اکیلے
منفرد نماز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدا کی نیت کی تو فاسد ہی - ف - محیط السرخسی - سنت بعد الظہر
پڑھنے والے نے قبل الظہر کے سنتین پڑھنے والے کی اقتدا کی تو جائز - الخلاصہ - اور سنت بعد عشا مین تراویح
پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہی - فع - اور وتر مین جسکا اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہی اُسکا اقتدا ایسے شخص کے ساتھ جسکا
اعتقاد بقول صاحبین ہی جائز ہی - ع - یعنی جو وتر کو واجب جانے وہ وتر سنت جاننے والے کا اقتدا کرے تو جائز ہی
اور باب الوتر مین آویگا - م - بالجملہ اتحاد شرط ہی اسی وجہ سے مفترض کی اقتدا متنفل یا دوسرے مفترض کے پیچھے
نہین جائز ہی - م - وعند الشافعي رح يصح في جميع ذلك - اور شافعی رح کے نزدیک اقتدا ان سب صورتون مین
درست ہی - ف - یعنی مقتدی رکوع و سجود کرتا ہی اور امام اشارہ کرتا ہی اور دونون مسئلہ مفترض مقتدی کے - لان الاقتداء
عنده اداء على سبيل الموافقة - کیونکہ اقتدا امام شافعی رح کے نزدیک ادا کرنا بسبیل موافقت ہی - ف -
یعنی اعمال مین صرف موافقت ہو - پس گویا اُنکے نزدیک ہر شخص اپنی نماز مین منفرد ہی اور جماعت صرف اسی قدر
کہ اعمال جو ہر ایک ادا کرتا ہی وہ ایک ساتھ ادا کرین - وعندنا معنى التضمن مراعى - اور ہمارے نزدیک معنی تضمن
کے مرعی ہین - ف - یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکور کے ساتھ اسقدر اور بھی مرعی ہی کہ مقتدی کی نماز ضمن مین امام کی نماز کے داخل ہو حتی کہ
امام کی نماز فاسد ہونے سے نماز مقتدی بھی فاسد ہی اور امام کی نماز بہت خوب ہونے سے مقتدی جو تنہا بدلیاقت تھا امام کی نماز کے ضمن
مین یہ نماز بہت خوب پا گیا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابوہریرہ رض ہی کہ حضرت صلعم نے فرمایا - الامام ضامن والمؤذن مؤتمن الخ - رواہ
ابوداود والترمذی - اور حدیث صحیح ہی چنانچہ آگے بیان آتا ہی پھر بالاجماع یہ معنی نہین کہ تمام قوم کی نماز ونکا کفیل ذمہ دار وجوب ادا ہی
ہی کیونکہ ہر شخص پر نماز خود فرض ہی تو یہ ضمانت نماز کے صحیح ہونے و فاسد ہونے مین ہی - پھر امام شافعی رح کا استدلال اس مسئلہ مین کہ مفترض

پیچھے جائز ہو وہ حدیث ہی جس میں معاذ رضی اللہ عنہ کا نماز عشاء میں سورہ بقرہ کی طول قراءت کرنے اور بعض قوم
کا شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو ملامت کی کہ کیا تو فتنہ برپا کرتا ہی اور اوسط سورتیں مفصل کی
معین کر دین۔ پس واضح ہو کہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء کو حضرت صلعم
کے ساتھ پڑھکر اپنی قوم میں واپس جاکر انکو بھی نماز پڑھاتے۔ لفظ مسلم۔ اور بخاری کا لفظ ہے کہ واپس جاکر انکو نماز فریضہ
پڑھاتے۔ وجہ استدلال یہ کہ نماز خود فرض پڑھکر جب امامت کرتے تو متنفل ہوتے اور قوم مفترض ہوتی تھی تو مفترض
کی اقتدا متنفل کے پیچھے درست ہی۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ نص خلاف قیاس ہی تو اسی صورت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے
دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اسپر صدقہ کرے تو ایک صحابی رضہ نے اسکو
نماز پڑھادی تو یہ عین فریضہ میں ہی اور اس سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اگر تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار نفل پڑھتا ہو تو
اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشاء ادا کرلے کیونکہ جماعت ادا کی بدون اتحاد نیت نماز واحد کے ثبوت نہیں ہوتی ہی۔ پھر
ہمارے علماء رح نے اس استدلال میں بحث کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہیں ہوئی کہ متنفل کے پیچھے اقتداء
مفترض جائز ہی بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہی کہ امام کو مقتدیوں کی رعایت سے خلاف طول قراءت ممنوع
ہی جیسے معاذ رضہ کرتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علماء نے کہا کہ معاذ رضہ آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست میں
ایسا کرتے تھے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر
فرمایا تھا یا نہیں۔ پھر مقرر کرنا کیا بوجہ ناداشتگی قوم کے تھا یا بطور معروف تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث اسی مقصود
کے واسطے ہوتی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوتی وہان قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیٹھا اور مقتدی کھڑے ہونیکی
صورت میں کیا گیا تھا۔ چونکہ حدیث کا مقصود یہ نہیں بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہی اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب
معاذ رضہ کا طول قراءت کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تخفیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونوں جگہ پڑھنے
سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہی کہ منع نہ کرنا اس روایت میں مذکور نہیں ہی اور شاید آپ نے منع کردیا ہو بلکہ دوسری روایت
سے ثابت ہی چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہی انسے روایت ہی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگوں کے سوجانے کے بعد معاذ رضہ ہمارے پاس آتا ہی اور
ہم دن بھر کام میں تھکے ہوئے رات میں سوجاتے ہیں پس وہ نماز کی اذان دیتا ہی تو ہم نکلتے ہیں تو وہ ہم پر نماز کو طول
دیتا ہی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو فرمایا کہ تو فتنہ برپا کرنے والا مت ہوجا۔ یا تو تو میرے ساتھ نماز پڑھ اور
یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر۔ رواہ الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی وابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دلیل ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نہیں جانتے تھے اور آپ نے دو باتوں میں سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے
ساتھ نہیں اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہیں۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہی کہ جب معاذ رضہ آپ کے
ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کہتا ہی کہ ظاہر شکایت قوم کی یہ تھی کہ اول تو معاذ رضہ آپ کے ساتھ عشاء پڑھکر
دیر میں جاتا ہی کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سوجاتے ہیں اور اسپر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو قراءت طویل کر دیتا ہی پس حضرت
نے جو کچھ معاذ رضہ کو ارشاد فرمایا اسکے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ نماز پڑھ اور قوم کی امامت
چھوڑ بیٹھ۔ اور یا نہیں چھوڑتا ہی تو تخفیف کر۔ لیکن یہ معنی ایک نوع مجازی ہیں اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت رفع نہوئی
اور وہ معاذ کا عشاء پڑھکر دیر میں جانا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھ تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر
تو قوم کے ساتھ تخفیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہیں اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

چھوڑ دوم یہ کہ امامت کرو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت مین قوم کی بھی دونون شکایتین رفع ہوئین۔ اگر کہا جاوے کہ
پھر اس صورت مین محتمل ہی کہ ترک امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھکر جانے تک تھکی قوم انتظار نہین کر سکتی ورنہ اگر متنفل کے
پیچھے فرض نہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہی کہ منع کرنا دو طرح آول یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے لیے
کہا جاوے اسطرح کہ متنفل کے پیچھے فرض نہین ہوتی تو تم امامت نہ کرو۔ ظاہر ہی کہ یہ طول کلام چاہتا ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مناقب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہی کہ آپ کو جوامع الکلم عنایت ہوئے تھے تو آپ نے مختصر دو حرف مین منع بھی کر دیا اور معاذ رض
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انھین دو حرف مین ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی پھر
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونون مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رض کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ حق یہ ہی کہ منع تو موجود ہی اب کلام اسمین کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداء مفترض بمتنفل
یا نہ تھی تو ظاہری منع پر عمل ہوگا جب تک کہ کسی دوسری دلیل سے مفترض کا اقتدار بمتنفل معلوم نہو۔ اگر کہا جاوے کہ جواز
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہین کیونکہ یہ تو اسواسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ تطویل قرأت
سے ممانعت مین ہی۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رح کا استدلال نہین بلکہ اس روایت مین معاذ رض کو منع
کرنا مذکور نہین تو اس سے جواز نکالا ہی پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کر دیا تو استدلال جاتا رہا۔ دوسرا
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نفل کی نیت سے پڑھتے ہون کیونکہ نیت کا حال
کیونکر معلوم ہو۔ رد کیا گیا کہ معاذ رض یہ فضیلت کیون چھوڑتے کہ فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اسکا جواب شیخ تقی الدین الشافعی
نے دیدیا کہ یہ وہم ہی کیونکہ امامت مقررہ بحکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود بڑی فضیلت ہی اور وہم مذکور تو مدینہ کے
جملہ مساجد کے امامون پر اعتراض ہی۔ کہا گیا کہ امام شافعی رح نے اس حدیث کی روایت مین کہا کہ ہی لہ تطوع ولہم فریضۃ۔ یعنی
معاذ جو قوم کو پڑھاتے تو معاذ کی نفل ہوتی اور قوم کی فریضہ ہوتی۔ پس یہ صریح ہی کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوتی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہین ہی بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویون
نے نہین ذکر کیا ہی صرف شافعی اپنی روایت مین ذکر کرتے ہین تو یہ گمان ہی کہ اسکو شافعی رح نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہی۔ عینی رح
نے لکھا کہ ابن قدامہ حنبلی و ابن تیمیہ حرانی حنبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہی۔ پھر دوسری حدیث جابر رض جسمین
یہ وارد ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع مین لشکر کے ایک گروہ کو نماز خوف دو رکعت پڑھائین پھر دوسرے
کو دو رکعت پڑھائین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار ہوئین اور قوم ہر ایکسا کی دو رکعت ہوئین اور صلوٰۃ المسافر
ہمارے نزدیک دو ہی رکعت ہین تو دوسرے گروہ کو متنفل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رح کے نزدیک کل فرض ہین۔ طحاوی رح
نے جواب دیا کہ یہ اسوقت تھا کہ فریضہ دو مرتبہ پڑھنا روا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا مین فریضہ کو
دو مرتبہ پڑھ لیتے تھے یہانتک کہ ممانعت کر دی گئی۔ اور ایسا ہی مہلب نے ذکر کیا۔ پھر یہ منسوخ ہوا بحدیث ابن عمر رض کہ حضرت
نے نہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن مین دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین بن دقیق العید رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال ہی
نسخ ہی۔ جواب دیا گیا کہ طحاوی رح نے ایک نوع اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہی کیونکہ دو نص
صحیح متعارض ہین جہانتک ممکن ہی ترجیح دیجاوے اور وہ یہان نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہی اور جب ہم یون کہین کہ
ایک نص سے اباحت نکلتی ہی اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہی تو یہ بھی یہی معنی کہ مباح منسوخ ہی۔ اور یہ بات صحیح
نصوص سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگون کو نماز خوف ایک ہی ایک رکعت
کر کے پڑھائی اور درمیان مین ہر گروہ کو نماز کے منافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداء متنفل بمفترض روا ہوتی تو آپ

... ویصلی المتنفل خلف المفترض - اور اقتدا کرے متنفل پیچھے مفترض کے - ف
ترجمہ فرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں مین قرأت نہ کرے - التاتارخانیہ - لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونون رکعتون مین
فاتحہ واجب ہی جیسا کہ عینی سے درمختار نے لیا تو اگر مفترض نے قرأت نہ کی تو نماز واجب الاعادہ ہی - م - اور اگر متنفل نے اقتدا
توڑکر پھر اسی فرض مین مفترض کی اقتدا اس نیت سے کی کہ توڑنے سے جو اسکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضا
ہمارے نزدیک جائز ہی - الکافی ۴ - لان الحاجۃ فی حقہ - کیونکہ حاجت متنفل کو - الی اصل الصلوۃ - اصل نماز کی ہی
وہو موجود فی حق الامام فیتحقق البناء - اور یہ امام کے حق مین موجود ہی تو بنا و اقتدا ٹھیک ہو جاویگی - ومن اقتدی
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد - اور جس نے اقتدا کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو نماز اعادہ
کرے - کف - اور اگر قبل اقتدا کے جانے تو بالاجماع اقتدا کرنا نہیں جائز ہی - ن - پھر جب بعد اقتدا کے حدث امام
معلوم کیا تو نماز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہدیا - معا - اور وجہ اسمین یہ کہ مقتدی کی نماز ضمن مین نماز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر ہی بر خلاف اصول شافعی رح کے کہ ہر ایک کی نماز علیحدہ ہی تو انکے نزدیک نماز مقتدی صحیح ہو جائیگی
اور ہم کہتے ہین کہ امام اور مقتدی دونون کی نماز باطل ہی - لقولہ علیہ السلام من ام قوما ثم ظہر انہ کان محدثا او جنبا اعاد
صلاتہ واعادوا - بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر کھلا کہ وہ محدث یا جنب تھا تو اپنی نماز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی نمازین اعادہ کرین - وفیہ خلاف الشافعی بناء علی ما تقدم - اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہی بنا
اسکے جو گذرا - ف - کہ شافعی رح کے نزدیک اقتدا تو صرف غیر کے افعال کرنے مین خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے
اور یہ نہین کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز بنی کرے - ونحن نعتبر معنی التضمن - اور ہم تضمن کے معنی معتبر رکھتے ہین - ف - کہ اقتدا
بنا ہی غیر کی نماز پر - وذالک فی الجواز والفساد - اور یہ تضمن تو جائز ہونے و فاسد ہونے مین ہی - ف - پس اگر حدیث
من ام قوما الخ صحت کو پہونچے یا اسکے مانند تو حجت کافی ہی - ورنہ معنی تضمن ثبوت مین تو کافی ہین - واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہی - فع ز - لیکن امام محمد رح نے الآثار مین ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق مین جس نے حالت جنابت مین قوم کو نماز پڑھائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کرین -
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رض کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا - کما فی
العینی والفتح - مترجم کہتا ہی کہ ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہی پس اسناد صحیح نہین - م - اولی یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابو داؤد و الترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فرمایا - الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللہم ارشد الائمۃ واغفر للمؤذنین - یعنی امام مقتدیون کی نماز کا ضامن ہی اور مؤذن انکا
امانت دار ہی الٰہی اماموں کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤذنون کو بخشدے - اس حدیث مین منصوص ہی کہ امام ضامن ہی اور یہ معنی
نہین کہ قوم کی نمازین ادا کرنے کا ذمہ دار ہی سواے قوم کے کیونکہ نماز ہر شخص پر خود واجب ہی تو متعین ہوا کہ قوم کی نمازون
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہی اور بالاجماع جب آدمی محدث یا جنب ہو تو اسکی نماز باطل ہی پس وہ جنکی نمازون کا ضامن تھا
انکی نمازین بھی فاسد ہوئین یہی مطلوب تھا - اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد مین اضطراب ہی - جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد العزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہی تنقیح مین کہا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح مین قریب چودہ حدیثون کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہین - اعتراض ہوا کہ حدیث
ابو داؤد کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر مین داخل ہوے پھر لوگون کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آئے اور آپ کے
سر سے پانی ٹپکتا تھا پس انکو نماز پڑھائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ مین بھی بشر ہون اور مین جنب تھا - اسکی اسناد

صحیح ہے پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریمہ منعقد ہوتی تو کھڑے رہنے کو کیون کہتے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ صریح نہیں کہ وہ تکبیر باقی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ واپس ہو کر تکبیر کہی۔ دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آکر اپنے مصلی پر کھڑے ہوئے پس قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک۔ جب یہ حال ہے کہ خالی تکبیر پر استدلال وہ بھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح ہوا کہ اعادہ واجب ہے م۔ امام پر واجب ہے کہ قوم کو اپنی جنب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جہانتک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط یا ایلچی سے یہی اصح ہے بشرطیکہ مقتدی متعین معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں۔ البحر عن معراج الدرایہ۔ یوں ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اعلام واجب ہے۔ پھر امام تو بری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے۔ اگر مدت تک نماز پڑھائی پھر کہا کہ میں نے بغیر وضو یا مع نجاست مانعہ نماز پڑھائی تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ فاسق کا قول مقبول نہیں جیسے اُسنے کہا کہ میں تو مجوسی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصریح ہے پھر اس شخص کا حکم مرتد کا ہے تو اسپر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر دیجائیگی۔ المجتبیٰ ع۔ اگر مجوسی یا فاسق لاابالی نہو اور احتمال ہو کہ اُسنے احتیاط و پرہیزگاری کے طور پر کہا تو لوگ اپنی نمازیں پھیریں۔ یوں ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ اعلام ع۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتی کہ عمداً ایسا نہیں کیا۔ م۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کافر یا مجنون یا عورت یا خنثی یا امی تھا یا بغیر تحریمہ یا محدث یا جنب پڑھائی ہے۔ التبیین۔ واضح ہو کہ مجنون جسکا جنون مطبق ہو اُسکی اقتدار و مست نشہ کی اقتدار نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون و کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ میں اُسکی اقتدار صحیح ہے۔ قاضیخان۔ خواہ افاقہ کا وقت معین ہو یا نہو۔ یہی روایات ظاہرہ و مختار فقیہ ابو اللیث ہے۔ التاتارخانیہ۔ **واذا صلی امی بقوم یقرؤن وبقوم امیین۔** اور اگر امامت کی آمی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امیوں کی۔ ف۔ یعنی امی امام ہوا اور اُسکے پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں۔ **فصلاتہم فاسدۃ عند ابی حنیفۃ۔** تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک ان سب کی نماز فاسد ہے۔ **وقالا صلوۃ الامام ومن لم یقرا تامۃ لانہ معذور ام قوما معذورین۔** اور صاحبین نے کہا کہ امام کی نماز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے اُنکی نماز پوری ہے کیونکہ ایک معذور آمی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق صحیح ہے۔ **فصار کما اذا ام العاری عراۃ ولابسین۔** پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے نے ننگوں اور ستر ڈھکے ہوؤں کی۔ ف۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے اور ستر ڈھکے ہوؤں کی فاسد ہے۔ الخلاصہ ع۔ اسی طرح یہاں بھی امی امام اور آمیوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے۔ اقول بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اُسکے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا نہوگا بخلاف اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جاتی ہے لہذا امام مصنف نے دلیل امام اعظم لکھی کہ۔ **ولہ ان الامام ترک فرض القرأۃ مع القدرۃ علیہا فتفسد صلاتہ۔** اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی آمی نے ترک کیا فرض قرارت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ تو پھر سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ م۔ وہذا۔ اور یہی یہ بات کہ آمی امام نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا۔ **لانہ لو اقتدی بالقاری تکون قراءتہ قراءۃ لہ۔** اسلیے ہے کہ اگر آمی مذکور اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدار کر لیتا تو قاری کی قرأت اُسکی قرارت ہو جاتی۔ ف۔ اور یہ اقتدار کر لینا اُسکے اختیار میں تھا تو اپنے اختیار سے قرارت چھوڑی ورنہ قاری کی قرأت امی کی قرارت ہو جاتی۔ **بخلاف تلک المسئلۃ۔** بخلاف اُس مسئلہ۔ ف۔ یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے۔ **وامثالہا** اور اُسکے مثل مسائل کے۔ ف۔ جیسے مجروح نے چند مجروحوں و تندرستوں کے امامت کی یا اشارہ کرنے والے نے

مدافعارہ کرتا۔ والون دجلد قدرت والون کی امامت کی بین امام کی قوت مقتدی مین نہین آتی - لان الموجود فی حق
الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی - کیون کہ ان مسائل مین جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہے وہ مقتدی کے لیے
موجود نہو جاویگی - ف - توستر ڈھکے یا تندرست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق مین شرع نے یہ حکم نہین دیا کہ مقتدی کا ستر
ڈھک گیا یا رکوع وسجود ادا ہو گیا - پس اس فرق کے ساتھ ایک کا دوسرے پر قیاس صحیح نہین ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ
جب قاری کی وجہ سے امی کو قرارت کی قدرت ہوتی ہے تو لازم آتا ہے کہ امی کی کبھی نماز ہی درست نہو سوا سے قاری کے پیچھے
حالانکہ تمھارا یہ مسئلہ ہے کہ - ولو کان الامی یصلی وحدہ - اگر ایسا ہو کہ امی تنہا نماز پڑھتا ہے - والقاری وحدہ - اور
قاری تنہا نماز پڑھتا ہے - جاز ہو الصحیح - تو جائز ہے یہی حکم صحیح ہے - ف - پھر کیون امی کی نماز بلا قرارت جائز ہوئی کیونکہ
قاری کے پیچھے اقتدا کرتا تو قرارت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صورت کی کوئی روایت ابو حنیفہ رح سے نہین ہے -
کافی شرح الطحاوی ف - پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صورت مین بھی امی کو قرارت پر قادر سمجھا تو کہا کہ
امی کی تنہا نماز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ امی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہے اور امی پر واجب نہین کہ جہان
قاری ہو تلاش کرے تو جب جماعت نہوئی تو امی کو قدرت نہوئی پس اسکی نماز صحیح ہے - لانہ لم یظہر منہما رغبۃ فی الجماعۃ
کیونکہ امی وقاری دونون سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی - امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی - لیکن اگر قاری نے
شروع کی پھر امی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو اصح یہ کہ اسکی نماز فاسد ہے - النہایہ - پھر کلام الفتح والبنایہ یہان مضطرب
ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت
مین امی کو اسکے ضمن مین قدرت ہے پس تنہا اسکی نماز نہو گی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہین جیسے امام مصنف رح
تو پھر قدرت جب ہو گی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اسکی نماز صحیح ہو جائیگی
فافہم - اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہین پایا - فاللہ تعالی اعلم بالصواب - م - اگر کسی نے نماز کا تحریمہ باندھا اس نیت
کے ساتھ کسی کی امامت نہ کرونگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے - ف - اگر امی کے جوار مین کوئی قاری ہو تو
امی پر اسکی طلب یا انتظار واجب نہین کیونکہ اسپر اسکی کوئی ولایت نہین تاکہ لازم ہو اور قدرت تو جب ہی ثابت ہوتی ہے
کہ قاری حاضر مطاوع ہو - الکافی - شاید مطاوع سے مراد راغب بجماعت ہے - واللہ اعلم - م - فان قرا الامام فی الاولیین
ثم قدم فی الاخریین امیا - اگر امام نے اول کی دونون رکعتون مین قرارت کر دی پھر آخیرین کے واسطے ایک امی کو
خلیفہ کر دیا - ف - خواہ دونون یا ایک مین حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے امی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو
حدث ہوا اور اسکے محاذی ایک شخص تھا اسکو خلیفہ بڑھا دیا اور معروف روایت مذہب یہ کہ اخیرین مین قرارت نہین ہے
تو بھی حکم یہ ہے کہ - فسدت صلوتہم - سب مقتدیون کی نماز فاسد ہو جاویگی - ف - جیسے کسی طفل یا عورت کو خلیفہ کرنے
سے فاسد ہوتی ہے - ن - وقال زفر لا تفسد لتادی فرض القراءۃ - اور زفر رح نے کہا کہ نہین فاسد ہو گی کیونکہ
فرض قرارت ادا ہو گیا - ف - اور اخیرین مین قرارت فرض نہین بلکہ مسنون ہے تو اسمین امی وقاری برابر ہے - ولنا
ان کل رکعۃ صلوۃ حقیقۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃً نماز ہے - فلا تخلو عن القراءۃ اما تحقیقا او تقدیرا
تو قرارت سے خالی نہو گی خواہ قرارت تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو - ف - چنانچہ اولیین مین تحقیقاً ہے اور اخیرین مین تقدیراً
بوجہ حدیث کے کہ اولیین کی قرارت وہی اخیرین کی قرارت ہے پس جبکہ اخیرین مین تقدیراً قرارت واجب ہے تو امی
خلیفہ کے حق مین ضرور یہ تقدیری قرارت مقدر کرنا پڑیگی - ولا تقدیر فی حق الامی لانعدام الاہلیۃ - حالانکہ
امی کے حق مین قرارت کا مقدر کرنا بھی نہین کیونکہ اسمین اہلیت ہی نہین ہے - ف - اور مقدر کرنا تو وہی معتبر ہے جہان

ممکن بھی ہو - اور امام کی قرارت جو امی مقتدی کی قرارت تو تقدیراً نہیں بلکہ بوجہ ولایت کے ہے۔ کما فی الکافی - اگر جہ قرارت تحقیقاً واجب نہیں تو فساد خوب ظاہر ہے - وکذا علی ہذا لو قدمہ فی التشہد - اور یوں ہی اسی بنا پر ہے اگر امی کو تشہد میں خلیفہ کر دیا - ف - باین طور کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد بخلاف زفر رحمہ کے - اور اگر امام بقدر تشہد کے بیٹھ چکا پھر حدث ہوا اور اسنے امی خلیفہ کیا تو بالاجماع نماز پوری ہو گئی ذکرہ فخر الاسلام اور یہی صحیح ہے ع - (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہے اور مسافر کا اقتدا مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہے مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مسافر نے آکر اسی عصر میں اقتدار کیا تو صحیح نہیں ہے - الخلاصہ - امام تمرتاشی نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات کوشش کر کے اسقدر قرآن سیکھے کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہے اور اگر قصور کیا تو اللہ تعالی کے نزدیک معذور نہو گا لہذا اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہے ع - پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہو گا - ف - اور نہیں صحیح ہے اقتدار کرنا مسبوق کے ساتھ مسبوق کا - قاضیخان - اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ اترے ہوئے کا سوار کے ساتھ - الخلاصہ اور نہ الثغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا مگر اسکے مثل الثغ کا اقتدار الثغ کے پیچھے روا ہے بشرطیکہ جماعت میں کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہو اور اگر ہوا تو الثغ کی امامت سے قوم و الثغ سب کی نماز فاسد ہو گی - اور جو شخص کہ دقت کی جگہ وقفہ کرتا اور سب جگہ وقف کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنحنح بہت کرتا ہو یا دہ ت کو یا ن کو کئی بار نکالتا ہو تو انکو امامت نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اسکی امامت مکروہ نہیں ہے - المحیط - اگر امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درم پر چھوٹی تصویر ہے تو مضائقہ نہیں ہے - قاضیخان - امام کا اقتدار کیا اور گمان ہے کہ یہ اصلی ہے نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز ہے اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہے تو نہیں جائز - جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان یہ کہ زید ہے پھر خالد نکلا تو روا ہے اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکلا تو نہیں - کما فی الصغری - چار مقام میں امام کی متابعت نہ کرے اول جبکہ امام کوئی سجدہ زائد کرے دوم تکبیرات العیدین میں اگر امام نے چھ پر زیادہ کیا تو جہانتک حدیث و اقوال صحابہ میں آیا ہے متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے - سوم اگر نماز جنازہ میں چار سے بڑھاوے تو متابعت نہ کرے - چہارم اگر چوتھی رکعت میں قدر تشہد کے بعد سہو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچویں کا سجدہ کرنے سے پہلے عود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچویں کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قدر تشہد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتی کہ پانچویں کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشہد پڑھکر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی - نو چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے - ا - رفع الیدین وقت التحریمہ ۲ - تکبیر رکوع ۳ - تسبیح رکوع - ۴ - تسبیح سجود ۵ - سمع اللہ لمن حمدہ یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہلے اگرچہ امام تسمیع نہ کہے - ۶ - سجدہ کے جھکنے کی تکبیر - ۷ - قرارت تشہد ۸ - سلام - ۹ - تکبیر تشریق - الخلاصہ وخزانۃ المفتین مع - امی جسکو قرأت نہیں آتی ہے تو کیا وہ نماز میں بقدر قرارت کے قیام کرے تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ نہیں اور لاحق جو بلا قرارت کے پڑھتا ہے اسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے - الفتح - واضح ہو کہ مقتدی تین قسم ہیں مدرک ولاحق ومسبوق پس مدرک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک نماز کو امام کے ساتھ پایا ہو - لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بعذر چھوٹ گئیں خواہ یہ عذر خود لاحق میں ہوا جیسے حدث یا غفلت یا نیند اور خواہ مشروع ہے جیسے نماز خوف میں اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے آکر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ مسبوق ہے یا جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے رباعی نماز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے - الحاصل خواہ یہ عذر امام کی طرف سے

...وہ دین مقتدی پر سبقت کر جاوے تو یہ رکعت بلا قرات پڑھیگا۔ پھر حکم لاحق یہ کہ پہلے وہ رکعت پڑھے جو فوت
...ان قرارت کے قیام بقدر امام ہو اور کمی بیشی بھی مضر نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر کچھ سہو کرے تو اسپر سجدہ سہو نہیں
...اگر وہ مسافر تھا کہ نماز مین اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض دو رکعت سے چار ہو جائیگا لیکن یہ اسوقت کہ امام
فارغ ہو چکا اور اگر ہنوز فارغ نہ ہوا تھا تو بالاتفاق چار پڑھیگا۔ المصفی۔ ان چارون باتون مین مسبوق برعکس لاحق کے ہے
پھر لاحق بعد پڑھنے فوت شدہ کے امام کی متابعت کرے بشرطیکہ اسکو نماز مین پاوے۔ ورنہ سب بلا قرارت تمام کر جاوے
جیسے امام کے پیچھے ہے۔ ت دالوجیز۔ امام نے اگر سہو کا سجدہ کیا تو لاحق اپنی فوت شدہ پوری کرنے سے پہلے اسکی متابعت
نہین کریگا بخلاف مسبوق کے۔ الخلاصہ۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کر لی پھر بعد سلام امام کے باقی پڑھی تو ہمارے
نزدیک جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اسوقت شریک ہوا۔ اگر
ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہو کر حدث ہو جانے سے لاحق بھی ہو گیا تو طہارت کر کے پہلے لاحق کی طرح پڑھے پھر ایک
رکعت مسبوق کی طرح پڑھے۔ مسبوق کا یہ حکم ہے کہ جن رکعتون مین اسپر سبقت ہوئی ہے انکو امام کے سلام کے بعد ادا کرے
اور ان ادا مین وہ منفرد کے حکم مین ہے سواے چار مسائل کے اول آنکہ وہ کسی کی اقتدار نہین کر سکتا اور نہ اس سے کوئی اقتدا
کر سکتا ہے حتی کہ ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدار کی نیت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون اقتدا کے
کے برابر کی معیت کرتا رہا تو صحیح رہی۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے سہو کا گمان کر کے سجدہ سہو کیا پھر جانا کہ نہ تھا اور مسبوق نے متابعت
کی تھی تو اظہر الروایہ مین اسکی نماز فاسد اور ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین نہین فاسد ہے۔ الظہیریہ۔ اور اگر یہ علم نہ ہوا
کہ سہو نہ تھا تو بالاتفاق فاسد نہین۔ قاضیخان۔ یہی مختار رکھا گیا ہے۔ الغیاثیہ۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھکر پانچوین کو کھڑا
ہو گیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اسکی نماز فاسد ورنہ فاسد نہوگی حتی کہ جب پانچوین کا سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی
قاضیخان۔ مسئلہ دوم۔ اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کی تکبیر کہی تو پہلی نماز قطع ہو جائیگی بخلاف منفرد کے۔ مسئلہ سوم۔ امام
پر اگر سجدہ سہو ہو تو مسبوق بھی اسکے ساتھ عود کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر عود نہ کیا تو اسپر واجب
کہ آخر نماز مین سجدہ کرے برخلاف منفرد کے کہ اسپر غیر کے سہو سے سجدہ نہین ہے۔ مسئلہ چہارم۔ مسبوق پر تکبیر تشریق واجب
اور منفرد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین واجب ہے۔ الفتح والبحر۔ پھر مسبوق کے بہت احکام ہین۔ ازانجملہ یہ کہ امام
کو قرارت جہری مین پاوے تو سبحانک اللہم الخ نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح التجنیس یہی اصح الوجیز للکردری۔ خواہ قریب ہو
یا بعید ہو یا بہرا ہو۔ الخلاصہ۔ پھر جب باقی ادا کرنے کھڑا ہو تو ثنا و تعوذ پڑھے واسطے قرارت کے۔ قاضیخان الخلاصہ
الظہیریہ۔ اگر امام کو نماز سری مین پاوے تو سبحانک الخ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر امام رکوع یا سجود مین ہو اور اسکی راے مین
ہے کہ ثنا پڑھکر امام سے مل جاؤنگا تو کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کرے۔ اگر امام قعدہ مین ہو تو ثنا نہ پڑھے
بلکہ تکبیر تحریمہ اور تکبیر جھکاو کہکر بیٹھ جاوے۔ البحر۔ ازانجملہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعات تنہا
ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے چھوٹی رکعات پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہ کی تو ایک قول مین اسکی نماز فاسد
ہو گی یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور یہی اظہر ہے۔ البحر۔ دوسرا قول بعض متاخرین کا کہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ ازانجملہ
قعدہ مین امام کی قدر تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا ہو کیونکہ مکروہ تحریمی ہے۔ الفتح۔ سواے چند صورتون کے
اول یہ کہ مسبوق ماسح ہے اسکو مدت ختم ہو جانے کا خوف ہوا یا معذور ہے کہ اسکو وقت نکل جانے یا جمعہ مین وقت عصر
عید مین وقت ظہر ہو جانے یا فجر مین طلوع آفتاب کا یا اسکو حدث ہو جانے کا خوف ہوا تو اسکو بلا کراہت روا ہے کہ امام
کی فراغت کا انتظار نہ کرے۔ یون ہی اگر خوف ہو کہ بعد فراغت امام کے لوگ میرے سامنے سے گذرنے لگینگے تو بھی

فوت شدہ ادا کرنے کو کھڑا ہو جاوے الوجیز للکردری ۔ اور اگر قدر تشہد ادا کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہین ہے اور از انجملہ
مسبوق قبل سلام امام کے فارغ ہوا اور سلام مین امام کی متابعت کی تو اسی پر فتویٰ ہے کہ اسکی نماز فاسد نہوگی ۔ الخلاصہ و
از انجملہ یہ کہ اخیر تشہد مین امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ التحیات کے بعد اشہد ان لا الہ الا اللہ ۔ مکرر پڑھا کرے ۔ الینابیع
اور صحیح یہ کہ التحیات اسقدر آہستہ پڑھے کہ سلام امام کے وقت فارغ ہو ۔ قاضیخان الخلاصہ الوجیز الفتح ۔ از انجملہ اپنی تنہا
مین جو سہو کرے اسپر سجدہ سہو ہے یہی مختار ہے ۔ کما فی الظہیریہ والجواہر ۔ اور اگر گمان کیا کہ مجھپر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب
سلام کیا تو نماز فاسد ہوگئی الظہیریہ ۔ از انجملہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز تنہا ادا کرتا ہے قرارت کے حق مین اور آخر نماز ادا
حق تشہد مین ۔ حتی کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر دوسری رکعت کے بعد
قعدہ کرے تو اسکے تین قعدہ ہو گئے اور دونون مین سے ہر رکعت مین فاتحہ و سورہ پڑھے حتی کہ اگر کسی مین قرارت چھوڑی
تو نماز فاسد ہوگئی ۔ الخلاصہ ۔ یعنی مسبوق جو نماز تنہا پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اسکی اول نماز ہے قرارت کے حق مین حتی کہ مغرب
کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونون رکعتین مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب
ہے حتی کہ اگر کسی مین بالکل قرارت نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے ۔ یہ تو قرارت
کے حق مین ہے اور قعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے حتی کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی
پھر مسبوق ایک رکعت بھری پڑھکر دو رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھکر قعدہ اخیرہ کرے ۔ پھر
حق قرارت مین یہ تیسری نہین بلکہ دوسری ہے اسلیے کہ مغرب کی تیسری رکعت مین موافق مذہب کے قرارت فرض نہین بلکہ
افضل ہے اور یہان قرارت فرض رکھی گئی ۔ م ۔ اور اگر ظہر یا عصر یا عشا یعنی رباعی مین سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا
ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھکر قعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر چوتھی رکعت مین اسکو اختیار
ہے اگرچہ قرارت کرنا افضل ہے ۔ الخلاصہ ۔ اور اگر امام نے چار رکعتون کے پہلے دوگانہ مین قرارت چھوڑی تھی وہ اسکو دوسرے
دوگانہ مین قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دوگانہ مین پاکر اقتدا کر لی تو جب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اسمین قرارت
کرے حتی کہ اگر ترک کریگا تو اسکی نماز فاسد ہوگی الوجیز للکردری ۔ مترجم کہتا ہے کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے اسواسطے
کہ انتہا یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دوگانہ مین قرارت نہ کی ولیکن اخیر دوگانہ جو امام کے ساتھ پایا اسمین امام کی قرارت
مقتدی کی قرارت ہوگئی تھی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اخیرین محل قرارت ادا نہین ہین ۔ وفیہ ما فیہ فتامل ۔ م ۔ از انجملہ مسبوق
اپنے امام کی متابعت سجدہ سہو مین کرے اور سلام و تکبیر تشریق اور تلبیہ حج مین نہ کرے پھر سلام و تلبیہ مین متابعت کی تو
نماز فاسد ہوگئی اور تکبیر مین اگر اپنے کو مسبوق جانکر متابعت کی تو فاسد نہوگی اسی طرف شمس الائمہ سرخسی نے میل کیا الظہیریہ
از انجملہ اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آیا اور اسنے قضا کرنے پر عود کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو رکعت
کو میٹ کر امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سہو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہو اور اگر امام کی متابعت
نہ کریگا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کریگا تو نماز فاسد ہوگی اسمین یہی ایک روایت
ہے اور اگر متابعت نہ کریگا تو بھی کتاب الاصل کی روایت پر فاسد ہوگی ۔ الفتح البدائع شرح الطحاوی المضمرات و شرح
المبسوط للسرخسی الخلاصۃ السراج ۔ اور سجدہ صلاتیہ مین بھی یہی حکم ہے ۔ اور اصل یہ کہ تنہائی کے موقع پر اگر متابعت کر گیا ہو یا متابعت
کے موقع پر تنہائی کر گیا تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی ۔ کما فی البحر ۔ واضح ہو کہ اگر امام و قوم مین اختلاف ہوا امام نے کہا
چار پڑھین اور قوم نے کہا تین پڑھین پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہ کرے ورنہ قوم کا قول قبول کرے ۔ اگر [illegible]
ہو تو اسی فریق کا قول لیا جائیگا جسکے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو ۔ الخلاصہ ۔ اور اگر امام نے

ادا کی قوم نے اقتدا کیا تو اقتدا صحیح ہی۔ المحیط۔ اور اگر قوم مین سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہی
اور امام و قوم تردد مین ہین تو امام و قوم پر کچھ واجب نہین ہی۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہین ہی مگر جس شخص کو
کمی کا یقین ہی اسپر اعادہ واجب ہی۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہوجانے کا یقین ہو تو امام
پر مع قوم اعادہ واجب ہی سوا اسکے جسکو یقین تمام ہی کہ اسپر اعادہ نہین۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام
و باقیون کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہین اور اگر دو مرد عادل یقین کے ساتھ نقصان
کی خبر دین تو اعادہ واجب ہی۔ الخلاصہ۔ ایک امام پڑھا کر چلا گیا پھر قوم مین بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعوی کیا
پس جو وقت ہو وہی نماز ہی اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونون فریق کی نماز جائز ہی۔ کما فی الظہیریہ۔ مترجم کہتا ہی کہ اسمین
شک نہین کہ وہ ایک ہی نماز ہی اسمین دونون کا جواز ظاہراً متعلق بحکم ہی اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصون مین سے ایک نے
اس نماز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت
مین دونون کی قسم سچی ہوجانے کا حکم ہوگا۔ رہا از راہ دیانت تو ظاہر یہ کہ اعادہ کرین فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ (در
بیان مانع اقتدا اور کا بعض سے اقتدا صحیح نہین ہوتی ہی) اگر امام و مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو جسمین گاڑی و گٹھے گذر جاتے
ہین تو مانع صحت اقتدا ہی ورنہ نہین۔ الخلاصہ و قاضیخان۔ بشرطیکہ رستہ پر صفوف متصل نہون اور اگر متصل ہون تو اقتدا
صحیح ہی۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اس سے اتصال نہوگا اور تین ہون تو بالاتفاق صف متصل ہی اور دو ہون تو بقول ابو یوسف
متصل و بقول محمد رح نہین۔ المحیط۔ اور اگر امام راہ پر اور پیچھے قوم بھی راہ پر طول مین صف بستہ ہین پس اگر امام اور صف
کے درمیان گاڑی گذرنے کی مقدار راہ نہو تو انکی نماز جائز اور یہی اعتبار صف اول و دوم کے درمیان و آخر صفوف
تک ہی۔ قاضیخان۔ میدانون مین مانع اسقدر فاصلہ ہی جسمین دو صف سماوین اور مصلاے عید مین فاصلہ زائد کچھ مانع
نہین اگرچہ اسمین دو صف یا زیادہ سماوین اور مصلاے جنازہ مین مشائخ کا اختلاف ہی اور نوازل مین اسکو مثل مسجد
کے قرار دیا ہی۔ الخلاصہ۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو مانع ہی۔ بڑا دریا وہ کہ جس سے بدون کشتی و پل
وغیرہ کسی علاج کے گذر متعذر ہو۔ شرح الطحاوی۔ یا جس دریا مین کشتیان و ناوین چلین پس اگر چھوٹا ہو کہ اسمین کشتی و ناو
نہ چلے تو اقتدا کو مانع نہین اور یہی مختار ہی۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہی۔ جواہر الاخلاطی۔ یونہی اگر جامع مسجد مین ہو تو
تو ایسا ہی حکم ہی۔ قاضیخان۔ اور اگر دریاے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صف دوسری طرف مگر درمیانی پل
پر صفین متصل ہون تو اقتدا صحیح ہی۔ پھر تین آدمیون کی بالاجماع صف اور ایک آدمی کی بالاجماع صف نہین اور
دو آدمی مین وہی اختلاف ہی جو راہ مین گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ
ایک جانب کی نجاست گرنے سے دوسری جانب نجس ہوجاوے تو مانع ہی ورنہ نہین۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صف
عورتون کی اسکے پیچھے مردون کی صفین ہون تو استحساناً ان سب صفون کی نماز فاسد ہی۔ المحیط۔ اگر تین عورتین ہون
تو ظاہر الروایہ مین مردون کی اول صف سے لیکر آخر تک صفون کے تین تین مردون کی نمازین فاسد ہونگی۔ قاضیخان
امام و مقتدی کا مین بڑی دیوار حائل ہی اگر ایسی ہو کہ امام تک پہونچنے سے مانع ہو تو اقتدا صحیح نہین خواہ حال امام مشتبہ
ہے یا نہین۔ الذخیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اس طرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی مین چوڑے سوراخ ہین تو اقتدا صحیح ہی اور
اگر تنگ سوراخ مانع وصول ہون ولیکن امام کے دیکھنے سننے مین کچھ اشتباہ نہین ہوتا تو اقتدا جائز ہی اور یہی صحیح ہی اور اگر چھوٹی
دیوار امام تک پہونچنے سے مانع ہو مگر امام کا حال مخفی نہین رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدا جائز ہی اور یہی صحیح ہی۔ المحیط۔
اور اگر دیوار مین دروازہ مسدود ہو تو مختلف دو قول ہین۔ کما فی محیط السرخسی۔ اور مسجد اگرچہ بڑی ہو اسمین کوئی فاصل چیز

مانع اقتدار نہیں ہے۔ اور جیسے حتی کہ امام محراب میں اور مقتدی انتہاے مسجد پر ہو تو بھی جائز ۔ شرح الطحاوی ۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشتبہ نہو ۔ قاضیخان والخلاصہ ۔ اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی ۔ اگر ایسی دیوار ہے جو مسجد و اسکے گھر کے درمیان ہے اور حال امام اسپر مشتبہ نہو تو اقتدار جائز ہے ۔ اگر مسجد سے خارج ایک چبوترہ پر جو متصل مسجد ہے کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہان تک صفین متصل ہون ۔ الخلاصہ ۔ اگر مسجد کی چھت پر ہو جسکا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں ۔ قاضیخان ۔ اور اگر چھت کا دروازہ مسجد میں نہو ولیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یون ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ مینارہ سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے ۔ الخلاصہ ۔ اب نماز میں حدث ہو جانے کا بیان ہے ۔

باب الحدث فی الصلوۃ

من سبقه الحدث فی الصلوۃ ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدث نماز میں ۔ انصرف ۔ وہ پھر جاوے ۔ فان کان اماما استخلف ۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے ۔ وتوضأ ۔ اور خود وضو کرے ۔ وبنی ۔ اور بنار کرلے ۔ ف یعنی جس مقام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر باقی کو بنی کر کے تمام کرلے یعنی اگر چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے ۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور امام و مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے ۔ سبقه الحدث ۔ میں دو اشارہ ہیں ۔ اول یہ کہ حدث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے تب یہ حکم ہے ۔ دوم الحدث یعنی حدث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے کہا کہ توضأ و وضو کرے ۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً پھر گیا ہو بدون تاخیر اسقدر کے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے ۔ بنی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل ہیں جنکی توضیح آتی ہے حتی کہ جواز بنار کی تیرہ شرطین مذکور ہیں جنکے ساتھ بنار جائز ہے ۔ والقیاس ان یستقبل ۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سرنو نماز پڑھے ۔ وھو قول الشافعی ۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے ۔ لان الحدث ینافیها ۔ بدین دلیل کہ حدث تو نماز کی منافی ہے ۔ والمشی ۔ اور چلنا واسطے وضو کے ۔ والانحراف اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا ۔ یفسد انها ۔ یہ دونون فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں ۔ فاشبه الحدث العمد ۔ تو یہ حدث مشابہ ہو گیا حدث عمد کے ۔ ف اور حدث عمد میں بالاتفاق بنار جائز نہیں ۔ یہانتک کہ امام شافعی رح کی دلیل ہے ۔ اور جواب اسکا یہ کہ ہان قیاس یہی ہے لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں ۔ ولنا قوله علیه السلام ۔ اور ہماری حجت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے ۔ من قاء او رعف او امذی فی صلاته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاته مالم یتکلم جسکے قے ہوئی یا نکسیر چھوٹی یا مذی نکل آئی نماز میں تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنار کرے اپنی نماز پر جبتک کلام نہ کیا ہو ۔ ف حدیث نواقض الوضو میں گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسلاً تو بلا کلام صحیح اور مرسل ہمارے و جمہور علمار کے نزدیک حجت ہے اور ابن ماجہ نے اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمعیل کی روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے ۔ [illegible] علیه السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یده علی فمه ولیقدم من لم یسبق بشیئ ۔ زیلعی ۔ [illegible] غریب ہیں ولیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المومنین عائشہ سے مرفوعاً روایت کی کہ اذا صلی احد[illegible] ثم لینصرف ۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدث ہو جاوے تو چاہیے کہ [illegible] المترجم یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے ولیکن ناک [illegible] [illegible] نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ جب کوئی امام [illegible] ساتھ ایک ہی ہو [illegible]

دبر سے ریح نکلنا معلوم کرے یا نکسیر پھوٹے یا قے پاوے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اسکو آگے کردے۔ طبرانی نے ابن عمر رضہ کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں قرا قر پاوے تو پھر کر وضو کرے۔ بالجملہ حدیث اسمعیل بن عیاش متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہے اور مانند قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوبکر الصدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن مسعود رضہ سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انس رضی اللہ عنہم سے روایت کیا حتی کہ بعض نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رح نے تمام کوشش سے صرف مسور بن مخرمہ کا خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابراہیم نخعی و عطا و مکحول و سعید بن المسیب و حسن بصری رحمہم اللہ تعالی سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اوزاعی و ثوری و ابن ابی لیلی و سلیمان بن یسار و ابو سلمہ بن عبدالرحمن ہے پس یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہاء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے گوز کرے اپنی نماز میں تو پھر کر وضو کرے گے نماز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن حبان۔ اسمیں اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمیں تو بعد وضو کے نماز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب نماز کی طرف عود کرے تو بنا کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ برتقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنا سے مانع نہیں ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رضہ سے اسکی ثبوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہونچی کیونکہ اسمیں مسلم بن مسلم الحنفی ابو عبد الملک مرد مجہول ہے۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباس رضہ نے بھی مرفوعاً نماز میں رعاف کی صورت میں استقبال صلاۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اسکی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری و احمد و ابو داؤد اور نسائی وغیرہ نے متروک کہا اور برتقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنا جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ موطا و سنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جنب ہیں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمیں کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب یہ کہ صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ میں صریح ہے کہ نماز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آ کر تکبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ پس ہم منتظر تھے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور برتقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہوتا کیونکہ طہارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی ہاں دیر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے نماز ظہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنا جائز ہے اور قیاس اسمیں متروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عمداً حدث کر دے تو اسکو بھی بے اختیار حدث میں لاحق کرو۔ جواب یہ کہ۔ البلوی فیما یسبق۔ ابتلا تو ایسی حدث میں ہے جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون ما یتعمدہ۔ نہ اسمیں جسکو عمداً کرے۔ فلا یلحق بہ۔ تو عمدی لاحق نہوگا بے اختیاری کے۔ ف۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے انھیں تک بے اختیاری کی صورت میں رہیگا اور عمدی حرکت تک متعدی نہوگا۔ م۔ والاستیناف افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحرزاً عن شبہۃ الخلاف۔ تاکہ شبہہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ اجماع اقوی ہے خبر الواحد سے۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ بنا کرنے پر تو صحابہ رضہ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہ رضہ کا قول مثل نص کے ہے۔ اور اثر حدیث مؤید اسکی ہے نخعی مترجم کہتا ہے کہ اجماع صحابہ رضہ جو اثر ہے کیونکہ مرجع دس کا نرمی ہے اور حدیث علی بن طلق رضہ استیناف پر محمول تو وہ

بدلیل یعنی افضل ہوا بدون لحاظ خلاف کے اور نیز بنار کی شرائط متعدد ہین جنکی رعایت مین قصور کا احتمال ہی فالعم م ع
واضح ہو کہ جواز بنار کی بہت شرطین ہین اور تمام بیان مسئلہ یہ ہی کہ بنار کا جواز مرد و عورت کو یکسان ہی۔ المحیط۔ اور جس رکن
مین حدث ہوا اُسکو شمار نہ کرے بلکہ اُسکا اعادہ واجب ہی۔ الہدایۃ الکافی۔ اور استیناف افضل ہی۔ الہدایۃ المتون۔ اور
یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق مین ہی۔ **وقیل المنفرد یستقبل۔** بعض مشایخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سر سے پڑھنا
افضل ہی۔ **والامام والمقتدی یبنی۔** اور امام و مقتدی کو بنار کرنا افضل ہی۔ **صیانۃ لفضیلۃ الجماعۃ۔** تاکہ جماعت کی
فضیلت محفوظ رہے۔ ف۔ حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ لاحق کے طور پر بنار کرے م۔ کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو جماعت
دیگر مل سکتی ہو تو استیناف افضل ہی اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنار افضل ہی اور فتاوی مین اسی کو صحیح کہا گیا ہی۔ الجوہرہ۔ رہا یہ کہ
بنار باستیناف بعد وضو کے کس جگہ کرین کیونکہ جہانتک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہی لہذا فرمایا۔ **والمنفرد ان شاء اتم
فی منزلہ و ان شاء عاد الی مکانہ۔** منفرد مختار ہی کہ چاہے بنار کرکے وہین تمام کرلے جہان وضو کیا اور چاہے اپنی
جگہ لوٹ آوے۔ ف۔ حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اُسکو مضر نہین ہی یہی صحیح ہی۔ م۔ ف۔ بلکہ رجوع افضل ہی۔ الکافی۔
والمقتدی یعود الی مکانہ۔ اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ۔ ف۔ یعنی اسپر بھی حتماً لازم ہی۔ الفتح۔ اگرچہ وہ امام
محدث جس نے خلیفہ کردیا۔ العینی۔ **الا۔** باستثناے دو صورتون کے ایک تو۔ **ان یکون امامہ قد فرغ۔** یہ کہ اُسکا
امام فارغ ہوچکا ہو۔ ف۔ تو اسے لوٹنا ضرور نہین ولیکن جواز اسواسطے کہ تمام نماز مقام واحد مین ہو بمانند منفرد کے
او لا یکون بینہما حائل۔ یا نہو درمیان امام و اس مقتدی کے کوئی حائل۔ ف۔ یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی
نے جہان وضو کیا وہان سے امام کے ساتھ اقتدا کرنے مین ایسی کوئی چیز درمیان مین حائل نہو جو مانع اقتدا ہی جیسے
چوڑا راستہ و بڑا دریا و دیوار بلند بغیر کھڑکیون وغیرہ کے چنانچہ بیان اوپر ہوچکا تو جب مقام وضو سے اقتدا صحیح ہو
تو وہین سے بنا کرنا جائز ٹھہرا پس صف مین آنا حتمی نہوا۔ شرائط بنار متعدد ہین ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضو
ہو اور ایسا نہو کہ شاذ و نادر واقع ہوتا ہی اور سماوی ہو کہ اس حدث یا اُسکے سبب مین بندہ کا کچھ اختیار نہو۔ شرح المجمع۔
اگر شاذ و نادر الوقوع ہو جیسے قہقہہ سے یا پانی جاری ہونا تو اسمین از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلتے ہین م۔ چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عمداً گوز کردیا۔ یا نکسیر چھیڑ دی یا پاخانہ
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بنار جائز نہین ہی اور اگر عمداً حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہوگیا پس اگر یہ حدث موجب
غسل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھکر انزال ہوگیا تو بھی نماز گئی اور بنار نہین کرسکتا اور اگر موجب وضو ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہی تو بھی بنار نہین کرسکتا خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلاصہ۔ اگر مصلی کو کسی نے ڈھیلا یا گولی یا
تیر یا پتھر وغیرہ مارکر زخمی کردیا یا مصلی کے سجدہ کے پھوڑے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے قول پر
بنار نہین کرسکتا۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر نمازی نے قے کی پس اگر بدون قصد ہو تو وضو کرکے بنار کرے جبتک کہ
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصد کرکے قے کی تو بنار نہ کرے۔ المحیط۔ سبب حدث غیر کے اختیار سے اسطرح کہ جیسے مصلی کے
چھت سے کوئی ڈھیلا پتھر تختہ وغیرہ گرا کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بنار
کرنا نہین جائز ہی بخلاف ابو یوسف رح۔ اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہین گرا تو بعض مشایخ کے نزدیک
اختلاف ہی حتی کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک بنار نہین جائز اور یہی صحیح ہی۔ اگر درخت سے پھل گر جاوے تو
یہی حکم ہی اور اگر مصلی کے پانون یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی مین کانٹا لگا بغیر قصد اور خون بہا تو ہوئے اور
وضو رستے کا ٹاکہ خون نکلا تو بھی بنار نہین ہی۔ اگر مصلی کے چھینکنے یا کھنکھارنے کے زور پڑنے سے قطرہ آیا

اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر عورت کی گدی بغیر اسکے قصد کے خود بخود گر پڑی جو کہ تر تھی تو بالاتفاق وہ بنار کر سکتی ہے اور اگر اسکی حرکت دینے سے گر پڑی ہو تو طرفین کے نزدیک بنار نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر مصلی کے دمل سے خون بہا تو دھوکر وضو کرکے بنار کرے اور اگر اسنے نچوڑا ہو یا گھٹنے پر تھا کہ رکوع یا سجود میں اسپر دباو دینے سے بہنے لگا تو بمنزلہ حدث عمد کے ہے کہ اسپر بنار نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیہوش ہو گیا یا مجنون ہوا یا قہقہہ مارا تو وضو کر کے نئے سرسے پڑھے بنار نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے احتلام ہوا تو استحساناً بنار نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک درم سے زیادہ پیشاب کی چھینٹیں اڑکر پڑیں پس اسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الروایۃ میں بنار نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط یہ کہ حدث ہونے ہی پھر جاوے۔ حتی کہ اگر حدث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوئے پڑھا صحیح یہ کہ جانے و آنے دونوں پڑھنے میں نماز فاسد ہوگی۔ ہو الاصح ع۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنار کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ التبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدث ہوا اسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سمع اللہ لمن حمدہ کہا۔ یا سجود میں ہوا اور سر اٹھانے میں اسی قصد سے اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہوئی نص علیہ المنتقی ع۔ اور اگر ادا ے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام رح سے دو روایتیں ہیں الکافی۔ ایک میں فساد اور دوم میں نہیں۔ اور وجیز کردری میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا ہے م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدث ہو جانے کے عمداً کوئی فعل جس سے نماز فاسد ہوتی ہے نہ کرے سوا ے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری ہے کے تابع ہیں۔ چنانچہ اگر حدث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا یا عمداً قہقہہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنار جائز نہیں رہی۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوئیں سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یوں ہی اگر رسی لانے کی ضرورت ہوئی لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنوئیں سے پانی بھرنے میں بنار باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے م۔ اور اگر شرمگاہ کھول کر استنجا کیا تو بنار جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ التبیین ف۔ ابو علی نسفی رح نے کہا کہ اگر ضرورت پڑے کہ شرمگاہ کھولے تو بنار جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی اشبہ ہے بہ قیاس عورت م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنار باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضو کو بہ [illegible] فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اور بعض نے کہا کہ قدر ضرورت فرائض پر ایکبار پر اکتفا کرے م۔ ان اگر چار بار دھووے تو بنار باطل ہوئی۔ اتاتار خانیہ۔ نزدیک پانی چھوڑ کر دور گیا اگر بھول کر ہو یا فرق قلیل بقدر دو صف کے ہو تو بنار جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ الخلاصہ۔ جیسے حوض کے موضع وضو کو بلا عذر چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنار جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بدون قیام نماز کے اور یاد کیا کہ مسح بھول گیا پھر جا کر مسح کیا تو بنار کرے اور اگر نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنار باطل ہوئی۔ الخلاصہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر اٹھانے لوٹا تو بنار باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد میں ایک برتن میں پانی ہے اس سے وضو کیا اور ایک ہاتھ سے برتن اٹھائے ہوئے جاے نماز تک گیا تو بنار جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دو ہاتھوں سے اٹھایا تو بنار باطل ہے الجوہرہ۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اسی وقت اتار دینا ممکن ہو باین طور کہ دوسرا کپڑا پا کر اسی دم اتار دیا تو جائز ہے اور اگر اسی دم نہیں اتار سکتا پس اگر نجس کپڑے میں کوئی رکن نماز ادا کر دیا تو بالاجماع نماز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا لیکن اتنی دیر کردی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے تو اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اسی دم نہیں اتارا ورنہ کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اسکا حدث سابق ظہور نہ کرے۔ البحر۔ جیسے موزوں پر مسح کیے تھا پھر نماز میں حدث سماوی ہوا اور وضو کرنے گیا وہاں ظاہر ہوئی کہ درمیان وضو میں مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سر نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے تیمم کو نماز میں حدث

کے بعد پانی مل گیا اور جیسے مستحاضہ نے جسوقت کا وضو کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ یا پٹی زخم
کا وقت نکل گیا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ غرضکہ ہر معذور کا وقت نکل گیا۔ م۔ جبیرہ پر مسح کرنیوالے کا بعد حدث کے
زخم اچھا ہوگیا تو بنا نہین۔ التاتارخانیہ۔ پانچوین شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اُسکو اپنی قضا نماز یاد نہ آوے درحالیکہ
وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ اقول اور ترتیب یہان عذر سے ساقط بھی نہو ورنہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو
تو یاد آنا کچھ مضر نہین اور بنا جائز رہیگی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت یہان درست نہو جیسے
عورت ورنہ بنا نہین۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اگر عورت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ [illegible]
کے گھر کا دروازہ کھول کر وضو کیا پھر نکل کر اگر چورون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہین۔ التاتارخانیہ۔ اگر حدث
سے اُسکے کپڑے کو نجاست لگی اُسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث و خارج دونون سے ہو تو
بنا نہین اگرچہ دونون ایک ہی جگہ ہون۔ التبیین فت۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کرکے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول
حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل نہو۔ چہارم نادر الوقوع نہو۔ پنجم حدث کے
ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد و رفت مین رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی نماز نہ کرے۔ ہشتم غیر ضروری جسکی نہ کرنیکی
گنجایش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر مانند ازدحام وغیرہ کے توقف نہ کرے فوراً پھر جاوے۔ دہم حدث سابق کا ظہور نہو
یازدہم ترتیب والے کو قضا نماز یاد نہ آوے۔ دوازدہم مقتدی اپنی جگہ کے سوا اسکے ادا نہ کرے یعنی سوا اسکے دو
صورتون مذکورہ کے۔ سیزدہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہین ہے۔ فعم۔ یہ سب اُسوقت کہ نماز مین حدث ہوگیا بعد کو
پھرا ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہوا کہ وہ نماز سے پھرا لیکن اُسکے حدث ہوا تو ظاہر الروایۃ مین بنا جائز نہین ہے۔ ف۔
بنا کرنا شامل فرائض کے نماز جنازہ مین بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے مین اختلاف ہے مختصر البحر المحیط۔ ع۔ پھر نماز مین خلیفہ
بنانا پھر ایسی صورت مین جائز ہے جسمین امام کو بنا کرنا جائز ہے اور جہان بنا نہین وہان خلیفہ بنانا بھی نہین۔ اور جو شخص
ابتدا مین امام کے بجاے امام ہوسکتا تھا وہ حدث بنا مین خلیفہ ہوسکتا ہے اور جو ابتدا مین اس امام کا امام نہ ہوسکتا
تھا وہ خلیفہ بھی نہین ہوسکتا۔ المحیط۔ یعنی اعتبار امام کا ہے نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جماعت امی ہون تو جماعت کا
امام انہین کا امی ہوسکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہین ہوسکتا ورنہ کل کی نماز فاسد ہوگی۔ م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ
پیچھے ہٹے کبڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو وہم دلاوے کہ گویا اُسکی نکسیر چھوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔
اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے مگر کلام کے ساتھ نہین بلکہ اشارہ سے۔ التبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر
محراب کی طرف کھینچے۔ الخلاصہ۔ ع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہین ہے مگر پہلا استحقاق خلیفہ بنانے کا اُسی کو ہے۔ م۔
اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب صحرا مین یعنی میدان مین جماعت پڑھاتا ہو تو خلیفہ بنادے جب تک صفون سے
تجاوز نہ کر گیا ہو اور جب مسجد مین ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ التبیین۔ ع۔ مسجد سے نکل کر نہین خواہ باہر
صفین ملی ہون یا نہون۔ یہ شیخین کا قول اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہین اور قوم کی نماز
تو شیخین کے قول مین فاسد ہوگئی اور امام کی نماز بھی اصح روایت پر فاسد ہوئی قاضیخان والتحفہ۔ ع۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا نہ
چاہیے اور مسبوق کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو روا ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن جہانتک امام ہوچکا ہے اُس
آگے تمام کرے جب سلام پر پہونچے تو مدرک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ الہدایہ۔ پھر مسبوق اپنی نماز پوری کرے
م۔ اور اگر اپنے سلام پر پہونچکر قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی نماز فعل کیا تو اُسی کی
نماز فاسد ہوگئی اور قوم کی نماز تو پوری ہوگئی اور رہا پہلا امام پس اگر وہ فارغ ہوگیا ہو یعنی [illegible] لاحق ہوگیا تھا تو بعد

طہارت کے جیسی ہوئی پوری کرکے سلام کے موقع پر آگیا ہو تو اُسکی نماز بھی پوری ہوگئی اور اگر فارغ نہیں ہوا تو اصح
یہ کہ اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی - الہدایہ - پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو بتلانے کی ضرورت نہیں - التاتارخانیہ
اور اگر آگاہی نہو تو اشارہ سے بتلاوے اسطرح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہوں تو دو انگلیاں اشارہ کرے
اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر - الظہیریہ - سجدہ نمازی کے لیے ایک باقی
تو پیشانی پر ایک انگلی ورنہ دو انگلیاں - جوامع الفقہ ع - رکوع باقی ہو تو ہاتھ گھٹنے پہ رکھے اور قرارت باقی ہو تو ہاتھ منہ پر
رکھکر اشارہ کرے - البحر - اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمداً ہو یا سہواً یا جہلاً ع - چار رکعت والی نماز
میں ایک نے آکر دوسرے کا اقتدا کیا اور امام کو حدث ہو گیا اُسنے اِسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر
پڑھی ہے تو خلیفہ چار رکعت پڑھے اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے - قاضیخان - اگر لاحق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشارہ
کردے حتی کہ جو اُسپر نماز رہی وہ پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھا دے اور اگر اُسنے یوں نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کردی
حتی کہ سلام تک نوبت آئی پھر اُسنے مدرک کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے - المضمرات
یعنی بعد سلام کے لاحق اپنی نماز پوری کرلے سم - امام محدث اپنی امامت پر ہے یہانتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا
کسی کو خلیفہ کرے جو اُسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اِس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کریگا یا قوم کسی کو خلیفہ کرلے - پھر اگر
اِنمیں سے کوئی بات نہوئی حتی کہ امام محدث نے گوشہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر آکر اُسنے لوگوں کے ساتھ
نماز تمام کی تو ادا ہو گئی - المحیط - اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے - قاضیخان
اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثروں نے کی وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں
تو فاسد ہے - التبیین - اور اصح یہ کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہے - المبسوط ع - اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تعیین و نیت
کے وہ امامت کے واسطے متعین ہو جائیگا - التبیین - اقول بشرطیکہ وہ لائق خلافت ہو - م - امام کو حدث ہو گیا اور
اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدا کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراف کر لیا ہو ع - اگر بعد
خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدا کیا تو باطل ہے م - نماز خلیفہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کے مسجد
سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہونچ جاوے - ع ف وغیرہ - مسافروں نے مسافر کا اقتدا کیا اُسکو حدث
ہوا اُسنے مقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسنے اقامت کی نیت
کرلی تو قوم پر چار رکعت کا اتمام لازم نہیں - محیط السرخسی - یہ سب تو واقعی حدث کی صورت میں ہے - **ومن ظن انہ
احدث فخرج من المسجد** - اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا - **ثم علم انہ
لم یحدث** - پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدث نہیں ہوا تھا - ف - مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ اُتر آیا پس مسجد سے نکل گیا پھر
ظاہر ہوا کہ نہیں اُترا تھا - **استقبل الصلوٰۃ** - تو وہ نئے سرسے نماز پڑھے - ف - خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں - **وان
لم یکن خرج من المسجد** - اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو - ف - کہ اِسکو حدث نہونا ظاہر ہو گیا - **یصلی ما بقی** -
تو باقی نماز پڑھ لے - ف - بدلیل استحسان - **والقیاس فیہما الاستقبال** - اور قیاس دونوں صورتوں میں
یہی کہ نئے سرسے پڑھے - **وہو روایۃ عن محمد** - اور یہی امام محمد کا قول مروی ہے - **لوجود الانصراف من غیر عذر** -
کیونکہ قبلہ رخ سے منھ پھیرنا نماز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا - ف - خواہ رفتار قبلہ کی طرف منھ کیے ہوے ہو یا پیٹھ کیے
ہو یہی ظاہر الروایہ ہے ع - برخلاف اسکے جب کہ درحقیقت حدث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اِس صورت میں بوجہ نص کے
خلاف قیاس اِسکا انصراف مفسد نہ ہوا - **وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح** - وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلی مذکور اصلاح کی نیت سے پھرا تھا۔ ف۔ تو یہ پھرنا مفسد نہین۔ **الا تری انه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته**
کیا تو نہین دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُسنے توہم کیا تھا یعنی حدث واقعی ہوتا تو وہ اپنی نماز پر بنا کرتا۔ **فالحق قصد**
الاصلاح بحقيقته۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر نکلجانے مین
نہین ہے بلکہ۔ **مالم يختلف المكان بالخروج**۔ جبتک جگہ نہ بدلے بوجہ مسجد سے نکل جانے کے۔ ف۔ کیونکہ جگہ
بدلنا تحریمہ کو باطل کرتا ہے اور جبتک جگہ متحد ہے تحریمہ باقی ہے وعلی ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کرکے رخ پھیرا
حالانکہ دشمن نہ تھا تو اُسکی نماز باطل نہوگی جبتک اپنے مقام سے خارج نہوجاوے۔ جامع التمرتاشی ج۔ **وان كان**
استخلف فسدت۔ اور اگر اِس متوہم نے کسی کو خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہوگئی۔ ف۔ اگرچہ جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو۔
لانه عمل كثير من غير عذر۔ کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ خلیفہ بنانے مین فساد کا حکم بقول صاحبین ہے۔
متفرقات ابو جعفر مین لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی نہ اِس سے قبل۔ اور ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت
کی کہ خلیفہ اگر مقام امام مین کھڑا ہوگیا تو فاسد ہوگئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنا لیا تو امام کے سواے
انھین کی نماز فاسد ہوئی۔ الفتح۔ **وهذا بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء**۔ اور یہ پھرنا گمان اصلاح پر بخلاف
ایسی صورت کے کہ اُسنے گمان کیا کہ اُسنے بغیر وضوء نماز شروع کی ہے۔ ف۔ یا موزہ پر مسح کیے تھا اُسنے مدت گذر جانے کا
گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُسنے سراب دیکھکر آب گمان کیا یا نماز ظہر مین اُسکو گمان ہوا کہ مین نے نماز فجر نہین پڑھی ہے یعنی ترتیب بھی
واجب ہے یا اُسنے کپڑے پر سرخی دیکھکر خون گمان کیا۔ التبیین ہ۔ **فانصرف**۔ پس اُسنے رخ پھیرا۔ **ثم علم انه على وضوء**۔ پھر
جانا کہ وہ وضو پر ہے۔ ف۔ اور گمان غلط تھا۔ **حيث تفسد**۔ تو نماز فاسد ہوگی۔ **وان لم يخرج**۔ اگرچہ وہ مسجد سے
خارج نہو۔ **لان الانصراف على سبيل الرفض**۔ کیونکہ یہ پھرنا بطور رفض ہے۔ ف۔ یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھرا
نہ بر سبیل اصلاح۔ **الا ترى انه لو تحقق ما توهمه يستقبله**۔ کیا تو نہین دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع مین متحقق ہوتی جس کا
گمان کیا تھا تو از سر نو نماز پڑھتا۔ ف۔ تو اسی گمان پر پھرا بھی تھا بر خلاف صورت اول کے کہ اسمین رفض نہین بلکہ بنا ہے
فهذا هو الحرف۔ پس یہی دونون مین اصل ہے۔ ف۔ جس سے فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسنے بطور ترک
ورفض کے پھیرا تو وہ مفسد ہے اور جس گمان نے یہ نہین کیا تو اسمین دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہین ہوا تو بنا
کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریمہ ٹوٹ گیا۔ م۔ پھر دار و بیت اور مصلاے عید اور مصلاے جنازہ کا حکم مسجد کا ہے سواے
صورت کے کہ وہ اگر اپنے مقام نماز سے باہر ہوئی تو نماز فاسد ہوگئی۔ التبیین۔ **ومكان الصفوف في الصحراء**
له حكم المسجد۔ اور صحرا مین صفون کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ **ولو تقدم قدامه**۔ اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھا ہو
ف۔ پس اگر آگے سترہ ہو۔ **فالحد السترة**۔ تو حد سترہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سترہ سے تجاوز کر گیا تو نماز فاسد ہوگئی
وان لم تكن۔ اور اگر آگے سترہ نہو۔ **فمقدار الصفوف خلفه**۔ تو بقدر اس پیچھے کے صفون کے۔ ف۔ حتی کہ اگر پیچھے
صفین پانچ گز تک ہون تو آگے کی حد بھی پانچ گز ہے کہ اس سے تجاوز مین نماز فاسد ہوگی اور اسی پر تبیین الحقائق مین
جزم کیا اور عینی مین بھی مذکور ہے ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ جب سترہ نہو تو اوجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے
کیونکہ امام اپنے حق مین منفرد ہے اور منفرد کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی بحر الرائق ودر مختار مین تبعیت کرکے اسی پر اعتماد کیا
مترجم کہتا ہے کہ پھر پیچھے کی حد مین بھی یہی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق مین منفرد ہے اور حق میرے نزدیک یہ کہ منفرد کی ادا قائم
ہے جیسا کہ اصول مین مصرح ہے تو جماعت کا اسپر قیاس کرنا درست نہین ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ **وان كان منفردا**۔ اور اگر
گمان کرنے والا مصلی ایک منفرد ہو۔ **فموضع سجوده من كل جانب**۔ تو حد اسکا مقام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ ف۔ حتی کہ

دائیں بائیں دیکھے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے کذا فی المحیط ہ۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو پیچھے بھی صفوف تک حد ہونا
چاہیے لیکن اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے حالانکہ بالاتفاق پیچھے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رح سے منصوص ہی کر
میں اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا۔م۔ **وان جن**۔ اور اگر مصلی مجنون ہوگیا۔ **ف**۔ خواہ امام ہو یا مقتدی
یا منفرد ہو۔ **او نام فاحتلم**۔ یا سوکر محتلم ہوگیا۔ **او اغمی علیہ**۔ یا اس پر اغماء طاری ہوگیا۔ **استقبل**۔ تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے
ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ مف۔ اغماء ایک مرض ہے کہ دماغ میں سرد گاڑھے بلغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے
ع۔ یعنی روح دماغی کی راہیں بند کرکے حس وحرکت وحواس کو معطل کردیتا ہے یہ اطباء کا قول ہے۔م۔ متکلمین کے نزدیک اغماء
ایک سہو ہے جو انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضاء میں فتور آجاتا ہے بر خلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال
عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغماء ہوسکتا ہے جنون محال ہے ع۔ بالجملہ اگر نماز میں وضو ٹوٹ جانے کا حکم
بوجہ جنون یا خوابی احتلام یا اغماء سے ہو تو بناء نہیں جائز بلکہ از سرنو پڑھے۔م۔ **لانہ یندر وجود ہذہ العوارض**۔ کیونکہ
ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ **ف**۔ اور شاذ نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔م۔ **فلم یکن فی معنی ما ورد فیہ النص**
تو یہ عوارض بمعنی ان عوارض کے نہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ **ف**۔ یعنی ریح وقے ونکسیر وغیرہ کہ جنکا وقوع نادر نہیں
بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدث نادر الوجود میں بناء نہیں ہے۔م۔ **وکذلک اذا قہقہ**۔ اور یوں ہی اگر اسنے قہقہہ مار دیا۔ **ف**۔
تو بناء نہیں۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری ہیں بخلاف قہقہہ کے۔ **لانہ بمنزلۃ الکلام**۔ کیونکہ قہقہہ بمنزلہ کلام کے ہے
وہو قاطع۔ اور کلام نماز کا قاطع ہے۔ **ف**۔ تو قہقہہ قاطع ہوا پس بناء روا نہوئی۔ پھر یہ حکم اسوقت کہ مقدار تشہد بیٹھنے
سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد قدر تشہد کے ہو تو اسکی نماز تمام ہے ع۔ **وان حصر الامام عن القراءۃ**۔ اور اگر امام
ممنوع و بند ہوجاوے قراءت سے۔ **ف**۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کر امی ہوجاوے
بلکہ بسبب خجالت وغیرہ کے قراءت نہ کرسکے۔ **فقدم غیرہ**۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کردیا۔ **اجزاہم عند ابی حنیفۃ**۔
تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابوحنیفہ کے۔ **ف**۔ اور یہی قول امام احمد رح کا ہے۔مع۔ **وقالا لایجزیہم**۔ اور صاحبین نے
کہا کہ انکو یہ کافی نہیں ہے۔ **ف**۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے بر خلاف المفید کے کہ جسمیں ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ رح
کے ساتھ ذکر کیا۔مع۔ **لانہ یندر وجودہ فاشبہ الجنابۃ**۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہوجانے کا ہوگیا
پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کرسکتا تو امی کی طرح بدون قراءت تمام کرے بشرطیکہ امیوں کا امام ہو۔ن ف۔ نہایہ
میں کہا کہ یہ سہو ہے اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سرنو نماز پڑھے جیسا کہ فخر الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کردی ہے
مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت
میں از سرنو پڑھنے کا حکم ہے۔م۔ **ولہ ان الاستخلاف لعلۃ العجز**۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عاجزی
کے ہوتا ہے۔ **وہو ہہنا الزم**۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے۔ **والعجز عن القراءۃ غیر نادر**۔ اور قراءت سے
عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں۔ **ف**۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراءت سے بند ہوجاتا ہے۔ **فلا یلحق بالجنابۃ**
تو اسکا الحاق جنابت کے ساتھ نہوگا۔ **ف**۔ ہاں اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کر امی ہوگیا تو بالاجماع خلیفہ
نہیں کرسکتا صرح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رح۔مع۔ **ولو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوۃ**۔ اور اگر اسنے قراءت اسقدر
کرلی کہ جسکے ساتھ نماز جائز ہوجاتی ہے۔ **ف**۔ وہ ایک آیت ہے۔ کما صرح بہ الرازی وغیرہ۔ل۔ **لایجوز بالاجماع**۔
تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ **لعدم الحاجۃ الی الاستخلاف**۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ **ف**۔ اور
اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہوگئی۔ المحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔د۔ پھر قدر جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور ہوا اصل قال ہی کیونکہ پوری فاتحہ مع تین آیت کے علی الاصح واجب ہی جسکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہی اور ایک آیت پر
اقتصار کرنا گناہ۔ شاید کہ عذر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فافہم م۔ **وان سبقہ الحدث بعد التشہد توضأ وسلم**۔
اور اگر مصلی کو بعد تشہد کے حدث ہو گیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ **ف** اگرچہ فرض پورا ہوا لیکن واجب باقی ہی کہ
لان التسلیم واجب فلا بد من التوضی لیاتی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہی تو وضو کرنا ضرور ہوا کہ سلام کو لاوے۔
ف کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہین ہوگی۔ **وان تعمد الحدث فی ہذہ الحالۃ**۔ اور اگر بعد تشہد کے اسنے
عمداً حدث کر دیا۔ **او تکلم**۔ یا عمداً کلام کر دیا۔ **او عمل عملا ینافی الصلوٰۃ**۔ یا عمداً کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہی۔ **تمت
صلاتہ**۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ **ف** ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہوا یعنی اب وضو کر کے سلام واجب
نہین ہو سکتا۔ **لانہ تعذر البناء لوجود القاطع**۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بناء کرنا متعذر ہی۔ **لکن لا اعادۃ
علیہ**۔ لیکن اسپر نماز کا اعادہ نہین ہی۔ **لانہ لم یبق علیہ شیٔ من الارکان**۔ کیونکہ اسپر ارکان مین سے کوئی چیز نہین باقی ہی۔
ف اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے اوپر کے ارکان مین کچھ فساد نہین ہوتا
اور ظاہر حدیث ابن مسعود رض مین تشہد ختم کر کے فرمایا کہ تیرا اکھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہی۔ **فان
راٰی المتیمم الماء فی صلاتہ**۔ اگر تیمم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز مین۔ **ف** قبل تشہد کے درحالیکہ اسکو استعمال کی
قدرت اور پانی کافی طہارت ہی اور ملنے کا گمان غالب ہی۔ **بطلت**۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ **وقد مر من قبل**
اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ **ف** یعنی تیمم کے بیان مین۔ اقول حاصل یہ کہ تیمم نے نماز مین پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ
اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہین کہ اسپر بناء کرے بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ نہایہ مین کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ سے مقصود
نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بناء نہ رہی بخلاف اسکے
اگر متیمم کو حدث ہوا جب وہ پھرا تو اسنے پانی پایا تو اب وضو کر کے بناء کر لے کیونکہ یہان حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو
پانی سے ظہور حدث نہوا اور مسئلہ اول مین پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا ہی۔ اقول صحیح یہ کہ دونون مسئلہ مین نماز باطل
ہی کچھ فرق نہین چنانچہ آگے آتا ہی م۔ شرح الکنز مین ہی کہ اگر متیمم امام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد
ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہی تو اسکی نماز صحیح نہین پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدار و نماز باطل ہوئی۔ رہا امام
پس اگر اسکو پانی معلوم نہوا ہو تو اسکی نماز درحقیقت پوری رہیگی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر متیمم نے نماز مین کسی کے پاس
پانی کافی دیکھکر گمان یا شک کیا کہ نہین دیگا مگر نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے مانگا پس اگر اسنے نہ دیا تو تیمم باقی ہی۔ کما صرح
بہ الصدر۔ پھر اس صورت مین نماز باطل ہونے کی وجہ ظہور حدث سابق نہین بلکہ اسکا منہ موڑنا بطور ترک کے ہی حتی کہ
اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ متیمم نے سراب کو پانی سمجھکر منہ پھیرا کہ اسوقت از سر نو لازم ہی چنانچہ قولہ من ظن
انہ احدث الخ کی شرح مین گذرا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک مین اسنے نماز پوری کر لی پھر مانگا اور نہ دیا تو نماز
پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصدر عن الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدون سے ہی
اول یہ کہ متیمم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسنے نماز کے رخ سے منہ پھیر لیا۔ ان قیدون
پر قرینہ یہ کہ مسئلہ کو بناء جائز نہونے کی ذیل مین ذکر فرمایا پس وہ منہ پھیرنے پر ہی نہ تمام کرنے پر فاحفظہ فانہ سانح عزیز
لا یکاد یوجد من غیری واللہ اعلم م۔ **فان راٰہ بعد ما قعد قدر التشہد**۔ اور اگر متیمم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشہد بیٹھنے کے
ف تو نماز باطل ہونے مین امام و صاحبین کا اختلاف ہی اور یہ بارہ مسئلہ یہان مذکور ہین سب بعد ختم التحیات
یا قدر التحیات بیٹھنے کے مراد ہین۔ اول یہی کہ متیمم نے قدر تشہد بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا اور اسکے کافی استعمال پر قادر ہوا

دوم۔ او کان ماسحا۔ یا وہ موزہ پر مسح کرنیوالا تھا۔ فانقضت مدۃ مسحہ۔ پس اُسکے مسح کی مدت گذر گئی۔ ف۔ بعد قدر تشہد بیٹھنے کے
اور اُسکے پاس پانون دھونے کی قدر پانی بھی موجود ہے تو امام کے نزدیک نماز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے۔ اور شرح الکنز مین ہے کہ اگر
پانی نہین پایا تو بنا بر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ نماز باطل نہو گی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی۔ اور لکھا کہ اگر حدث ہو پھر وضو کرنے
گیا اور اثنائے وضو مین مدت مسح تمام ہو گئی تو نماز باطل نہو گی بلکہ وضو کر کے پانون دھوئے اور نماز پر بنا کر لے کیونکہ اُسکو صرف پانون
دھونا ایسے حدث سے لازم آیا جو فی الحال صرف اُسکے پانون مین حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اُسکو ایک حدث ہو گیا۔ لیکن صحیح
یہ ہے کہ وہ بنا نہین کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے کیونکہ انقضاے مدت کوئی حدث نہین بلکہ اس سببے وہ حدث ظاہر ہو گا جو شروع نماز سے پہلے
منسوب ہو تو گویا اُسنے بلا طہارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا تیمم کو حدث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہان پانی پا گیا چنانچہ وہ بنا نہین
کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے بدلیل مذکورہ بالا۔ اور جیسے مستحاضہ کو نماز مین حدث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
نہین کر سکتی ہے۔ ف۔ مسئلہ سوم۔ او خلع خفیہ بعمل یسیر۔ یا بعد قدر تشہد کے دونون موزے نکالے خفیف عمل کے ساتھ۔ ف۔ یعنی دونون
موزون مین سے کوئی موزہ نکالا۔ اور عمل خفیف سے اسطرح کہ ڈھیلے تھے تو ہاتھون کی ضرورت نہ پڑی صرف پانون کے اشارہ سے کوئی موزہ
نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونون کو اُتار کر پانون دھونا لازم آگیا حالانکہ نماز سے ابھی نکلا نہین ہے۔ تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین
کے نزدیک تمام ہے۔ اور عمل خفیف کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکالے تو عمل کثیر خود نماز سے خارج کر دیتا ہے تو گویا عمداً نماز سے خارج ہوا
اور چونکہ بعد قدر تشہد کے ہے لہذا عمل کثیر سے بالاجماع نماز تمام ہو جائیگی۔ م ع فتا وغیرہ۔ مسئلہ چہارم۔ او کان امیا۔ یا مصلی امی تھا۔ ف۔ جو تنہا نماز
پڑھتا تھا۔ الینابیع۔ یا امیون و اُنکے مانند کا امی امام تھا۔ التبیین۔ فتعلم سورۃ۔ پس اُسنے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا۔ ف۔
بعد قدر تشہد کے تو نماز باطل۔ عند الامام لا عندہما۔ اور مراد سورۃ سے مقدار جواز قرارت ہے اور وہ امام رح کے نزدیک
ایک آیت ہے۔ م۔ اور تعلم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سننے اور بغیر حفظ کرنے کے اُسکو حفظ ہو گئی یا بھولا ہوا
تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے۔ اور اگر اُسنے تعلم کیا یعنی حقیقت مین یہ فعل کیا کہ بعد قدر
تشہد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر منافی نماز کے ہے پس بالاتفاق نماز تمام ہو جائیگی۔ التبیین ع۔ اور اگر
یہ مصلی کسی قاری کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو گی اور بعض کے نزدیک نہین فاسد ہو گی اور
ابو اللیث نے اسی کو لیا۔ الینابیع ع التبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ مسئلہ پنجم۔ او عریانا فوجد ثوبا۔ یا مصلی ننگا
پڑھتا تھا پس اُسنے کپڑا پایا۔ ف۔ جو ایسا ہو جسمین نماز جائز ہے حتی کہ نماز سے مانع نجاست نہو یا ہو تو اُسکے پاس دور
کرنیوالی چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہو مگر چہارم یا زائد پاک ہو۔ التبیین۔ مین کہتا ہون بلکہ سواے کپڑے کے جو ڈھانکنے
والی چیز ہو وہ بھی اسی حکم مین ہے بنا بر آنکہ شروط نماز مین گذرا۔ بالجملہ اس مسئلہ مین بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین مین خلاف
ہے۔ م۔ مسئلہ ششم۔ او مومیا۔ یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا۔ فقدر علی الرکوع والسجود۔ پھر بعد قدر تشہد
کے قادر ہو گیا رکوع و سجود پر۔ ف۔ تو اختلاف ہے۔ مسئلہ ہفتم۔ او تذکر فائتۃ علیہ قبل ہذہ۔ یا قدر تشہد تک پڑھ لینے
کے بعد مصلی نے یاد کیا قضاے نماز کو جو اسپر واجب القضاء ہے اس نماز سے پہلے کی۔ ف۔ مثلاً نماز ظہر مین بعد قعدہ اخیرہ
کے یاد آیا کہ فجر قضا ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فرضیت سے وہ اول پڑھنی چاہیے ہے۔ اور تنگی وقت یا چھ نمازون کی
کثرت وغیرہ سے ترتیب اُسکے ذمہ سے ساقط بھی نہین ہوئی تھی۔ تو اختلاف مذکور ہے۔ م۔ اگر مقتدی کو اپنی فائتہ یاد آئی
تو فقط اُسی کی نماز فاسد ہو گی۔ التبیین۔ مسئلہ ہشتم۔ او احدث الامام القاری فاستخلف امیا۔ یا بعد قدر تشہد کے
امام قاری کو حدث ہوا پس اُسنے امی کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اختلاف ہے اور متون مین یہی مذکور ہے اور فخر الاسلام
نے اختیار کیا کہ بالاجماع نماز فاسد نہین ہے اور کافی مین لکھا کہ یہی اصح ہے اور عدم فساد کشف الغوامض و مبسوط مین مذکور ہے

نہم دہم مسئلہ نہم ۔ او طلعت الشمس فی الفجر ۔ یا فجر مین آفتاب طلوع ہوگیا ۔ ف بعد قدر تشہد کے تو اختلاف ہی بنا بر
فجر بعد سے خارج نہین ہوتا ہے ۔ اور یون ہی جبکہ نماز عیدین مین آفتاب ڈھل گیا ہو یا قضا پڑھنے والے پر نہین اوقات
حرام مین سے کوئی وقت آگیا ۔ دہم مسئلہ دہم ۔ او دخل وقت العصر و ہو فی الجمعۃ ۔ یا داخل ہوگیا عصر کا وقت درحالیکہ
وہ نماز جمعہ مین ہی ۔ ف بعد قدر تشہد کے ۔ تو اختلاف ہی ۔ ینابیع مین کہا کہ یہ جبھی متصور ہی کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہی ۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہی کہ امام رح نے دو مثل کے قول سے رجوع کر لیا ۔ ہم بعض
کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاقی ہی اور ظہر مین بھی یہی حکم ہی اور کہا گیا کہ نہین بلکہ یہ حکم صرف جمعہ مین ہی اور ظہر مین اسکے خلاف ہی
وغیرہ ۔ اور یہی اظہر ہی ۔ م ۔ مسئلہ یازدہم ۔ او کان ماسحا علی الجبیرۃ فسقطت عن برء ۔ یا وہ شخص مصلی جبیرہ پر مسح کیے
تھا جو بعد قدر تشہد کے اچھا ہونے سے گر پڑا ۔ ف کیونکہ بغیر صحت کرنے سے طہارت زائل نہوگی ۔ مسئلہ دوازدہم ۔ او
کان صاحب عذر فانقطع عذرہ ۔ یا ایسا شخص معذور تھا جسکو بعد وضو کے عذر جاری ہوا تھا پھر نماز مین بعد قدر
تشہد کے اسکا عذر منقطع ہوگیا ۔ ف یعنی وہ عذر ہی جاتا رہا تو اختلاف ہی ولیکن عذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کامل وقت
گذرنے پر معلوم ہوگا ۔ کالمستحاضۃ ومن معناہا ۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کہ مستحاضہ کے معنی ہو ۔ ف
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری ہی یا پیٹ یا زخم ناسور یا ریح یا دائمی نکسیر جاری ہونے کا عذر ہو پس اگر نماز ظہر مین مثلاً بعد قدر
تشہد کے یہ عذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نماز ختم کرنے کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے ۔ اگر اسوقت کے اندر عذر مذکور
جاری ہوا تو انقطاع ظہر کا کچھ اعتبار نہین اور نماز صحیح رہی اور اگر عصر مین پورے وقت منقطع رہا تو نماز ظہر جسمین بعد قدر تشہد کے
منقطع ہوا تھا اسکا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ ۔ بطلت الصلوۃ ۔ نماز باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی ۔ ف
اور یہان چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہین ایک یہ کہ قدر عفو سے زائد نجاست لگے کپڑے مین نماز پڑھتا تھا پھر قدر تشہد کے
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے ۔ دوم نماز فجر قضا کرتا تھا تو اسپر وقت زوال بعد قعدہ
کے آگیا اور یون ہی ہر قضا مین وقت مکروہ آنا ۔ جیسے وقت عصر مین قضا سے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا ۔ سوم
یہ کہ لونڈی سر کھلے نماز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آزاد کی گئی تو اگر فوراً اسی وقت اسنے سر نہین ڈھکا تو امام رح کے نزدیک
نماز فاسد ہی اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا ہے التبیین ۔ ان مسائل مین بعد قدر تشہد کے یا سجود
سہو مین کوئی بات عارض ہوئی تو مصلی کی نماز اور امام ہو تو مقتدیون کی نماز بھی باطل ہوجائیگی ۔ اگر اسنے سلام پھیر دیا
اور اسپر سجود سہو مین پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سہو کے سجدہ کیے تو نماز باطل ہوگی ورنہ نہین اور اگر مقتدیون نے
امام سے پہلے بعد قدر تشہد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہین جیسے قوم نے سجدہ سہو
مین شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی ۔ التبیین ۔ اور اگر بعد سلام کے یاد کیا کہ اسپر سجدہ
تلاوت یا قرارت تشہد ہی تو ذخیرہ مین کہا کہ کتاب مین مذکور نہین ولیکن انھین مسائل سے ہونا چاہیے اور اگر سلام کے بعد
سجدۂ صلاتیہ یاد کیا پھر قضا مین سجدہ کے اندر سجدہ یاد کیا تو بالاتفاق اسکی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اسوقت اسپر ایک رکن
نماز باقی رہا تھا جب ہی اسنے سجدہ سیکھ لیا ہی ہے ۔ بالجملہ حکم متن یہ کہ ان مسائل مین بنا نہین بلکہ نماز باطل ہوگئی ۔ فی قول
ابی حنیفۃ رح ۔ امام ابو حنیفہ رح کے قول مین ۔ ف یعنی فرض نہین رہی ۔ وقالا تمت صلاتہ ۔ اور صاحبین رح نے
کہا کہ مصلی کی نماز پوری ہوگئی ۔ ف کیونکہ قعدہ اخیر کے بعد واقع ہوا اور فتح القدیر مین صاحبین کو مرجح اور شرنبلالیہ
مین اظہر ٹھہرایا ہی اور مترجم کہتا ہی کہ متون مین مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہی یعنی ان مسائل مین امام رح کی روایات تو یہی
صحیح ہین کہ نماز فاسد ہوگی پس ترجیح فتح القدیر کے معنی یہ ہوئے کہ بحسب الدلیل قول صاحبین مرجح ہی لیکن مترجم کو ہنوز

وہ دونون کرجع جنتظر دلیل کیونکہ دیجائیگی کیونکہ امام رح کی دلیل ان مسائل مین ہنوز محقق نہوئی یعنی ظاہر نہوا کہ امام رح کی دلیل
کیا ہی جو امام مصنف نے لکھا۔ قیل الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفۃ ولیس
بفرض عندہما۔ کہا گیا کہ اصل اس باب مین یہ کہ نماز سے باہر ہونا مصلی کے اختیاری فعل سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہی
اور صاحبین کے نزدیک نہین فرض ہی۔ فاعتراض ہذہ العوارض عندہ فی ہذہ الحالۃ کاعتراضہا فی خلال الصلوۃ۔
پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ مین جدا جدا مذکور ہوے ہین بعد قعدہ اخیر کے امام رح کے نزدیک جیسے درمیان نماز
مین پیش آنا۔ ف۔ یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز نماز مین ہی خارج نہین ہوا تو یہ عوارض درمیان نماز مین طاری ہوے
پس مفسد ہین۔ وعندہما کاعتراضہا بعد التسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے انکا پیش آنا گویا بعد سلام
پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ ف۔ تو مفسد نہونگے یہ اصل ابوسعید بردعی رح نے نکالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہین ع۔ لہما
ما روینا من حدیث ابن مسعود۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رض ہی جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی قولہ اذا قلت
ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تونے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ ان شئت ان تقوم فقم۔ اگر تیرا جی چاہے
اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشہد وغیرہ مین مفصل مذکور ہوئی ہی۔ وجہ استدلال ظاہر ہی کہ ان مسائل مین قعدہ
اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہی اور قعدہ اخیرہ پر نماز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا مشہور نہین ہی۔ تحریمہا
التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔ بھی حدیث ہی اور معلوم ہو چکا کہ تکبیر تحریمہ داخل نماز نہین ہی یون ہی تحلیل تسلیم بھی داخل نماز
نہین پس فقد تمت صلاتک سے جو امور کہ مابین تحریم وتحلیل کے ہین وہ تمام ہوے۔ بدلیل آنکہ تحریم کا مضاف الیہ تمہا رہی
اور اصل یہ کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے خارج مغائر ہو تو نماز سے تحریم وتحلیل خارج رہی۔ پس نماز تمام ہونے سے ہنوز
تحلیل تمام نہوئی اسی واسطے حدیث مین آیندہ کھڑا ہونا وبیٹھنا کوئی اپنا فعل تحلیل کرنے والا مذکور ہوا ہی فافہم م۔ ولہ انہ لا یمکنہ
اداء صلوۃ اخری الا بالخروج من ہذہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ مصلی کو امکان نہین دوسری نماز ادا کرنے کا مگر اسی طرح
کہ وہ اس موجودہ نماز کے احرام سے باہر ہو۔ ف۔ جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امور ممنوعہ کی حلت ہوتی ہی۔ پھر
دوسری نماز ادا کرنا فرض ہی تو موجودہ نماز سے نکلنا بقدر ضرورت فرض ٹھہرا کیونکہ اسی سے دوسری فریضہ کا توصل ہی۔ م۔
وما لا یتوصل الی الفرض الا بہ یکون فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اسکے بغیر کسی فرض تک توصل نہو تو وہ چیز بھی کرنا فرض
ہوگی۔ ف۔ تو نماز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہی اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ دیگا تو
اسپر کمائی کرنا فرض ہوگا خواہ تجارت سے یا جہاد وغیرہ سے۔ اور جیسے نماز مین رکوع وسجود فرض ہین ولیکن رکوع سے جب تک
منتقل نہو تب تک سجود نہین ادا کرسکتا لہذا نماز مین ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہی پس یہ اگرچہ
فی نفسہ رکن نہین مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان مین شمار ہی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابو منصور ماتریدی رح سے منقول
ہی۔ اگر وہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہوجاوے تو بالاتفاق نماز تمام ہو جاتی ہی حالانکہ مصلی مرد کیطرف
سے کوئی فعل تحلیل نہین پایا گیا۔ جواب یہ کہ محاذات تو دونون طرف سے ہوتی ہی اور عورت کی طرف سے ابتدائی حرکت
پائی گئی پھر جب وہ مقابل دائین یا بائین ہوئی تو یہ اسکے محاذی اور وہ اسکی محاذی ہو گئی پس فعل پایا گیا۔ ومعنی
قولہ تمت۔ اور تمت جو حدیث مین آیا ہی اسکے معنی۔ قاربت التمام۔ تمام ہونے کو لگ گئی۔ ف۔ جیسے حج مین وقوف
عرفہ کو فرمایا کہ من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اسکا حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے
طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہی۔ محصل کلام یہ ٹھہرا کہ بعد تشہد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہی اور تحلیل مین لفظ سلام
واجب ہی پس تحلیل تو فرض ہی خواہ بلفظ سلام ہو یا اسکے قائم مقام ہو مگر لفظ سلام واجب ہی تو اسی تحلیل کو ابوسعید بردعی

خروج بصنعہ المصلی۔ بیان کیا۔ عینی رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ عامہ مشائخ تو ابو سعید بردعی رح کے قول پر ہیں کہ خروج بفعل مصلی
اسپر فرض ہے اور مصنف رح کے نزدیک مختار قول کرخی رح ہے کہ خروج بفعل مصلی ہمارے ائمہ میں سے کسی کے نزدیک فرض نہیں
ہے اور ان صورتوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزیں نماز کو متغیر کر دیتی ہیں
ع۔ کرخی رح نے کہا کہ تینوں اماموں میں کچھ خلاف نہیں کہ فعل مصلی کے ساتھ نماز سے خارج ہونا کچھ فرض نہیں ہے اور نہ وہ ابو حنیفہ
سے مروی ہے بلکہ شیخ بردعی نے اسکو نکالا جبکہ ان مسائل میں ابو حنیفہ کا خلاف دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج
بصنعہ فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو قربت ہے۔ رہا ان مسائل میں امام کے نزدیک نماز کا بطلان تو صرف اس وجہ
سے ہے کہ یہ چیزیں درمیان نماز میں واقع ہوئیں کیونکہ اسپر ہنوز سلام دینا واجب ہے اور وہ آخر نماز ہے اسی وجہ سے اگر کسی
کے قعدہ اخیرہ کے بعد مسافر نیت اقامت کر لے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حاصل آنکہ ابو سعید بردعی و عامہ کے نزدیک
امام ابو حنیفہ کے قول میں خروج بصنعہ فرض ہے اور کرخی و ایک جماعت کے نزدیک نہیں اور اسی کو امام مصنف رح نے اختیار
کیا۔ شرح الکنز للزیلعی والعینی۔ واکثر کتابوں میں لکھا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رح کے نزدیک یہ کہ اثنائے نماز میں یہ
افعال واقع ہوئے جو مفسد ہیں لہذا نماز باطل ہوئی۔ اگر کہا جاوے کہ ان مسائل میں سے جس صورت میں کہ قاری امام
نے قدر تشہد کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ نماز سے خارج ہو جاوے اور یہ نماز باطل نہو بلکہ
ناقص ہو۔ جواب دیا کہ نہیں۔ **والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری**۔ اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہیں
جو نماز کو مفسد کرے تاکہ قاری کے حق میں جواز نماز کا حکم ہوتا۔ ف۔ اگر کہو کہ پھر کیوں بطلان نماز کا حکم دیا۔ تو جواب
یہ کہ۔ **انما الفساد ضرورۃ حکم شرعی**۔ فساد نماز کا حکم تو صرف اس وجہ سے دیا کہ حکم شرعی اسکو مقتضی ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر
خلیفہ کرنے سے فساد نماز آ جاتا ہو تو امی کے سوائے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فاسد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالاتفاق
جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب مفسد نہوا تو مفسد امر دیگر ہے وہ ضرورت حکم شرعی ہے۔ **وہو عدم صلاحیۃ الامام**۔ اور وہ امر شرعی
یہ کہ امام میں صلاحیت امامت نہیں ہے۔ ف۔ تو گویا نماز کے بعض حصہ میں تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ میں امام
مخالف شرع ہوا جو مفسد ہے تو نماز لامحالہ فاسد ہے جبکہ درمیان نماز میں امام غیر صالح ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم نماز
کے امام غیر صالح آیا۔ مع۔ پھر اس مسئلہ میں امام تمرتاشی و ہندوانی و کاشانی رح نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے میں بالاتفاق
نماز جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلاضرورت کے عمل کثیر ہوا۔ کمافی العینی و قدمر۔ اب بیان اس امر کا رہا کہ مترجم نے اوپر اشارہ کیا
کہ ان مسائل میں فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر یا فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی
جواب یہ کہ نفل بھی نہوگی سوائے تین مسائل کے ایک یہ کہ جب اسمیں اگلی نماز فائتہ یاد آ گئی۔ دوم جبکہ فجر میں آفتاب طلوع
ہو گیا۔ سوم جبکہ جمعہ میں عصر کا وقت آ گیا۔ الجوہرۃ۔ چہارم جبکہ اشارہ والا رکوع و سجود پر قادر ہوا۔ الحاوی۔ اور ظاہر یہ کہ
عید میں جب وقت زوال آ گیا اور قضا میں جب اوقات مکروہہ سے کوئی وقت آ گیا تو اسمیں بھی نفل ہو جانا چاہیے مگر میں نے
جزئیہ دیکھا نہیں۔ الدر۔ یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہیں ہے۔ ح۔ **ومن اقتدی بامام بعد ما صلی رکعۃ**۔ اور جس مرد نے
اقتدا کیا کسی جماعت کے امام سے بعد ازانکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے۔ **فاحدث الامام**۔ پھر امام کو حدث ہو گیا
فقدمہ اجزاہ۔ پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہے۔ ف۔ جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اسکی ایک رکعت چھوٹنے
سے مسبوق ہے۔ **لوجود المشارکۃ فی التحریمۃ**۔ کیونکہ تحریمہ میں باہم شرکت پائی جاتی ہے۔ ف۔ اور خلیفہ صحیح ہونے کیلیے
یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کامل کہ جو تحریمہ و ادا دونوں میں ہے جیسے مدرک میں یا ناقص فقط تحریمہ میں جیسے
مسبوق میں ہے لہذا کہا۔ **والاولی للامام ان یقدم مدرکا**۔ اور امام کو اولی یہ تھا کہ کسی مدرک کو مقدم کرتا۔ لانہ اقدر

تمام صلاتہ - کیونکہ مدرک کو نماز امام کی تمام کرنے مین پوری قدرت ہی - ف - بہ نسبت مسبوق کے - وینبغی لہذا
المسبوق ان لا یتقدم لعجزہ عن التسلیم - اور اس مسبوق کو چاہیے کہ خلافت کے لیے آگے نہ بڑھے یعنی قبول نہ کرے
کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہی - ف - چنانچہ اگر بڑھگیا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدرک کو آگے لاویگا جو قوم کے لیے
سلام پھیرے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کریگا - لیکن یہ خلاف اولی ہی چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہی جیسے امام کو خلیفہ
بنانا روا ہی - اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت مین کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلاف اولی ہی
ع ت - فلو تقدم یبتدی من حیث انتہی الیہ الامام - پھر اگر مسبوق بر وقت خلیفہ بنائے جانے کے بڑھگیا تو ابتدا
وہان سے کرے جہانتک امام پہونچا ہی - لقیامہ مقامہ - کیونکہ یہ مسبوق قائم بمقام امام ہی - ف - اور مسبوق کے حق مین
خلاف ترتیب ہو جانا اس عذر مین مضر نہین کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک شرط نہین ہی حتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی
پہلی رکعات ادا کرتا ہی جیسا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہی - ع - ہان اگر اس مسبوق کو یہ معلوم نہو کہ امام کہان تک
پہونچا اور کیا حالت ہی اور امام نے بتلایا نہین تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے - اور اگر دو رکعت کے بعد ملا ہو تو اسپر دو قعدہ
لازم ہین اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ مین نے پہلی دو رکعتون مین قراءت نہین کی تو مسبوق اخیرین مین قراءت کرے پھر
اسپر اپنی دو رکعتون مین بھی قراءت فرض ہی - کما فی الوجیز وغیرہ - م - واذا انتہی الی السلام یقدم مدرکا یسلم بہم - اور
جب یہ مسبوق نماز امام تمام کر کے سلام تک پہونچے تو کسی مدرک کو بڑھاوے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے - ف - اور
مسبوق سلام نہین پھیر سکتا کیونکہ اسکی نماز ہنوز تمام نہین ہی - فلو انہ حین اتم صلوۃ الامام قہقہہ او احدث متعمدا
او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ - پھر اگر یہ ہوا کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی نماز تمام کی تو قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث
کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی خود نماز فاسد ہو گئی - ف - اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہو
اسکی نماز بھی فاسد ہوئی - ت - جیسے کوئی مقتدی اور بھی مسبوق ہو یا امام محدث نے ہنوز اپنی نماز پوری نہ کی ہو - م - و
صلوۃ القوم تامۃ - اور مقتدیون کی نماز پوری ہو گئی - ف - یعنی تمام مقتدی جنہون نے اول سے آخر تک پائی یا سلام
کے وقت تک پوری کر لی ہی - م - برخلاف ان مقتدیون کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہی - لان المفسد فی حقہ وجد فی
خلال الصلوۃ - کیونکہ مفسد نماز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق مین اسکے درمیان نماز مین پایا گیا - ف - تو
نماز فاسد ہوئی - وفی حقہم بعد تمام ارکانہا - اور مقتدیون مدرکون کے حق مین نماز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد
پایا گیا - ف - تو انکی نمازین پوری ہو گئین - رہا امام اول جس نے حدث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا - والامام الاول ان کان
فرغ - اور امام اول کی دو حالتین ہین اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فارغ ہو گیا ہو - لا تفسد صلاتہ
تو اسکی نماز بھی فاسد نہوگی - ف - کیونکہ وہ بھی مدرکون کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان مین لاحق ہوا تھا - وان لم یفرغ
تفسد - اور اگر وہ ابھی فارغ نہوا ہو تو اسکی نماز بھی فاسد ہو جائیگی - ف - مثل مسبوق کے - وہو الاصح - یہی روایت
اصح ہی - ف - اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا - فان لم یحدث الامام الاول - اگر یہ
صورت ہو کہ امام اول کو حدث نہین ہوا - ف - بلکہ اسنے نماز پڑھائی سب رکعات - وقعد قدر التشہد - اور قعدہ
اخیرہ بقدر تشہد کے بیٹھ لیا - ثم قہقہہ او احدث متعمدا - پھر اسنے قہقہہ مار دیا یا کہ عمداً حدث کر دیا - ف - بدون کلام
یا خروج مسجد کے - فسدت صلوۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ - تو فاسد ہو جائیگی نماز ایسے مقتدی کی جس نے امام
کی اول نماز نہین پائی ہی - ف - پس جس نے اول سے نماز پائی یعنی مدرک ہی تو اسکی نماز مثل امام کے فاسد نہوگی پس
اشارہ کیا کہ سوا مدرک کے جو مقتدی ہی اسکی نماز فاسد ہوگی تو وہ مسبوق ہوگا یا لاحق ہوگا پس مسبوق کے حق مین

بالاتفاق فاسد ہی اور لاحق کے حق مین بھی صحیح یہی کہ فاسد ہی۔ کمافی السراج - اور یہی اصح ہی جیساکہ امام مصنف نے اشارہ کیا اگرچہ ظہیریہ مین
عدم فساد کو صحیح کہا۔ مترجم کہتا ہی کہ لاحق نے اگر قہقہہ امام سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرلی ہو تو بلاخلاف فاسد نہونا چاہیے۔ م۔ عند
ابی حنیفۃ رح - یہ حکم امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہی۔ وقالا لا تفسد - اور صاحبین نے کہا کہ فاسد نہوگی - ف - اور اگر ایسا ہوا کہ مسبوق نے کھڑا
ہوکر رکعت کو سجدہ تک پہونچا لیا ہو پھر امام نے قہقہہ کیا تو مسبوق کی نماز بھی فاسد نہوگی کیونکہ اُسکا منفرد ہونا مؤکد ہوگیا۔ کمافی الظہیریہ وغیرہ
ف - یہ اختلاف قہقہہ و حدث عمدی مین ہی - و ان تکلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولہم جمیعا - اور اگر امام نے کلام کردیا یا مسجد سے نکل گیا
تو کسی کی نماز فاسد نہوگی اسپر تینون اماموں کا اجماع ہی - ف - پس اختلاف صرف قہقہہ و حدث عمدین ہی - لہما ان صلوۃ المقتدی بناء علی صلوۃ الامام
جوازا و فسادا - صاحبین کی دلیل یہ کہ مقتدی کی نماز مبنی بر نماز امام ہی ازراہ جائز ہونے یا فاسد ہونیکے - ف - یعنی بالاتفاق یہ اصل قرار پائی ہی
چنانچہ حدیث الامام ضامن مین بیان ہوچکا - ولم تفسد صلوۃ الامام - اور حال یہ کہ امام کی نماز فاسد نہین ہوتی یعنی کسی صورت مین بالاتفاق
فکذا صلاتہ - تو یون ہی مقتدی کی نماز بھی فاسد نہوگی - ف - حتی کہ قہقہہ و حدث عمدی مین بھی - وصار کالسلام والکلام - اور قہقہہ و حدث
عمدی ہر ایک مثل سلام و کلام کے ہوگیا - ف - جنمین بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہی - مخفی نہین کہ امام
و مسبوق مین تامی و غیر تامی کا فرق ظاہر ہی - ولہ ان القہقہۃ مفسدۃ للجزء الذی یلاقیہ من صلوۃ الامام - اور امام کی دلیل
یہ کہ قہقہہ فاسد کرنے والا ہی اُس جزو کا جس سے ملاقی ہوا امام کی نماز مین سے - ف - یعنی امام کی نماز مین سے جس جزو سے
متصل قہقہہ واقع ہوا اُس جزو کو اُسنے فاسد کردیا - فیفسد مثلہ من صلاۃ المقتدی - تو اُس جزو کے مثل نماز مقتدی مین سے
فاسد ہوگا - ف - کیونکہ نماز مقتدی مبنی بر نماز امام ہی علی الاصل المذکور - اور جب جزو فاسد ہوا تو اب باقی نماز کو اسپر بناء
نہین کرسکتے - غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء - بات اتنی ہی کہ امام کو بناء کرنے کی احتیاج نہین ہی - ف - کیونکہ
ارکان سب پورے ہوچکے اب تو ختم کا وقت ہی پس امام کی نماز پوری ہوچکی اور اسی طرح مدرک مقتدیون کی بھی پوری
ہوچکی - والمسبوق محتاج الیہ - اور مسبوق بناء کرنے کا محتاج ہی - ف - کیونکہ اُسکی کچھ نماز اول کی باقی ہی - اور یون ہی
جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بناء ہی - اور ذکر ہوا کہ جس جزو پر بناء کرین وہ جزو بوجہ قہقہہ کے فاسد ہی - والبناء
علی الفاسد فاسد - اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہی - ف - تو بناء ممکن نہوئی تو نماز تمام نہوسکی پس نماز فاسد
ٹھہری - اگر کہا جاوے کہ پھر یہی دلیل تو کلام کرنے مین جاری ہوگی تو وہان کیونکر بناء ہوگی جواب دیا کہ - بخلاف السلام
یہ بخلاف سلام کے - لانہ منہ - کیونکہ وہ منہی یعنی تمام کرنے والا نماز کا ہی نہ مفسد - والکلام فی معناہ - اور کلام بمعنی
سلام ہی - ف - تو کلام بھی تمام کرنے والا ہوا پس جب مفسد نہوا تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبوق بناء کرسکتا ہی
اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کردیا تو مدرکون پر لازم ہی کہ وے سلام کرلین بخلاف اسکے جب امام نے قہقہہ
مارا تو مدرکین بلاسلام کے اُٹھ کھڑے ہون - الفتح - مسئلہ - وینتقض وضوء الامام لوجود القہقہۃ فی حرمۃ الصلوۃ
قہقہہ مذکور سے امام کا وضوء بالاتفاق ٹوٹ جائیگا - ع - کیونکہ قہقہہ حرمت نماز مین پایا گیا - ف - بدون اسکے کہ تحلیل ہوئی ہو
اور ہمنے قہقہہ کو نص مین یون ہی توڑنے والا پایا ہی - م - ومن احدث - اور جس شخص کو حدث ہوا - ف - خواہ منفرد ہو
یا امام یا مقتدی - فی رکوعہ او سجودہ - خواہ رکوع مین حدث ہوا یا سجود مین - توضأ و بنی - تو وضوء کرے اور بناء کرے
ولکن - لا یعتد بالتی احدث فیہا - نہ شمار کرے اس رکن کو جسمین اُسکو حدث ہوا - ف - کیونکہ وہ رکن تو طہارت
کے ساتھ پورا نہین ہوا - لان اتمام الرکن بالانتقال - کیونکہ رکن کا اتمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونے
پر ہی - ف - اور یہ انتقال فرض ہی - ع - ومع الحدث لا یتحقق الانتقال - اور حدث ہونے کے ساتھ انتقال متحقق
نہین - ف - حتی کہ اگر حدث رکوع مین ہوا اور اس سے منتقل ہونے کا قصد کرے تو نماز فاسد ہوجاوے چنانچہ گذرا

پس جب انتقال (نہ) ہوا تو وہ رکن ہنوز تمام نہ ہوا۔ فلا بد من الاعادۃ۔ تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا۔ ف۔ پس اگر
رکوع میں حدث ہوا تھا تو بعد وضو کرنے کے اگر رکوع کرے۔ ولو کان اماما فقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں
حدث ہوا تھا پس اُسنے جھکے ہوئے پیچھے ہٹ کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں
ہے بلکہ۔ دام المقدم علی الرکوع۔ برابر دائم رہے یہ آگے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی ہیئات پر۔ لانہ یمکنہ الاتمام بالاستدامۃ
کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدامت یعنی ہمیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ ف۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو
شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اسمیں قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا ہے اور اسی حالت میں اُسنے قسم کھائی کہ
میں یہ کپڑا نہ پہنونگا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جھوٹا پڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور
پر سوار ہے اور اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اسپر سوار نہونگا تو دوام سواری سے جھوٹا پڑ جائیگا۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ دوام و ہمیشگی
سے یہ غرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے
رہے یا سوار رہے تو وہ استدامت ہے۔ کما ہو المصح فی باب الایمان۔ م۔ ولو تذکر وہو راکع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا
مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنیوالا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدۃ۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے
ف۔ خواہ سجدہ تلاوت یا سجدہ نمازی۔ فانحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدہ قضا کرنے کے۔ ف۔
یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی قضا کرنے کے واسطے جھکا۔ او رفع راسہ من سجودہ فسجدہا۔ یا اپنا سر سجود سے
اٹھا کر قضا کا سجدہ کیا۔ ف۔ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدۂ قضا یاد آیا اور اُسنے سجدہ موجودہ سے سر کو واسطے
قضا سجدہ کے اٹھا کر قضا کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعید الرکوع والسجود۔ اعادہ کرے رکوع و سجود کو۔ ف۔ یعنی جس
رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے قضا کا سجدہ کیا ہے اس رکوع و سجود کو استحباباً اعادہ کرے۔ وہذا بیان الاولی لتقع الافعال
مرتبۃ بالقدر الممکن۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے تاکہ جہانتک ممکن ہے افعال بترتیب واقع ہوں۔ ف۔ یعنی موجودہ
رکوع سے سجدۂ قضا مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولی ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ قضا کے بعد اس رکوع یا سجود کو جسمیں
یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا۔ م۔ وان لم یعد اجزاہ۔ اور اگر
اُسنے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترتیب فی افعال الصلوۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نماز کے افعال
میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ ف۔ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدۂ قضا کی طرف
جانے سے پورا ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ منتقل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ
پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انہ یلزمہ اعادۃ الرکوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلی مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے
لان القومۃ فرض عندہ۔ کیونکہ قومہ یعنی رکوع سے سر اٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض عملی ہے۔ ف۔ حالانکہ مسئلہ
میں یہ ذکر گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدۂ قضا میں نہیں گیا۔ حتی کہ اگر رکوع سے
سیدھا کھڑا ہو کر قضا کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں
ہے۔ المترجم۔ ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امامت کی کسی ایک مرد کی پھر امام کو
حدث ہوا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالماموم امام نوی اولم ینو۔ تو مرد مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خلافت
کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ف۔ جبکہ صالح امامت ہو۔ م۔ اور محتمل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی
نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ع۔ لما فیہ من صیانۃ الصلوۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں محافظت نماز کی ہے۔ ف۔ شیخ رحمہ نے نماز
کو مطلق رکھا تو مراد اس شخص کی نماز رکھی جاوے جسکی نماز بدون خلیفہ معین ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہے خواہ وہ

مقتدی مذکور ہے یا امام اول ہو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اسکی نماز فاسد ہوجائیگی لیکن
دوسری روایت فاسد نہونے کی بھی وارد ہے بالجملہ شک نہیں کہ مقتدی کی نماز تو اس سے بہرحال مراد ہے اور امام محدث کی نماز
بنا بر ایک روایت کے۔ ف۔ گر نہایہ مین نماز امام مراد رکھی اور تقریر بعد یہی اظہر ہے فالہم م۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول
کو خلیفہ معین کرنا لازم ہے جواب دیا کہ تعیین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو لقطع المزاحمۃ۔ واسطے قطع کرنے
مزاحمت غیر کے ہے۔ ولا مزاحمۃ۔ اور حال یہ کہ یہان ایک ہی متعین ہے تو کوئی مزاحمت نہین ہے۔ ویتم الاول۔ اور تمام کرے
امام اول جسکو حدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی نماز کو۔ مقتدیا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدا کرکے۔ ف۔ یعنی اپنا خلیفہ
حکمی سمجھکر۔ کما اذا استخلفہ حقیقۃ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت مین خلیفہ کرتا تو اقتدا کرکے تمام کرتا۔ ولو لم یکن خلفہ
الا صبی او امراۃ قیل تفسد صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نہو سوا ے طفل یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت
نہین ہے تو کہا گیا کہ امام کی نماز فاسد ہوجائیگی۔ لاستخلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بوجہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جو لائق
امامت نہین۔ ف۔ یعنی جبکہ طفل یا عورت کے مثل رہگیا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہوگیا۔ العنایہ۔ اعتراض ہوسکتا ہے
کہ حکماً مقرر ہونا تو نماز کی حفاظت کے واسطے ہے اور یہان فساد لازم آتا ہے م۔ وقیل لا تفسد۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام
محدث کی نماز فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہوجانے سے ہے وہ یہان نہین پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقۃً ہوگی یا حکماً
ہوگی یہان دونون نہین۔ لانہ لم یوجد الاستخلاف قصدا۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصداً خلیفہ کرنا نہین پایا گیا۔
ف۔ پس خلافت حقیقۃ نہوئی۔ وہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل وعورت تو وہ لائق امامت کے نہین
ف۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا پس امام کی نماز فاسد نہوئی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو بالاتفاق کل کی نماز فاسد ہے تیسرا
قول یہ کہ مقتدی کی نماز فاسد ہوجائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہگیا اور امام کی نماز فاسد نہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العنایہ۔ فخر الاسلام
وتمرتاشی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضاے سفری پڑھتا ہے اسکے ساتھ مقیم نے اقتدا کی یعنے اسی قضا مین۔ پھر امام کو حدث ہوا
تو مقتدی امام نہین ہوسکتا۔ المسئلہ۔ امام کے پیچھے جماعت ہے تو کوئی خلافت کے لیے متعین نہوگا مگر آنکہ امام کسی کو آگے کرے
یا قوم کسی کو مقدم کرے یا خود کوئی بڑھ جاوے اور لوگ اسکی اقتدا کرلین۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا
یا قوم مین سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی نماز فاسد ہوگئی۔ المسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے
پہلے امام مسجد سے باہر ہوگیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی نماز فاسد ہوئی اور امام اپنی نماز پر ہے۔ حسن رح نے کہا کہ روایات
متفق ہین کہ خلیفہ بدون نیت کے امام نہین ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبوق جو بعد سلام امام کے ادا کرتا ہے وہ اسکی اول نماز ہے
اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر نماز ہے۔ یہی امام مالک وثوری واحمد کا مذہب ہے اور ابن المنذر رح نے اسکو ابن عمر ومجاہد
وابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الائمہ سرخسی نے حضرت علی رض سے حکایت کیا۔
نووی رح نے مذہب شافعی رح کا اسکے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمر وعلی وابو الدرداء رض سے روایت ذکر کی گئی
لیکن ابن المنذر رح نے کہا کہ ان صحابہ رض سے یہ کچھ ثابت نہین ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ اگر مصلی کی تکبیر چھوٹی تو
اسکے ترک جانے تک توقف کرے پھر وضو کرکے بنا کرے۔ م۔

باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا

باب اُن چیزون کے بیان مین جو نماز فاسد کرتی ہین اور جو نماز مین مکروہ ہین یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری
واکتسابی ہین نہ حدث غیر اختیاری تو انمین سے مفسدات کا اور غیر مفسدات مین سے مکروہات کا بیان ہے۔ ومن تکلم
فی صلاتہ عامدا او ساہیا بطلت صلوتہ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی نماز مین خواہ عمداً خواہ سہواً تو اسکی نماز باطل ہوگئی

ف - مفسدات قول وفعلی دو قسم ہین قولی مین سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک
حرف کافی ہوتا ہے جیسے قِ - یعنی بچا - اگر جانور سواری کو ٹہر کہا یا کتے کو مثلاً سے سے کہا یا بلی کو بلایا یا اُن جانورون کو بھگایا
پس اگر ایسی آواز ہے کہ حروف ہجا موجود ہون تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہین - کما فی الذخیرہ ع
کرکہ وہ ہین - ط - ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہین - ش - پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہون اسوقت
کلام ہین کہ ایسے طور پر بولے کہ اُس سے سنے جاوین - اگر نہ سنے جاوین پس اگر سنے تو دسنے تو بھی کلام مفسد ہے - المحیط - اور
اگر بہو نہین سنے مگر حروف کی تصحیح ہو گئی تو مفسد نہین - الزاہدی - یہ بنا برآنکہ خالی تصحیح حروف سے کلام نہین ہوتا اور جبکہ
مخافت مین یہ مسئلہ گذرا و بقول کرخی رح واجب ہے کہ تصحیح حروف پر کلام ہو جاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے
نزدیک فتوی مین تامل چاہیے - م - پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود آپ نے سنا ہو علی الفتوی تو وہ مفسد ہے خواہ عمداً
ہو یا سہو سے ہو سواے سلام کے یا نسیان سے ہو یا جہالت سے کہ نماز مین بولنا منع نہ جانتا ہو یا کسی نے اُسکو زبردستی
مجبور کیا ہو اور اگر نماز مین ایسے طور پر سویا کہ وضو نہین ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے - المحیط الخلاصہ ع د - اور خواہ
کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ نماز کی درستی کے لیے ہو مثلاً امام سے کہا کہ چار ہو گئین جبکہ پانچوین کو اُٹھتا تھا - یا اس لیے نہ ہو حالانکہ
مفسد ہے جبکہ یہ لوگون کے کلام سے ہو - المحیط ع - جب نماز باطل ہوئی تو از سر نو پڑھے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قعدہ بقدر تشہد بیٹھنے
سے پہلے بولا ہو - قاضیخان - پھر اس مسئلہ مین ائمہ فقہا مین اختلاف ہے - نووی رح نے شرح المہذب مین کہا کہ اگر عمداً کلام کیا بدون
مصلحت نماز کے تو بالاجماع نماز فاسد ہے ذکرہ ابن المنذر وغیرہ - اور مصلحت نماز کے لیے بولا مثلاً امام پانچوین رکعت کو کھڑا ہوا اور اس سے کہا کہ
تو نے چار پڑھ لین یا اُسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہا کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اصح یہ کہ
مفسد ہے اور اگر بھولے یا چوکے بول اُٹھا تو مفسد نہین مگر جبکہ طول کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہوگا - مالک رح کے نزدیک کلام
مصلحت مفسد نہین جیسے زبان چلجانا اور نسیان وجہل ملحق بعمد ہین اور امام احمد رح کے مذہب مین کلام مصلحت مین تین روایات ہین ایک
یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اختیار کیا - کما فی المغنی لابن قدامہ - اور نخعی تابعی کے نزدیک نسیان سے بولنا مفسد ہے
اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حماد بن ابی سلیمان کا ہے - اور امام احمد رح سے ایک روایت مثل قول شافعی اور ایک
روایت مثل قول ابوحنیفہ ہے - م ع - امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا - لقولہ - خلافاً للشافعی رح نے
الخطاء والنسیان - یعنی شافعی رح نے چوک و بھول سے ساتھ کلام کرنے مین خلاف کیا - ف - بشرطیکہ طویل نہ ہو
کیونکہ طویل عرفاً چوک و بھول کے منافی ہے - ع - ومفزعہ الحدیث المعروف - اور ملجا امام شافعی کا حدیث معروف ہے
ف - گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطا و نسیان کو مستثنی کیا - ابن عباس رض
سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ - ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیہ - یعنی اللہ تعالی
نے دور کر دیا میری امت سے خطا و نسیان کو اور اس چیز کو جس پر اُنکو اکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے - رواہ
ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے بطریق جعفر بن جسر بن فرقد - اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے
کہا کہ راوی جعفر بن جسر کی منکرات سے ہے - ابن ماجہ نے حدیث ابوذر رض سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ
وابو الدرداء رض سے مرفوعاً روایت کیا - اور ابونعیم نے حلیہ مین حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ غریب ہے
ابن حبان وحاکم نے اسکی تصحیح کی اور عقیلی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل مین اپنے والد امام
ابوحاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ یہ روایات گویا موضوع ہین اور یہ حدیث واسکی اسانید صحیح نہین ہین - پھر بر تقدیر صحت کے
اسکے معنی مین بحث کرنا چاہیے تو واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہین یعنی یہ مراد نہین کہ اللہ تعالی نے میری

امت سے بھول چوک واکراہ دور کیا ہر تو کوئی نہ بھولے نہ چوکے اور نہ کسی پر زبردستی ہو - کیونکہ یہ تو صریح ظاہر کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین بھول گئے تو معلوم ہوا کہ لفظ سے حقیقت مراد نہین ہر تو اب حکم مراد ہر یعنی ان تینون چیزون کا حکم اُٹھا دیا گیا ہر پھر حکم مین دو صورتین ہین ایک یہ کہ دنیاوی اور دوم اُخروی - پس ہم کہتے ہین کہ دنیاوی حکم اُٹھانا بھی مراد نہین کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا رستے قتل کیا تو قرآنی نص سے اسپر دیت وکفارہ واجب ہوتا ہر تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا گناہ اُٹھا دیا گیا ہر تو اب اگر کسی نے نماز مین بھولے چوکے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن نماز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالاجماع نماز فاسد ہر اور گناہ نہین جیسے نشانہ سیکھتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو بھول چوک کا مگر دیت وکفارہ واجب ہر - مع - ولنا قوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن - اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہماری نماز یہ اسمین لائق نہین کچھ بھی لوگون کے کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح وتہلیل وقراءت قرآن ہر - ف - امام مسلم نے صحیح مین یہ باب باندھا کہ نماز مین کلام کرنا جو ابتدا مین جائز تھا پھر منسوخ ہوا - اس باب کے تحت مین یہ حدیث معاویہ بن الحکم السلمی رضی اللہ عنہ سے طول کے ساتھ روایت کی جسمین یہ ارشاد موجود ہر جو مصنف رح نے ذکر کیا - طبرانی رح کی روایت مین لا يصلح - کی جگہ لا يحل مذکور ہر یعنی ہماری اس نماز مین لوگون کے کلام سے کچھ حلال نہین ہر - مع - تو معلوم ہوا کہ نماز مین لوگون کا کلام قلیل وکثیر کچھ بھی حلال نہین جس سے احرام نماز ٹوٹ جاتا ہر - م - زید بن ارقم رض کی حدیث مین ہر کہ نماز مین آدمی اپنے برابر والے سے باتین کر لیتا یہانتک کہ نازل ہوا قوله تعالى وقوموا لله قانتين - پس ہم لوگون کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے - رواه البخاری ومسلم - اور حدیث ابن مسعود رض بھی صریح ہر کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت ہو گئی - کمافی الصحیح - اور ابوداؤد کی روایت مین ہر کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ نماز مین کلام مت کرو - رواه ابن حبان ایضا مع - اقول حدیث زید بن ارقم سے معلوم ہوا کہ کلام کیے ممانعت مدینہ منورہ مین ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول قوله تعالى قوموا لله الآیہ کا بالاجماع مدینہ مین ہوا ہر - اور حدیث ابن مسعود رض صریح ہر کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ مین ہوئی ہر - اس سے خطابی رح کا زعم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا مکہ مین ہو چکا تھا - کیونکہ یہ زعم تو صریح ان احادیث صحیحہ کے مخالف ہر - بلکہ مدینہ مین بھی کچھ روز مباح رہا یہانتک کہ قوموا لله قانتين کا نزول ہوا - لیکن حضرت ابن مسعود رض وغیرہ کی ہجرت حبشہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا - لہذا ائمہ حنفیہ نے کہا کہ حدیث ذو الیدین کا وقوع قبل تحریم کلام کے ہوا ہر وہ حدیث یہ ہر کہ ابو ہریرہ رض نے روایت کی کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو دو ہی رکعتون پر سلام پھیر دیا پس ذو الیدین نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا نماز قصر ہو گئی یا آپ بھول گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا ذو الیدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہان پس آپ نے دو رکعتین اور پڑھین اور سہو کا سجدہ کیا - یہ حدیث اصل بخاری ومسلم کی صحیحین مین ہر - تو یہ اُسوقت تھا کہ جب تک کلام کرنا ممنوع نہوا تھا - مع - مین وفاق ہر کیا تم نہین دیکھتے کہ ذو الیدین نے یہان عمدا کلام کیا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع ساتھ والون کے اعادہ نماز کا حکم نہین دیا - یہ کہنا کہ یہ کلام تو اصلاح نماز کے لیے تھا - بہت ضعیف ہر اسواسطے کہ اگر اصلاح نماز مین باتین کرنا روا ہو تو مردون کو سبحان اللہ اور عورتون کو ہاتھ پر ہاتھ مارنا کیون مشروع ہو - بلکہ یہ بھی دلیل ہر کہ اس وقت کلام منسوخ نہ تھا اسلیے کہ ذو الیدین نے تسبیح نہین کہی اور حدیث صحیح مین آیا کہ تصفیق تو عورتون کے لیے اور تسبیح مردون کے لیے ہر - یعنی جب امام مثلا چار رکعت کے بعد پانچوین کو کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعت پر سلام پھیرنے لگے تو مردون کی صف مین سے چاہیے کہ سبحان اللہ کہدے یا عورتون مین سے کوئی تصفیق کرے یعنی

داہنی ہاتھ کو بائین کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہو جاوے کیونکہ قراءت مین تو بالاتفاق لقمہ دینا چاہیے۔ تو جب ذوالیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اسوقت کلام بھی ممنوع نہ تھا اور بعد ممانعت کلام کے تسبیح یا تصفیق کا قاعدہ تعلیم ہوا ہی یہان یہان ایک وہم العقلہ لوگون کو ہوا کہ ابوہریرہ رض کا اسلام ساتوین سال ہجرت مین فتح خیبر کے وقت ہوا ہی اور حدیث مین یون آیا کہ صلی بنا رسول اللہ یعنی ہم لوگون کے ساتھ نماز پڑھی الخ تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت بعد کا قصہ ہی جواب اس وہم کا یہ ہی کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہی اسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہی تو ابوہریرہ رض نے اگر یون کہا ہو یعنی راوی کا وہم نہو تو مراد ابوہریرہ رض کی یہ ہی کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جیسے حدیث نزال بن سبرہ رح مین ہی کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ۔ دیکھو نزال رح نے کہا کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رح نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہین پس مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رح تابعی کا کہ قدم علینا معاذ بن جبل فلم یاخذ من الخضراوات شیئاً۔ یعنی معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ ترکاریون سے کچھ زکوۃ نہین لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر سردار ہو کر اسلیے کہ طاؤس تو پیدا بھی نہوئے ہونگے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن پر بھیجا تھا۔ ذوالیدین کا نام خرباق اور کنیت ابو العریان ہی اور محققین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سرور عالم صلعم کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدر مین شہادت پائی اسکا نام عمیر بن عمرو الخزاعی ہی اور حدیث نماز مین گفتگو کرنے والا یہ نہین بلکہ اول ہی۔ ع م۔ وما رواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ محمول ہی گناہ دور ہونے پر۔ ف۔ یعنی بھول وچوک و استکراہ کے فعل پر اللہ تعالی نے گناہ اٹھا دیا ہی۔ اقول فعلی ہذا اگلی امتون پر اس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہر ایسا ہو دیر تھا بشرطیکہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہو اور اگر بیان واقع ہی تو اظہار ہو کہ اللہ تعالی بھول چوک پر ماخوذ نہین کرتا۔ پھر یہ جواب اس صورت پر ہی کہ حدیث ان اللہ وضع عن امتی الخ۔ صحیح ہو ورنہ ثابت ہی نہین۔ پھر اگر ہم معارض مانین تو بھی ہم کہتے ہین کہ ہماری حدیث اصح واعلی ہی اور وہ صریح مانع ہی اور یہ روایت اس سے کمتر اور صریح نہین ہی۔ اگر کہا جاوے کہ تمہاری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہی کہ اس سے نماز بالکل فاسد ہو جاوے کیا نہین دیکھتے کہ ترک سورہ ناجائز مگر مفسد نہین ہی؟ جواب یہ کہ تحریم و تحلیل جمع نہین ہو سکتی اور کلام کو غیر حلال قرار دیا تو یہ احرام نماز کو باطل کرنیوالا ہوا وقد حققہ الشیخ ابن الہمام رح۔ م۔ بالجملہ محقق ہو گیا کہ ہر کلام جو ذکر نہو مفسد ہی کسی طرح ہو۔ بخلاف السلام ساہیاً۔ برخلاف سلام کے یعنی سہواً سلام پھیر دے۔ ف۔ تو سلام ہر صورت مین مثل کلام کے نہین۔ لانہ من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہی۔ ف۔ حتی کہ التحیات مین پڑھا جاتا ہی مگر بے موقع نہین پڑھ سکتے تو اسکی دو حالتین ہوئین۔ فیعتبر ذکراً فی حالۃ النسیان وکلاماً فی حالۃ العمد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان مین۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد مین کیونکہ اسمین کاف خطاب ہی۔ ف۔ حاصل یہ کہ السلام علیکم۔ خطاب ہی تو لوگون کے کلام سے ٹھہرا مگر وہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہی تو ہم نے دونون صفتون کو دو حالتون مین اعتبار کیا اسطرح کہ جب اپنے سہواً سلام پھیرا تو بلا قصد کے ایک کلمہ زبان سے نکالا جو ذکر نماز ہی اور اپنے کسی کو سلام کا قصد نہین کیا تو یہ اسکا کلام نہوا پس مفسد نہین اور جب قصداً سلام کیا تو جنکو خطاب کیا انسے کلام کیا پس مفسد ہی۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ کلام قلیل بھی عفو ہو کیونکہ قول بھی تو مثل فعل قلیل کے مفسد نہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہی اور قلیل سے احتراز ممکن نہین بخلاف کلام کے کہ کچھ طبعی نہین ہی۔ کما فی الاسرار للشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہین بلکہ کسی شخص کو سہو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفسد ہی خواہ علیک یا علیکم حرف خطاب کہے یا نہین۔ ن۔ مسبوق نے امام

کے ساتھ سہواً سلام پھیرا تو مفسد نہیں اور اگر ابھی باقی نماز یاد رکھتا ہو تو مفسد ہی شرح الطحاوی - اور اگر اسکو یہ زعم ہی کہ مجھے
امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیئے تو عمدی سلام اور مفسد ہی کہ بنا ممنوع ہی - الخلاصہ - اگر مقیم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا
ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھیر دیا تو فاسد ہو گئی از سر نو پڑھے اور اگر پہلی رکعت گمان کر کے دوسری پر
سلام پھیرا تو نماز کو پوری کر لے وسہو کا سجدہ کرے - الفتاویٰ قاضیخان - اور ضابطہ یہ ہی کہ سلام کا سہو اگر اصل نماز میں ہو تو مفسد
ہی اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہی - المحیط - اگر سہواً کسی کو سلام کرنا چاہا جب السلام کہا تو یاد آ گیا بس علیک نہیں
کہا تو بھی نماز فاسد ہوئی - المحیط - اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو مفسد ہی - اگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی
کے کچھ مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں - التبیین - ولیکن مکروہ ہی - شرح الامیر للمنیۃ - اب کلام
کے بعض تفریعات کو بیان فرمایا - بقولہ - فان اَنَّ فیہا - پس اگر انین کیا نماز میں - اوّہ - یا کہ تاوّہ کیا - او بکیٰ - یا رویا
فارتفع بکاؤہ - پس اسکا رونا نکل گیا - ف - یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہوا یعنی
ایسے رویا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے - کما فی الفتح - وعلیٰ ہذا کیا خال حروف کی تصحیح کافی ہو گی علیٰ قول الکرخی - یا مسموع ہونا
ضرور ہی بنا بر قول مختار کے - لیکن یہ یہاں ممکن نہیں اسلیے کہ اسنے قصداً حروف کا ادا کرنا نہیں چاہا ورنہ بلا خلاف نماز فاسد
ہو گی بلکہ رونے میں حروف پیدا ہو گئے اور یہ جبھی معلوم ہو کہ آواز وہ سنے یا دوسرا کوئی سنے یا لوگ سن سکیں م - انین
یہ کہ آہ کہے الف زبر اور ہا جزم ع - اور تاتارخانیہ میں لایا کہ اہ اہ کہے لیکن قول عینی ہی صحیح ہی اور وہی دوسرے کتب
میں ہی م - تاوہ بر وزن تصنع یہ کہ اوہ کہے اور اسمیں کئی لغات ہیں - ۱ - اوہ بفتحہ الف جزم واو کسرہ ہا - ۲ - آہ الف مد
اور جزم ہا یعنی واو کو الف کر کے الف میں ملا کر الف ممدود کر دیا - ۳ - اوّہ فتحہ وتشدید کسرہ و جزم - ۴ - اَوَّ مانند سوم کے مگر
ہا حذف - ۵ - آوہ - الف ممدودہ تشدید واو جزم ہا ع - حاصل یہ ہوا کہ اسنے نماز میں انین کیا یا تاوہ کا کوئی لفظ کہا یا ایسے
رویا کہ حروف پیدا ہو گئے تو اسمیں دو صورتیں ہیں - اول یہ کہ - فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطعہا - اگر کوئی
بات بوجہ یاد جنت یا دوزخ کے ہوئی تو نماز کو قاطع نہ ہو گی - ف - یعنی مفسد نہیں ہی - لانہ یدل علی زیادۃ الخشوع - کیونکہ یہ
خشوع کی زیادتی پر دلیل ہی - ف - پس زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہی اور اگر صریح کہتا کہ اللہم ادخلنی الجنۃ - الٰہی مجھے جنت
میں داخل فرما دے - یا - اللہم اجرنی من النار - الٰہی مجھے دوزخ سے نجات دیدے - تو نماز قطع نہ ہوتی پس کنایہ میں بدرجہ اولیٰ
قطع نہو گی - ع م - صورت دوم یہ کہ - وان کان من وجع او مصیبۃ قطعہا - اور اگر یہ بات بوجہ درد - یا کسی مصیبت کے ہی
تو نماز کی قاطع ہو گی - ف - یہی قول امام مالک و احمد کا ہی ع - لان فیہ اظہار الجزع والتاسف - کیونکہ اسمیں جزع
و تاسف کا اظہار ہی - فکان من کلام الناس - تو یہ کلام الناس میں سے ہو گیا - ف - جو کہ مفسد ہی - گویا اسنے صریح بولا
کہا کہ میری مدد کرو مجھپر مصیبت ہی ع - اور یہ دعا نہیں ہی جیسے اللہم نجنی من الکرب العظیم - الٰہی مجھے کرب مصیبت عظیمہ سے نجات
دیدے - کیونکہ درد مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروف ہی تو گویا اسنے کہا کہ ہائے مجھپر بڑی مصیبت ہی یا درد
مجھپر بڑی تکلیف ہی تو یہ بالضرور مفسد ہی م - پھر ظاہر کلام میں وہم ہوتا ہی کہ درد سے اختیاری ہو یا بے اختیاری ہو مفسد ہی ولیکن
محیط السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں بے اختیاری نکلا تو جمائی وغیرہ کے مانند مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان
ہی - ت - عینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہی ولیکن اظہر اسمیں اتفاق ہی - واللہ اعلم - م - شافعی رح کے نزدیک کسی صورت میں
مفسد نہیں ع - ظاہر مراد یہ کہ بے اختیاری ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا نہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ
یہی وجہ بیان ہوئی ہی تو علیٰ ہذا مسئلہ میں اتفاق ہو گا بعموم قول محیط السرخسی فافہم م - وعن ابی یوسف ان قولہ اہ
اور ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ اہ کہنا - ف - بفتحہ الف وجزم ہا - لم یفسد فی الحالین - مفسد نہیں دونوں حالتوں میں

خواہ یا جنت و دوزخ ہو یا بوجہ درد و مصیبت ہو۔ **واوہ یفسد**۔ اور اوہ مفسد ہے۔ **ف** ظاہر مراد یہ کہ اوہ بحالت جزع مفسد ہے
پس بخلاف حرف آہ بدون المدہین ہے۔ م۔ **وقیل الاصل عندہ**۔ اور بیان ہوا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار
پائی کہ۔ **ان الکلمۃ اذا اشتملت علی حرفین**۔ کلمہ جب مشتمل ہو دو حرفوں پر۔ **وہما زائدتان او احدہما**۔ حالانکہ
یہ دونوں حرف یا انمین سے ایک حرف زائد ہوں۔ **لا تفسد**۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ **ف** بنا بریکہ کثر کلام عرب تین حرف اصلی
ہیں۔ **وان کانتا اصلیتین تفسد**۔ اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد کرینگے۔ **ف** ظاہرا
اسوجہ سے کہ ڈو بمنزلہ تین کے ہیں کیونکہ اکثر کو حکم کل ہے۔ م۔ **وحروف الزوائد جمعوہا فی قولہم**۔ اور زوائد کو اہل لغت
نے جمع کر دیا اس قول میں۔ **الیوم تنساہ**۔ الف لام ی و م ت ا ن س ا ہ۔ **ف** کئی طرح اسکا مجموعہ ہوا جیسے سألتمونیہا
ہویتا۔ غرض ان حروف سے ہے اور یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنا لیا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے یہ مطلب
کہ سوائے الحاق و تضعیف کے باقی جہاں کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے
معلوم ہو گیا کہ صرف انھیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں صرح بہ النحاۃ ودع
حاصل یہ نکلا کہ اُسکے دونوں حرف انھیں حروف سے ہیں تو مفسد نہیں برخلاف آہ بمد الف کہ تین حرف ہوگئے اور سہ حرفی تو
مطلقاً مفسد ہے جیسے دو حرفی جب دونوں اصلی ہوں تو مفسد ہے۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگوں
کے کلام سے ہو جاوے وہ مفسد ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو توڑتی ہے لہذا امام مصنف
نے کہا کہ۔ **وہذا لا یقوی**۔ اور یہ اصل قوت نہیں پکڑتی۔ **ف** یعنی قوی نہیں ہے محتمل ہے کہ اسکے معنی بوجہ مذکورہ بالا
کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔ **لان کلام الناس**۔ کیونکہ کلام الناس ہونا۔ **ف** یہی
بنص منصوص مفسد قرار پایا ہے اور یہ۔ **فی متفاہم العرف**۔ عرف کے باہمی سمجھتے میں۔ **یتبع وجود**۔ تابع ہوتا ہے دو
امر کے پائے جانے کا اول وجود۔ **حروف الہجاء**۔ کا ہو۔ **ف** حتی کہ اگر مصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو
بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے۔ دوم وجود۔ **افہام المعنی**۔ معنی سمجھانے کا۔ **ف** یعنی جو حرف نکلے اُنسے کچھ مضمون
باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مفہوم ہی نہ ہو یا مفہوم ہو مگر باہمی نہ ہو جیسے مصلی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثنا
و دعا بجناب باری تعالے ہو تو وہ مفسد نہیں ہے تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حروف ہجا رہوں وا فہام مطلب ہو جاوے
تو وہ کلام ہے تو حروف زوائد و اصلیہ پر اصل ٹھہرانا پہلی اصل کو مضر ہے۔ **وتحقق ذلک فی حروف کلہا زوائد**۔ کیونکہ اصل
اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ وے سب کے سب زائد ہیں۔ **ف** حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس
ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ اہ کا اس بنا پر باطل ہے۔ اس تقریر سے شارحین نہایہ و غایہ و درایہ وغیرہ کا اعتراض ہی
ساقط ہو گیا تو جواب فتح القدیر کی حاجت نہ رہی۔ م۔ اگر گناہوں کی کثرت یاد کرکے تاوہ کیا تو قاطع نہیں۔ اگر رونے میں بغیر آواز کے
آنسو بہے تو مفسد نہیں۔ التاتارخانیہ۔ اخ اخ۔ یعنی بنخار منقوطہ بالاجماع مفسد ہے اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو مفسد نہیں مگر مکروہ ہے کیونکہ
کلام نہیں ہے محیط السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول مختار ہے ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کرخی رح
مفسد ہے اور مترجم نے بیان جہر و اخفا میں بحث کرکے ظاہر کیا کہ قول کرخی رح ایک قوت رکھتا ہے تو احتیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم
کے نزدیک اگر اسنے عمداً نکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہ ہونے پر فتوی نہ دیا جاوے۔ قال فیہ م۔ مصلی نے سجدہ گاہ کی مٹی
کو پھونکا پس اگر سننے میں نہ آیا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے۔ الذخیرہ ع۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً مکروہ ہے اور اگر سُنا گیا
یعنی کہ اسمیں حروف ہجا پیدا ہوئے تو وہ قاطع نماز بمنزلہ کلام کے ہے۔ الخلاصہ۔ یہی قول امام احمد کا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے
دو قول ہیں۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے نماز میں نفخ کیا تو اسنے کلام کر دیا۔ رواہ سعید بن منصور فی سننہ ۱ ع م

اسی کے مثل سعید رح بن جبیر سے روایت کی - اور محیط مین ہی کہ اگر مصلی نے اف کہا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہی اور ابو یوسف کے نزدیک اف بدون تشدید نہین مفسد اور بتشدید مفسد ہی یون ہی مشائخ کے نزدیک ہونا چاہیے مع - وان تنحنح - اور اگر مصلی نے تنحنح کیا - ف - تو دو شرط سے مفسد ہی اول یہ کہ - بغیر عذر - بغیر عذر ہو - بان لم یکن مدفوعا الیہ باین طور کہ بدفوع الیہ نہو - ف - یعنی بطور اضطرار کے نہو جسمین کچھ اختیار نہین ہوتا بلکہ حالت اختیاری کے ساتھ ہو - دوم شرط یہ کہ - وحصل بہ الحروف - اور تنحنح اختیاری سے حروف پیدا ہو جاوین - ف - یعنی دو حرف یا زیادہ - الحاصل تنحنح جب کہ اختیاری بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاوین تو - ینبغی ان یفسد عندہما - لائق یہ کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک نماز کا مفسد ہو - ف - اور تنحنح یہ کہ اح اح سجا ر بے نقطہ کہے ع - اور اگر تنحنح مین حروف ظاہر نہوے یعنی گلا صاف کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہین لیکن مکروہ ہی - البحر - یہ سب اسوقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہو - وان کان بعذر - اور اگر تنحنح بعذر ہو - ف - خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت مقتضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز کو درست یا اچھی کرنا - فہو عفو - تو یہ عفو ہی - ف - اگرچہ حروف پیدا ہون ع - کالعطاس والجشار اذا حصل بہ حروف - جیسے چھینک و ڈکار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہون تو بھی عفو ہی - ف - کیونکہ یہ طبعی عذر ہی م - آواز اچھی کرنے کو تنحنح کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہین اور یہی صحیح ہی - یون ہی اگر امام نے خطا کی پس مقتدی نے تنحنح اسواسطے کیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہین اور غایۃ البیان مین ہی کہ اگر تنحنح اسواسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ نماز مین ہی تو مفسد نہین - التبیین - فع - ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ وہو فی الصلوٰۃ فسدت صلاتہ - اور اگر کسی کو چھینک ہوئی پس اس سے مصلی نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ نماز مین ہی تو اسکی نماز فاسد ہوگی - ف - یہی حکم دونون محیط مین مختار ہی ہ - لانہ یجری فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم - کیونکہ یہ گفتگو لوگون کے مخاطبات مین جاری ہوتا ہی تو وہ انکے کلام سے ٹھہرا - ف - یعنی یرحمک اللہ مین خطاب کا کاف موجود ہی اور لوگون مین یہ بول چال جاری بھی ہی تو وہ کلام الناس ہی ٹھہرا اگرچہ حدیث مین حکم ہی کہ برادر مسلمان جب چھینک لے اور الحمد للہ کہے تو مستحق ہی جو اہل ایمان سنین وے اسکے واسطے یرحمک اللہ کہین رم - اگر مصلی نے چھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کہا تو نماز کو کچھ مضر نہین ہی - الخلاصہ ہ - لیہ انہ من کلام الناس فقال فی قول المصنف رح م - بخلاف ما اذا قال العاطس والسامع الحمد للہ - برخلاف اسکے جب چھینکنے والے مصلی یا سننے والے مصلی نے الحمد للہ کہا - ف - تو یہ مفسد نماز نہ ہوا علی ما قالوا - بنابر اسکے جو مشائخ نے کہا ہی - لانہ لم یتعارف جوابا - کیونکہ الحمد للہ کہنا جواب متعارف نہین ہی - ف - محیط مین ابوحنیفہ سے ایک روایت ہی کہ مصلی نے چھینک مین الحمد للہ کہا پس اگر دل مین نہین بلکہ زبان ہلائی تو نماز فاسد ہوگئی - العنایہ مع - اگر مصلی نے الحمد للہ کہنے مین چھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد ہوگی - التمرتاشی ہ - اگر مصلی نے خود چھینکنے مین الحمد للہ کہا تو فساد نماز نہین مگر چاہیے کہ فی نفسہ کہے یعنی اپنی نفس مین پڑھ لے یعنی بدون ہونٹ ہلانے کے - اور بہتر یہ کہ سکوت رکھے - الخلاصہ - سیر صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد للہ کہے اور اگر مقتدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی طور سے بالاتفاق نہ کہے - التمرتاشی - اگر مصلی نے چھینک لی اور خارج سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلی نے آمین کہی تو مصلی کی نماز گئی - المحیط الکبیر - دو مصلیون سے ایک نے چھینک لی باہر سے تیسرے نے یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والے کی نماز گئی - الظہیریہ و قاضیخان - اور اگر مصلی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلی نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کی نماز گئی - السراج - اگر مصلی کو خوشخبری سنائی گئی اسنے الحمد للہ کہکر جواب کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا یا یہ اظہار کیا کہ مین نماز مین ہون تو بالاجماع نماز فاسد نہین - محیط السرخسی - وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تفسد

اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کہین اٹک گیا اور مصلی سے لقمہ چاہا پس اُسنے نماز مین لقمہ دیا تو مصلی کی نماز فاسد ہوگئی ف
اور اگر دوسرا بھی نماز مین ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی ۔ ن ع ۔ **و معناہ ان یفتح المصلی علی غیر امامہ** ۔ اس قول
کے معنی یہ ہین کہ مصلی نے اپنے امام کے سوائے دوسرے کو لقمہ دیا ۔ **ف** ۔ کیونکہ امام کو لقمہ دینے کی صورت آویگی ۔ اور
غیر امام کا یہ حکم ہے ۔ **لانہ تعلیم و تعلم** ۔ کیونکہ یہ سکھلانا اور سیکھنا ہے ۔ **ف** ۔ گویا مصلی نے تعلیم دی اور لقمہ چاہنے والے
نے تعلم لیا ۔ **فکان من کلام الناس** ۔ تو یہ کلام الناس سے شمار ہو گیا ۔ **ف** ۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر قرار دیا جاوے
تو بھی مفسد ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل قلیل اور مکرر کو کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا ۔ **ثم**
شرط التکرار فی الاصل ۔ پھر امام محمد رح نے اصل یعنی مبسوط مین اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا ۔ **ف** ۔ یعنی جب
مکرر واقع ہو تو مفسد ہے ۔ **لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ فیعفی القلیل منہ** ۔ کیونکہ یہ فعل کچھ نماز کے اعمال سے نہین ہے
تو اس مین قلیل عفو ہوگا ۔ **ف** ۔ اور ایکبار ایسا کرنا قلیل ہے ۔ **ولم یشترط فی الجامع الصغیر** ۔ اور جامع صغیر مین
تکرار شرط نہین کی ۔ **لان الکلام بنفسہ قاطع وان قل** ۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مفسد نماز ہے اگرچہ قلیل ہو ۔ **ف**
یہی اصح ہے ۔ القاضیخان ۔ یہی صحیح ہے ۔ الفتح ۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رح نے خود کسی جانب ترجیح نہین دی لیکن اشارہ کیا
کہ مبسوط کی روایت مین اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مفسد قرار دیا ہے اور یہ جب ہی کثیر ہوگا کہ مکرر واقع ہو اور جامع صغیر کی تعلیل
اس صورت سے کہ یہ فعل نہین بلکہ قول ہے اور کلام قلیل بھی مفسد ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ لقمہ دینے والے اور لینے والے نے صرف
قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت مین کلام الناس نہ ہوگا بلکہ کلام الٰہی ہے تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم و تعلم کے کلام الناس
سے ہو گیا ہے بہت بعید ہے ہان یہ صحیح کہ جب تعلیم و تعلم مقصود ہوا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل نماز مین کیا جو اعمال
نماز مین سے نہین ہے پس اُسکے مفسد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی مکرر واقع ہو اور جامع صغیر مین یہ شرط
مذکور نہین تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تامل
ہے ۔ کما عرفت فافہم ۔ م ۔ اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا قصد نہین کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مفسد نہین ہے ۔ کما فی محیط السرخسی
ط ۔ لقمہ لینے والے کو اگر امام لقمہ سے پہلے یاد آگیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی نماز بھی فاسد نہین ۔ کیونکہ بعد تمامی
لقمہ کے اسکا یاد کرنا لقمہ کی طرف منسوب ہوگا ۔ قریب بلوغ کا لقمہ دینا مثل بالغ کے ہے ۔ البحر عن القنیہ ۔ الحاصل اگر لقمہ
دینا بغرض تعلیم و تعلم کے کلام نہین بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مفسد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے مکرر ہونا شرط ہو
اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام قلیل بھی مفسد ہے لیکن قرآن کو اس صورت مین کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے
م ۔ اگر خارج نماز سے کسی نے مصلی کو لقمہ دیا اور اُستنے لے لیا تو مصلی کی نماز فاسد ہوئی ۔ المنیہ ۔ جس شخص بالغ کو نماز سکھلاتا
ہو تو چاہیے کہ فرائض و بغیر قرارت کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی اسکو نماز کی طور پر کھڑا کرکے سکھلا دے
ورنہ فرائض اس طرح پڑھانے مین فساد ہے ۔ م ۔ **وان فتح علی امامہ لم یکن کلاما** ۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام کو لقمہ
دیا تو یہ کلام نہ ہوگا ۔ **استحسانا** ۔ یعنی یہ حکم نہونے کلام کا بدلیل استحسان ہے ۔ **ف** ۔ ورنہ قیاس مین تو یہ بھی کلام
ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا ۔ م ۔ **لانہ مضطر الی اصلاح صلوتہ فکان ہذا من اعمال صلاتہ معنی** ۔ کیونکہ مقتدی
تو اپنی نماز درست کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ لقمہ دینا از راہ معنی اُسکی نماز کے اعمال سے ہو گیا ۔ **ف** ۔ اور نماز ہی
عمل کچھ مفسد نہین ہے ۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز مین تھے
تو آپ پر قرارت کا التباس ہوا پھر جب فارغ ہوے تو ابیّ بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا
عرض کیا کہ ہان تو فرمایا کہ پھر کیون تو نے مجھے فتح نہ کیا یعنی لقمہ نہ دیا ۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان ۔ اور انس رضہ

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اماموں کو لقمہ دیتے تھے - رواہ الحاکم - حضرت علی رض نے فرمایا
کہ امام جب تجھسے لقمہ چاہے تو تو اُسکو کھلا دے - حسن و ابن سیرین وعطاء سے جواز مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رض نے
نماز پڑھائی پس متردد ہوے میں نے لقمہ دیا تو اُسکو لے لیا - کما فی المصنف لابن ابی شیبہ - مع - صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کوئی آیت چھوڑ گئے تو بعد فراغت کے کہا کہ تونے کیون نہیں لقمہ دیا - عینی وغیرہ نے لکھا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کیونکہ لقمہ
گویا یہ قول ہے کہ جب تو یہانتک پہونچے تو اِسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو لقمہ جو اِسکے معنی میں ہے وہ بھی مفسد ہے
لیکن حدیث ابن عمر رض کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا - اقول یہ مشکل ہے اسواسطے کہ نماز میں جواذکار ہیں
اُنکی دو جہت ہیں تو قرآن میں کلام الٰہی ہے اور لقمہ ایک فعل ہے کہ قرآن یون پڑھو - پس اولیٰ یہ کہ یہی فعل کثیر ہے بروایت
جامع صغیر اور قلیل ہے بروایت مبسوط - فافہم - م - بالجملہ امام کو لقمہ دینا منصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے - **وینوی الفتح علی امامہ
دون القراءۃ** - اور مقتدی لقمہ دینے میں اپنے امام پر رکا کھول دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی - ف - اگرچہ
بذریعہ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہے - **ہو الصحیح** - یہی قول صحیح ہے - ف - اور اسی کو کافی میں اختیار کیا - لانہ مرخص
فیہ - کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جسمین اجازت دی گئی ہے - **وقراءتہ ممنوع عنہا** - اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس سے
منع کیا گیا ہے - ف - اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک
حدیث خبر الواحد سے تم جواز نکالتے ہو تو وہ معارض نہو گی - پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ
یہی صحیح ہے - پھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلاف قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا - **ولو کان الامام انتقل
الی آیۃ اخری** - اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہو گیا - ف - یعنی جس آیت پر اُٹکا تھا وہ نکلی نہیں تو وہ
دوسری آیت پڑھنے لگا پھر مقتدی نے لقمہ دیا - **تفسد صلوۃ الفاتح** - تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائیگی - **وتفسد صلوۃ
الامام لو اخذ بقولہ** - اور اگر امام نے اِسکے قول کو لے لیا تو امام کی نماز بھی فاسد ہو جائیگی - ف - تو کل کی نماز فاسد ہوگی - م
"اُسکے قول کو لے لیا" اشارہ ہے کہ یہ لقمہ اسوقت میں بمنزلہ قول کے ہو گیا تو نماز فاسد ہوگی - **لوجود التلقین والتلقن من غیر
ضرورۃ** - کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقن لینا یہاں بلا ضرورت پایا گیا - ف - تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ
کلام مفسد ہوا - پھر مخفی نہیں کہ دلیل مذکور اسی کو مقتضی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد
کوئی ضرورت نہیں رہی مگر آنکہ تعلیل مذکور چھوڑی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد نہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور فعل
یہ ایکبار ہے تو ظاہر ہے کہ مفسد نہوگا اور لقمہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے - لہذا محیط میں کہا کہ عامہ مشائخ کے نزدیک لقمہ
دینے والے و امام کی نماز کسی حال میں فاسد نہیں ہوگی - کما فی العینی والفتح - اور کافی میں ہے کہ صحیح یہ کہ لقمہ دینے والے کی نماز
کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اُسکی نماز بھی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے - ہ - اور اسی کی تصحیح قاضیخان و جامع ترتاشی
مین ہے - کما فی العینی - اور تامل پر مخفی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مبسوط قوی ہے نہ آنکہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے فافہم
م - **وینبغی للمقتدی ان لایعجل بالفتح** - اور مقتدی کو چاہیے کہ لقمہ دینے میں جلدی نہ کرے - ف - یعنی فوراً لقمہ نہ دے
کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یاد آجاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہوا - محیط السرخسی - **وللامام
ان لایلجئہم الیہ** - اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے - ف - باین طور کہ بار بار دہراوے
یا سکوت کرے - نقع - کیونکہ وہ اُنکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ مکروہ ہے - الکافی - **بل یرکع اذا جاء اوانہ**
بلکہ رکوع کر دے جبکہ اُسکا وقت آگیا ہو - ف - یعنی اِسقدر پڑھ لیا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے - الکافی - اور وہ
ایک آیت بقول اعظم و تین آیات بقول صاحبین اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں باعتبار قراءت استحباب کا ہے - کافی العینی - ولیکن اصح والدعلم

تو واجب ہے اور وہ پوری سورت فاتحہ وزائد تین آیات ہیں کیونکہ لقمہ دینے میں کوئی کراہت تحریمی نہیں بخلاف ترک واجب کے
کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر چونکہ مقدار میں روایات مختلفہ ہیں تو امام مصنف رح نے مجمل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے
اور اگر یہ مقدار نہ ہوئی ہو تو لکھا کہ۔ او ینتقل الی آیۃ اخری۔ یا امام دوسری آیت کو منتقل ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جس
آیت پر اٹکا ہے اسکو چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے حتی کہ قرآن میں سے ما بعد کسی مقام سے پڑھ دے بہرحال
انکو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی میں اختیار کیا کیونکہ لقمہ میں ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہے تو کراہت ہے یعنی
تنزیہی۔ المحیط قاضیخان التمرتاشی ع۔ امام نے اگر نماز سے باہر کسی کا لقمہ لیا تو کل کی نماز فاسد ہو گئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے
آدمی سے سنکر امام کو لقمہ دیا تو بھی کل کی نماز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ البحر عن القنیہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالے کے
ساتھ کوئی اور بھی الوہیت والا ہے۔ فلو اجاب فی الصلوٰۃ بلا الٰہ الا اللہ۔ پس اگر مصلی نے نماز میں اسکا جواب دے دیا
کہ لا الٰہ الا اللہ۔ ف۔ یا کسی کو اچھی خبر سنائی گئی اسنے نماز میں کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب کا
ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا یا اپنی نماز میں ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد نماز نہیں ہے اور اگر اسنے جواب کا ارادہ کیا
فہذا کلام مفسد عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک مفسد نماز ہے۔ ف۔ وہکذا فی الخلاصہ ہ۔
وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ ف۔ اور شافعی رح نے ع۔ لا یکون مفسدا۔ کہ یہ کلام مفسد نماز نہوگا۔ وہذا
الخلاف فیما اذا اراد بہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اسی صورت میں کہ اس کلام سے مصلی نے کہنے والے کے جواب کا قصد کیا ہو۔
لہ انہ ثناء بصیغتہ فلا یتغیر بعزیمتہ۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الٰہ الا اللہ وما نند اسکے اپنے صیغہ یعنی وضع
میں ثناء الٰہی ہے تو بوجہ عزم مصلی کے وہ متغیر نہوگا۔ ف۔ یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور مصلی نے اپنا قصد و عزم اگر
جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور نماز میں ثناء الٰہی کچھ مفسد نہیں ہے م ع۔ ولہما انہ اخرج الکلام مخرج
الجواب۔ اور امام اعظم ومحمد کی دلیل یہ کہ مصلی نے لا الٰہ الخ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہے۔ وہو یحتملہ۔ اور وہ جواب کو محتمل
بھی ہے۔ فیجعل جوابا۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ ف۔ حتی کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام میں نہوتی اور سوال دیگر
وجواب دیگر اسپر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کلمہ ثناء ہے اور جو کوئی توحید پوچھے اسکا
جواب بھی ہے تو جب ان دونوں میں مشترک ہوا تو اس مقام پر ایک معنی کسی قرینہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس ہمنے اسکے قصد
کو مرجح جواب قرار دیکر کلمہ کو جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور نماز میں سوال جواب مفسد ہے ع۔ کالتشمیت جیسے
چھینک کا جواب۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ۔ چونکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہو گیا اگرچہ ذکر الٰہی ہے ع۔ تو جیسے تشمیت بالاتفاق
مفسد ہے ویسے ہی جواب لا الٰہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہے م۔ والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح
اور استرجاع بھی صحیح روایت میں اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے انا للہ وانا الیہ راجعون
ابو یوسف کے نزدیک مفسد نہیں اور ان دونوں کے نزدیک مفسد ہے م۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ عنایہ۔
صدر شہید رح نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود رض نے اجازت چاہی اور حضرت صلعم نماز میں
تھے تو آپ نے پڑھا۔ ادخلوہا بسلام آمنین شمس الائمہ سرخسی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پہونچے
ہوں تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا نماز میں ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی ع۔ مترجم
کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہیں م۔ اگر یحییٰ نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو نماز میں اسی
ارادہ سے پڑھ دیا قولہ تعالی یا یحیی خذ الکتاب بقوۃ۔ تو نماز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو قولہ تعالی یوسف اعرض عن ہذا
تو نماز فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعا پر مصلی نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے ع۔ اگر بچھو نے کاٹا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے

بسم اللہ کہا تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے - البحر عن النصاب - اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا استرجاع کیا
تو مفسد نہیں ہے ع - اگر مصلی نے چاند دیکھکر کہا کہ ربی و ربک اللہ تو طرفین کے نزدیک مفسد ہے - اگر قرآن میں کسی آیت وغیرہ
کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے - الظہیریہ - مریض کو نماز میں سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت
جو مشقت لاحق ہوئی تو اسنے بسم اللہ کہا تو نماز فاسد نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے - المضمرات - شرح جامع صغیر للصدر الشہید میں
ہے کہ اگر انا للہ وانا الیہ راجعون کے سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہے - اگر اللہم صل علی محمد یا اللہ اکبر کہا پس اگر
جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہیں ہے - اگر نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر دوسرے
کا جواب نہو تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو مثلاً کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا - مصلی نے اسکے جواب
میں درود پڑھا تو مفسد ہے - اگر کسی نے پڑھا قولہ تعالیٰ ما کان محمد ابا احد من رجالکم الآیہ - اور مصلی نے نماز میں درود پڑھا
تو نماز فاسد نہیں ہے - اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلی نے نماز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح
قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے - اگر ایک نے پکار دیا کہ مہمات کے واسطے لوگو فاتحہ پڑھ دو پس مسبوق نے اپنی نماز
میں پڑھ دی تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے - الخلاصہ - ایک نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور مصلی نے جواب میں عزوجل
کہا تو مفسد ہے - د - غرضکہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نماز فاسد ہوگی - تا - ابن جنس
کے مسائل میں صحیح قول امام ابوحنیفہ و محمد کا ہے - العینی - اگر نمازی نے حالت نماز میں دوسرے کا حکم مانا چنانچہ اس سے کہا
کہ آگے بڑھ دو بڑھ گیا یا صف کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلی نے اسکو وسعت دیدی تو نماز فاسد ہوجائیگی بلکہ چاہیے
کہ ایک ساعت توقف کرکے اپنے قصد سے آگے بڑھے - جامع الرموز عن القنیہ د - مترجم کہتا ہے کہ امامت میں گذرا کہ
تنہا صف کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلی کو کھینچ لے یا امام آگے بڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ
اپنے اختیار پر ہے اور جگہ دینا اصلاح نماز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح نماز کے جو امور مشروعہ ہیں انمیں درحقیقت شارع کی
فرمانبرداری ہے حتی کہ رخنہ بھرنا اور صف والوں کے لیے بازو نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سوائے اسکے
البتہ حالت نماز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے - فاحفظہ سعم - اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصد اشعار پڑھا تو نماز فاسد
ہے محیط السرخسی - اگر نماز میں کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے نہیں کہا تو نماز فاسد نہیں مگر اسنے برا کیا - المنیہ - اور
اگر فکر میں پڑکر کوئی حدیث یاد آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نماز فاسد نہیں - السراج - مذہب حنبلیہ کے کتاب معروف
شیخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت غوث اعظم السید عبد القادر جیلانی رح نے کہا کہ استحضار تمام
نماز کے واسطے رکن ہے - مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی یہی مستفاد ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - بالجملہ جو الفاظ کہ قرآن میں
یا ثنا ہیں جب انمیں خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نماز فاسد ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو
امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک مفسد نماز ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہوئے و ثنا ہونے سے اسکا قصد متغیر
نہ کریگا تو مفسد نہیں - یہی اختلاف انا للہ وانا الیہ راجعون میں بھی ہے - وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ - اور
اگر ارادہ کیا کلمہ ثنا ریا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کو کہ میں نماز میں ہوں - ف - یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا
لم تفسد بالاجماع - تو بالاتفاق نماز فاسد نہوگی - لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسبح
بدلیل حدیث کہ جب نماز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے - ف - یہ حدیث
صحاح الستہ میں ہے اور حدیث میں صریح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصفیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابن العربی
مالکی نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے ہے رد کر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح داخلی ہے

خطابی رحمہ نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے داہنے ہاتھ کو ہتھیلی کے رخ سے بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے۔ محیط میں ہے اگر
مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اُسنے تسبیح پڑھی تاکہ اُسکو آگاہی ہو جاوے کہ وہ نماز میں ہے تو کچھ فساد نہیں ہے واقعات
میں ہے کہ یہی تکبیر کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہے ع۔ فی البحر۔ اگر امام بدون قعدہ کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہو گیا کہ قیام سے
اقرب ہے تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہے۔ البدائع۔ سامنے سے عورت نے گذرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ
سے اشارہ کیا تو نماز میں فساد نہیں آیا ولیکن تسبیح واشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے۔ المحیط۔ موذن کا جواب دیا
بالقصد جواب یا کچھ نیت نہیں ہے تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فساد نہیں۔ محیط السرخسی۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا نام سنکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو نہیں۔ اگر اسکی زبان پر ان۔
درست ہے بجا ہے۔ اننہ۔ اسکے یا عربی میں نعم۔ یا فارسی میں آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہے ورنہ عربی میں
نعم کہنا مفسد نہیں محیط السرخسی۔ یوں ہی فارسی میں آری۔ القاضیخان۔ اور یہی اردو میں ہے۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح
کہی تو عتابی رحمہ نے جامع الفقہ میں ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے۔ مصلی نے سرہار جب یا ایہا الذین آمنوا۔
پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی یعنی حاضر ہوں ای میرے مالک۔ تو ایک قول میں مفسد اور ایک قول میں نہیں۔ مع۔
صحیح یہ کہ مفسد نہیں اور بہتر کہ نہ کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز
فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر اللہ اکبر نماز میں کہی تو مفسد نہیں ہے۔ القاضیخان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت
سے اذان دی تو مفسد ہے۔ المحیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہو جاوے تو مفسد ہے ورنہ نہیں اور اسکی تحقیق
اوپر گذر چکی ہے۔ سم۔ امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ وبلغت رسلہ یعنی اللہ تعالیٰ
کا کلام سچا ہے اور اسکے رسولوں نے حکم پہونچا دیا تو یہ مفسد نہیں مگر اسنے برا کیا۔ القاضیخان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے
وسوسہ ڈالا تو مصلی نے کہا کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پس اگر یہ امر آخرت میں ہو تو مفسد نہیں اور اگر امر دنیا میں
ہو تو مفسد ہے۔ التمرتاشی۔ اگر آخر نماز میں تشہد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشہد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے
سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشہد کی طرف عود کرنے سے قعدہ اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تھوڑا
پڑھکر سلام پھیر دیا تو فرض قعدہ جانے سے نماز گئی۔ و بقول امام محمد نماز فاسد نہیں کیونکہ قعدہ کل نہیں گیا بلکہ جس قدر
تشہد پڑھا اور تشہد کے واسطے محل قعدہ ہے اور کوئی ضرورت قعدہ کی مٹنا جانے کی نہیں ہے۔ فتوی اسی قول پر ہے۔
وعلی ہذا اگر فاتحہ وسورہ بھول کر چھوڑ گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یاد کیا پھر قراءت کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نادم ہو کر
سجدہ میں چلا گیا تو اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور وہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کما فی قاضیخان۔ مریض کو
جھکنے و اٹھنے میں جو مشقت لاحق ہوتی ہے وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد نہو گی۔ الظہیریہ
ع۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات ہ۔ اگر بچھو نے کاٹا اور اسنے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ نماز فاسد نہیں
کما فی النصاب البحر۔ اگر مصلی نے سوائے امام کے کسی سے ولا الضالین سنکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہے
اور ابو حنیفہ سے ایک مخالف مروی ہے۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے ع۔
ومن صلی رکعۃ۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ ف۔ کسی نماز کی شائًا۔ من الظہر۔ فرض ظہر کی۔ ثم افتتح۔ پھر
افتتاح کی۔ العصر۔ فریضہ عصر کی۔ ف۔ درحالیکہ اسپر ترتیب نہیں یا ساقط ہے۔ او التطوع۔ یا نماز نفل کی۔ ف۔
یہ افتتاح اسطرح کہ تکبیر بہ نیت دونوں کہیں خواہ ہاتھ اُٹھائے یا نہیں پس یہ شروع کرنا صحیح ہوا۔ فقد نقض الظہر۔ تو
اسنے ظہر کو توڑ دیا۔ لانہ صح شروعہ فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شروع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل میں۔ فیخرج عنہ۔ تو ظہر سے

باہر ہوجائیگا۔ ف۔ مترجم نے جو قیود بڑھائے ہین انکا بیان یہ ہو کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب ہی عصر
مین داخل ہوسکتا ہو کہ اس شخص پر ترتیب نہو بوجہ چھ یا زیادہ قضاء نمازون کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے ۔ ورنہ
جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہوکر عصر کی نیت سے داخل عصر نہین بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے
اسکی عصر منعقد نہوگی ۔ع۔ پھر خالی تکبیر کہنے سے عصر مین داخل نہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہو۔ الکافی ۔ اور جامع تمرتاشی وغیرہ
مین ہو کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کرکے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا ۔ع۔ اور
یہی تبیین الزیلعی مین ہی ۔م۔ پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی وجہ پر ہو متحقق ہوجائیگا حتی کہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی بعد اسکے امام
قائم ہوئی تو امام کی اقتدار کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے خارج ہوکر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت مین داخل
ہوجائیگا اور علی ہذا اگر مقتدی تھا اور اسنے تنہا ہوجانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر
کہی تو اپنی پہلی نماز سے باہر ہوجائیگا ۔ یہ ہمارے نزدیک ہو حتی کہ جو کچھ پڑھ چکا وہ محسوب نہوگا ۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک
اگر منفرد نے امام کی اقتدار کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑھ چکا وہ محسوب ہو اور پہلا تحریمہ کافی ہو ۔ع۔ یہ اس اصل
پر کہ امام شافعی رح کے نزدیک امام کی نماز متضمن نماز مقتدی نہین ہو بلکہ ہر ایک منفرد ہو مگر رکوع و سجود ایک ساتھ کرنے مین
ولیکن امام احمد رح کے نزدیک یہ اصل معروف نہین تو انسے یہ روایت محل تامل ہی ۔ فاللہ اعلم ۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول
تحریمہ کافی نہین اور جو اس سے پڑھا وہ محسوب نہین اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہوگیا ۔م۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اسکے
ساتھ کسی نے اقتدار کی اس جہت سے اسنے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتدار کرنے والی کوئی عورت
ہو ۔ع۔ کذا فی النہایہ ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر کہکر ظہر مین امام کی نیت اقتدار کی تو اول باطل ہوگئی اور اقتدار صحیح ہوا ۔
اگر اسنے گھر مین ظہر پڑھ لی پھر جاکر جماعت ظہر مین شریک ہوگیا تو پہلے ادائی ہوئی نماز باطل نہوگی ۔ الکافی ۔ اور معروف
مذہب ہمارے نزدیک یہ ہو کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہو اور سنن مین بعض صحابہ رض
نے پوچھنے والے کو کہ ان دونون مین کس کو فرض ٹھہراوے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار مین نہین بلکہ اللہ تعالی کی مشیت مین
ہو جسکو چاہے فرض قرار دے ۔ تحقیق یہ کہ جو نماز اچھے تعقل و شرائط سے ادا ہوئی ہو اللہ تعالی اپنے فضل سے اسی کو تعمیل
حکم قرار دیگا لیکن بندہ کی معرفت مین تو اول فرض ہو اور دوم نفل ہو حتی کہ اسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہو کہ ایک
دن مین ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہین پڑھا بلکہ نفل پڑھی ۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض
بجماعت ادا کرونگا ۔ تو اس صورت مین قسم جھوٹی ہوکر کفارہ لازم آویگا فاحفظہ ۔م۔ ولو افتتح الظہر ۔ اور اگر شروع کی ظہر
ف۔ نیت و تکبیر کے ساتھ دوبارہ ۔ بعد ما صلی منہا رکعۃ ۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے ۔ ف۔ یعنی پہلے ظہر
شروع کرکے اسمین سے ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کہے بدون اسکے کہ زبان سے
نیت بیان کرے ۔م۔ فہی ۔ تو یہ دوسری نماز ۔ ہی ۔ وہی پہلی نماز ہو ۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے خارج نہوگا ۔ و یجتزئ بتلک
الرکعۃ ۔ اور حساب کرلے اس رکعت کو جو پڑھ چکا ہو ۔ ف۔ حتی کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض
پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اسنے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتی کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو نماز باطل ہوگئی اور
اگر نماز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا ۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کرکے جب قعدہ اخیرہ
پڑے تو وہان قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی ۔ کما فی العینی والفتح وغیرہا ۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو نماز شروع کی اگر اس سے بعینہ
اسی نماز مین منتقل ہونا چاہا تو منتقل نہوگا ۔م۔ لانہ نوی الشروع فی عین ما ہو فیہ ۔ کیونکہ مصلی نے نیت کی شروع کی ایسے
فرض مین کہ وہ بعینہ وہی ہو جسمین موجود ہو ۔ فلغت نیتہ و بقی المنوی علی حالہ ۔ تو اسکی نیت لغو ہوگئی اور جسکی نیت کی ہو

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر یہ اسوقت ہے کہ دوبارہ نیت اپنے طور پر یعنی دل سے ہو اور اگر اسنے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھکر کہا کہ نویت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی مین نیت کرتا ہون کہ آج دن ظہر کو پڑھون یا مانند اسکے تو جہانتک پڑھی وہ ٹوٹ جائیگی اور شمار نہوگی۔ کما فی الخلاصۃ الکافی۔ اور اصل اس مسئلہ مین یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہین ہے تو نیت صحیح ہے اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہین ہے پس اسی اصل پر مسائل نکلتے ہین ع۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھکر سلام کے بعد یاد کیا کہ سہو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسنے از سر نو چار رکعت پڑھکر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ ظہر مین داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسنے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے خلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے فارغ ہو۔ الخلاصہ والبحر۔ مترجم کہتا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہین کہ اول کا تکملہ نہین کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہین یہ نہین چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونون فرض ہین اور مسئلہ ضروری ہے۔ فلیحفظ رم۔ مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کرکے اس گمان سے کہ پوری ہوگئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہے پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہرحال فرض مغرب فاسد ہوگیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسنے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کرکے یاد آگیا کہ پوری نہین ہوئی ہے مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ نماز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتین پڑھین پس اگر اسنے ایک رکعت پڑھکر بقدر تشہد قعدہ کر لیا پھر دو رکعتین پڑھین تو فرض مغرب ادا ہوگئی ورنہ نہین۔ اگر مغرب شروع کرکے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ کہکر تین رکعات از سر نو پڑھین تو اسکی نماز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتین پڑھکر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کہی پس ابتدا سے شروع کرکے تین رکعتین پڑھین تو نماز نہین جائز ہے۔ کتاب رزین مین ہے کہ یہ اسوقت کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھکر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آویگا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل مین منتقل ہوا۔ الخلاصہ ۃ۔ (مسئلہ مصحف مین سے دیکھکر نماز مین پڑھنا) اسمین متعدد صورتین ہین اسطرح کہ پڑھنے والے کو یاد نہین پس دیکھکر قرارت کی یا حفظ ہے مگر دیکھکر پڑھا مصحف کو ہاتھ مین اٹھائے ہے یا وہ رحل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت ذکوان رضہ ہے لہذا امام مصنف رح نے مسئلہ کو امام کے حق مین وضع کیا اور کہا کہ۔ واذا قرار الامام۔ اور اگر نماز مین قرارت کی امام نے۔ ف۔ اور یون ہی اگر منفرد نے قرارت کی۔ من المصحف۔ مصحف مین سے۔ فسدت صلاتہ عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہوئی۔ ف۔ پس مقتدیون کی نماز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ امام کا لفظ اتفاقی ہے قید نہین اور منفرد کا بھی یہی حکم ہے اور اصل مین امام محمد نے ومحلی مین شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سعید بن المسیب وحسن بصری وشعبی وسلمی رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے مین کہتا ہون کہ یہی علمائے ظاہریہ کا مذہب ہے ع۔ پھر جامع صغیر ومختصر قدوری مین یہ تفصیل نہین کہ تھوڑے وبہت پڑھنے مین حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری آیت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفسد ہے اور کم ہو تو نہین اور بعض نے کہا کہ مقدار فاتحہ مفسد ہے ورنہ نہین۔ التبیین ع۔ اور ظاہر یہ کہ قلیل وکثیر امام کے نزدیک مفسد ہونے اور صاحبین کے نزدیک نہونے مین برابر ہین لہذا امام مصنف نے مطلقاً رکھا ہے۔ العنایہ۔ وقالا ہی تامۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھکر پڑھنے والے کی نماز پوری ہے۔ لانہ عبادۃ انضافت الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی واحمد کا بلکہ بلا کراہت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر اتفاقاً اسکے اوراق بھی نماز مین لوٹے تو فساد نہین جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا ع۔ حاصل دلیل یہ کہ قرارت ایک عبادت اور مصحف مین نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور نماز مین دونون کو ملا لیا تو فساد کی کوئی وجہ نہین ہے۔ اور انکا استدلال اسی

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین
کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ عف۔ ولیکن اس روایت کی تصحیح چاہیئے ہے۔ ایضاً یہ کہ محراب میں لکھا ہو
اور اسپر نظر کرے تو بالاتفاق مفسد نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفسد نہ رہا یہ کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے تھے
پس جب یہ عمل کثیر نہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہوا پس کوئی چیز مفسد نہیں اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ
مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لانہ یتشبہ بصنیع اہل الکتاب۔ اسواسطے
کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقہ کے۔ ف۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نہونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح
ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں ممانعت کی گئی ہے تو جس صورت میں بغیر مشابہت
شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلاکراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا لیکن
ابو حنیفہ رح کے نزدیک عدم جواز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ کے قول کی دلیل دو طور
طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھائے رہنا
اور اسمیں نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجموعہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھاتا
نہو بلکہ رحل پر رکھا ہو اسمیں سے پڑھتا جاوے یا محراب پر لکھا ہو اسکو دیکھکر پڑھے تو نماز فاسد نہوگی۔ الکافی۔ میں
کہتا ہوں کہ قصہ امامہ بنت ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لانہ تلقن من
المصحف فصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی
سے نماز میں سیکھتا گیا۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق مفسد ہے تو مصحف سے بھی مفسد ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال
سے نہیں ہے۔ وعلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحمول۔ اور اس تعلیل کے موافق رحل پر رکھے ہوئے قرآن سے
پڑھنے اور اٹھائے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ ف۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں پر لازم اور وہی باعث
فساد ہے۔ وعلی الاول یفترقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھائے میں فرق ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکا مدار
تو عمل کثیر پر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلیے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا محل نظر و مخالف قصہ امامہ ہے
دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رح کے مصلی کی رائے پر مفوض ہے لیکن حق تعلیل دوم ہے کہ مصحف میں دیکھکر پڑھنے سے
تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفسد ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر لکھا ہو لہذا کافی میں لکھا کہ ہر حال میں مفسد ہے
اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر قرآن حفظ ہو یعنی جو کچھ نماز میں پڑھتا ہے وہ اسکو یاد ہو ولیکن وہ کہیں لکھے ہوئے سے بدون مصحف
اٹھانے کے پڑھتا ہے تو مشائخ نے کہا کہ نماز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر نماز میں کسی
لکھے ہوئے کو دیکھکر سمجھا تو یہ سمجھنا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں
کہ یہ جائز ہے۔ النہایہ۔ ولو نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ ف۔ جو سوائے قرآن کے مثلاً
کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اور اسکو فہم کیا۔ ف۔ حالانکہ نماز میں یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں
کی۔ ع۔ فالصحیح انہ لا یفسد صلوتہ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی نماز بالاجماع فاسد نہوگی۔ ف۔
خواہ خود سمجھ میں آجاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ بالجملہ فہم سے بالاتفاق
نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ برخلاف مسئلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا
حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلان کی تحریر نہیں پڑھونگا۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص اور دوسرے کا

خط پڑھ لیا کرتا تھا اُسنے قسم کھائی کہ اب فلان کا خط نہیں پڑھونگا پھر اُسنے پڑھا نہیں مگر دیکھکر سمجھ لیا تو اختلاف ہی حیث
یحنث بالفہم عند محمد رح چنانچہ امام محمد رح کے نزدیک سمجھ لینے پر حانث ہوجائیگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہی تو وہان
حانث ہوگا۔ لان المقصود ہنا لک الفہم۔ کیونکہ مقصود وہان خط فلان نہ پڑھنے سے فہم ہی۔ ف۔ یعنی فلان کا راز اُسکی
تحریر سے دریافت نہ کرونگا پس جب دریافت کیا تو حانث ہوا اور مسئلہ نماز مین فساد اس بنار پر نہیں ہی۔ اما فساد الصلوٰۃ
فبالعمل الکثیر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر پر ہی وہ پایا نہیں گیا۔ ف۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل خفیف ہی یا عمل
ظاہری نہیں ہی بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہی اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں چنانچہ اگر کسی کی جورو کی پیشانی پر
لکھا ہو کہ تجھے طلاق ہی۔ مرد نے اسکو پڑھکر سمجھ لیا تو طلاق نہیں۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑجاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توریت
یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال مین نماز فاسد ہی۔ اتقافیخان۔ وان مرت امرأۃ بین یدی المصلی لم تقطع الصلوٰۃ۔
اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گذری تو وہ نماز کی قاطع نہوئی۔ ف۔ یعنی مصلی کے سامنے سترہ نہیں ہی یا مصلی و سترہ کے
بیچ مین ہوکر گذری تو عورت خواہ حائضہ ہو یا نہو مطلقاً کوئی عورت گذرے نماز مین فساد نہوگا۔ اور کتا و گدھا بھی نہین
توڑتا۔ یہی جمہور علمار و عامہ فقہار سلف و خلف و اُنکے اتباع کا قول ہی اور کثر علمار سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس رض
اور مکحول و ابو الاحوص و حسن و عکرمہ رحمہم اللہ سے مروی ہی کہ کتا و گدھا نماز کو توڑتا ہی۔ ابن عباس رض سے مروی کہ سیاہ
کتا و عورت حائض نماز کو توڑتی ہی اور فقہار مین سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ یکرنگ سیاہ کتے کا گذرنا قاطع ہی اور
انکے سوا ن کا اعتبار نہیں ایک روایت مین گذرنا عورت و گدھے کا بھی قاطع ہی خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام مصنف
نے استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوٰۃ مرور شئی۔ یعنی نہین توڑتا نماز کو گذرنا کسی چیز کا۔ ف۔ شیخ
نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہی۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبد اللہ
بن عمر و ابو امامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابو داؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات کین اور اُنکے اسانید مین
کلام ہی لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ مین جو دارقطنی نے روایت کی ہی ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین صخر بن عبد اللہ
راوی ہی جسکو ابن عدی نے کہا کہ ثقہ لوگون سے جھوٹی باتین روایت کرتا ہی اور اُسکی روایات سب بنائی ہوئی و منکرات
ہین اور ابن حبان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہین ہی۔ صاحب التنقیح نے اسکو رد کردیا کہ یہ وہم ہی کیونکہ اسکی
اسناد مین جو صخر بن عبد اللہ راوی ہی وہ صخر بن عبد اللہ بن حرملہ ہی جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو
انہین ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہین کیا بلکہ ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح
ہی اور جسکو ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا وہ تو صخر بن عبد اللہ الکوفی ہی جسکو حاجی کہا کرتے تھے وہ اول
صخر بن عبد اللہ یعنے ابن حرملہ سے پیچھے ہوا اور اسنے مالک بن انس و لیث بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہین۔
حاصل یہ کہ اسناد مین صخر بن عبد اللہ عن عمر بن عبد العزیز عن انس بن مالک ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کو نماز
پڑھاتے تھے کہ اُنکے سامنے ہوکر گدھا گذرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ سبحان اللہ جب آنحضرت صلعم نے سلام پھیرا
تو فرمایا کہ کون تھا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ مین تھا یا رسول اللہ کیونکہ مین نے سنا تھا کہ گدھا
نماز کو قطع کردیتا ہی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوٰۃ شئی۔ بالجملہ اس اسناد سے ظاہر ہی کہ صخر بن عبد اللہ
بن حرملہ راوی ہی جو ثقہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہی اور صخر بن عبد اللہ کوفی معروف بحاجی نہین جسکا زمانہ
پیچھے ہی حتی کہ اسنے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہی کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے
اتری نہین ہی۔ پھر مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ ہی کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہین کرتی تو عورت و کتا

وگدھا بھی قاطع نہوگا جبکہ سامنے سے گذر جاوے لیکن اسمین دو وجہ سے اعتراض ہی اول وجہ یہ کہ جو ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ
حدیث مقابلہ اُس حدیث کا نہین کرسکتی جسمین ان چیزون سے قطع نماز مروی ہی- مین کہتا ہون کہ وہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہین مرد کی نماز کو جبکہ آسکے روبرو برابر موخرہ کجاوہ کے نہو عورت وگدھا وسیاہ کتا
اور آخر مین ہی کہ سیاہ کتا شیطان ہی- رواہ مسلم- اور ابوہریرہ رض سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہین نماز کو عورت وکتا وگدھا-
رواہ مسلم ایضاً- وحدیث ابن عباس رض مرفوع کہ قطع کرتی ہی نماز کو عورت حائضہ وکتا- رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ- کما
فی العینی- حاصل یہ کہ قاطع ہونا عورت وسگ وخر کا حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہونا ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی مین
تامل ہی تو کیونکر معارضہ ہوگا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہی- علاوہ ازین قاطع حدیث تو صریح منطوق ہی اور غیر قاطع
منطوق نہین بلکہ مفہوم ہی- وجہ دوم یہ کہ برتقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ لا یقطع الصلوٰۃ مرور شئی- عام ہی تو اس سے یہ تین چیزین
خاص کرلی گئین جو حدیث ابوذر وابوہریرہ رضی اللہ عنہما مین قاطع ثابت ہوئین تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہین سواے
ان تین چیزون کے پس دونون حدیثون پر عمل ہوگیا- جواب بطریق تحقیق یہ ہی کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوذر وابوہریرہ سے بھی
اصح واقوی دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ ہی کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے اور مین آپ کے روبرو عرض مین لیٹی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہی- رواہ البخاری ومسلم- اور
ایک روایت صحیحین مین ہی کہ میرے پانون آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دباکر اشارہ فرماتے تو مین
اپنے پانون کھینچ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہوتے تو پانون پھیلا دیتی تھی اور اس زمانہ مین گھرون مین چراغ نتھے- اور
ایک روایت مین حضرت ام المومنین نے بسا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت مین اسی طرح بیان فرمایا- بالجملہ متعدد
طرق سے یہ حدیث صحیحین وغیرہما مین مروی ہی وہ زیادہ اصح واقوی ہی اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع نماز نہین
اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل محکم ہی یعنی اسمین کسی احتمال کو گنجایش نہین ہی برخلاف حدیث ابوذر وابوہریرہ کے کہ وہان
قاطع کے معنی مین تاویل ہوسکتی ہی کہ قاطع نماز سے مراد قاطع خشوع نماز ہی چنانچہ عورت مین یہ بات ظاہر مین مفہوم ہوتی ہی کہ
جب عورت نمازی کے روبرو گذرے تو اُسکا دل منتشر ہوگا- اور بعید واللہ اعلم اسمین شیطان کا ہی اور حدیث صحیح مین ثبوت
ہی کہ عورت جب چلتی ہی تو شیاطین اُسکی تزئین کرتے چلتے ہین مع تفصیل کے جو اصل حدیث مین متعدد روایات سے ثابت ہی
اور اس مین تامل سے ظاہر ہوتا ہی کہ جماعت کے سامنے کی عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے مین اور منفرد کے
سامنے اسکی منکوحہ جورو گذرنے مین فرق ہی- پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہی اور سگ سیاہ کے حق مین خود اسی
حدیث مین مذکور کہ وہ شیطان ہی- معنی یہ نہین کہ وہی خود شیطان ہی بلکہ مراد ظہور شیطانی ہی اور شاید کہ بصورت اکرہ وہ موذی ہو
جیسے عورت مین بصورت زینت شہوت ہی- پھر عاقل کو بعد اس سمجھ کے یہ جان لینا آسان ہی کہ نماز کی صراط مستقیم پر شیطان
کا گذر محال ہی مگر اسکا فریب اور جال جن صورتون سے بطریق وسوسہ وغیرہ مصلی کی رہزنی کرتا ہی از انجملہ ان چیزون کا گذر
ہی بشرطیکہ مصلی کے قبلہ تک مواجہہ ہو یعنی سترہ نہو- عینی رح نے لکھا کہ شیخ نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ جمہور علماء نے حدیث ابوذر
وابوہریرہ رض مین قاطع ہونے کو بمعنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا- پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو صرف عورت کے حق مین ثبوت ہوا
تو جواب دیا گیا کہ نہین بلکہ ابن عباس رض کی حدیث مین حجۃ الوداع مین بمقام منٰی آپ جماعت سے نماز پڑھتے تھے اور ابن عباس
نے صفون کے سامنے اپنا گدھا چھوڑ دیا اور اُسکی پروا نہین کی گئی- ابن الجوزی نے کہا کہ چونکہ عورت وگدھے کے حق مین
یہ ثبوت ہی لہذا امام احمد رح نے ان دونون کے قاطع ہونے مین تردد کیا اور سگ سیاہ کو قطعی قاطع نماز ٹھہرایا کیونکہ اسمین
کچھ ثبوت خلاف نہین ہی- مترجم کہتا ہی کہ قطع کرنیوالی تین چیزین مذکور تھین پھر انہین دو یعنی عورت وحمار کے حق مین

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہوئے تو سگ سیاہ کے حق مین اسی قطع کے معنی قاطع صلوۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی لفظ سے
دونوں مطلب مخالف ایک ہی بولی مین نہین جائز ہین جیساکہ اصول مین ہم نے محقق کیا ہی تو جب اس حدیث مین قطع کے
معنی قطع خشوع نماز کے ہوے تو عورت وحمار وکلب سب کے حق مین یہی رہیگے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ نماز نہوا - بالجملہ
احادیث وآثار سب متفق اس معنی کو مفید ہین کہ مصلی بغیر سترہ کے سامنے سے عورت وکتے وگدھے کے گذرنے سے نماز
خشوع قطع ہوتا ہی اور تحریمہ نماز کسی چیز کے گذرنے سے نہین ٹوٹتا - الا ان المار آثم - لیکن گذرنے والا گنہگار ہی - ف
یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گذرنے سے نماز قطع نہوئی تو اس سے یہ لازم نہین کہ گذرنے والا مختار ہی کہ سامنے سے
گذر جاوے - بلکہ گذرنے والے کو حلال نہین کہ وہ مصلی کے سامنے سے جبکہ سترہ نہو جہانتک ہی اسکے اندر گذرے ورنہ
مرتکب حرام ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہین ہی لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عاصی گنہگار ہی
لقولہ علیہ السلام لو علم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقف اربعین - بدلیل اس حدیث کے یعنی
اگر مصلی کے روبرو گذرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہی تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک - ف - یعنی نہ گذرتا اور چالیس
تک کھڑا رہنا اسپر آسان ہوتا - ابو النضر راوی نے عذر کیا کہ مجھے دریافت نہ رہا کہ چالیس دن فرمائے یا چالیس ماہ یا چالیس
سال اور یہ حدیث صحیحین مین ہی اور بزار رح کی روایت مین چالیس خریف مذکور ہی - فاللہ اعلم - ولیکن ابن الہمام نے اسکی
تصحیح کو موجہ کیا ہی م - وانما یاثم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قیل - اور گذرنے والا گنہگار جب ہی ہوگا کہ جب اول
یہ متحقق ہو کہ گذرے مصلی کی جاے سجود مین بنا بر آنکہ کہا گیا - ف - یعنی وہ مقام جسکے اندر گذرنا حرام ہی اسکی حد یہ بیان
ہوئی کہ مصلی کے قدم سے لیکر مقام سجود تک ہی یہی اصح ہی - التبیین - اسی کو شمس الائمہ سرخسی وشیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اسی پر
قاضیخان نے اعتماد کیا ہی ع - یہی کافی وخزانہ وظہیریہ مین ہی م - اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہی کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے
سجدہ کی جگہ ڈالکر پڑھتا ہو تو گذرنے والے پر اسکی نگاہ نہ پڑے - الخلاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے وہانتک ہی کہ
موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت مین جہانتک آگے بھی نظر پڑتی ہی پھر جہان نہ پڑے وہان گذرنا مکروہ نہین ہی م - یہ قول فخر الاسلام
کا ہی ع - اور یہی صحیح ہی - الخلاصہ اور یہی اصح ہی - البدائع - اور یہی اشبہ بالصواب ہی - النہایہ - ظاہرا اسی طرف امام مصنف نے
لفظ قیل سے اشارہ فرمایا ہی اور عنقریب واضح ہوگا - م - ولا یکون بینہما حائل - اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی
چیز حائل نہو - ف - جیسے اسطوانہ یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پشت وغیرہ ع م - حتی کہ مسجد صغیر مین اگر حائل ہو تو گذر مکروہ نہین - الکافی - ویحاذی
اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان - اور محاذی ہو جاوین گذرنیوالے کے اعضاء نمازی کے اعضاء سے اگر وہ چبوترہ
پر نماز پڑھتا ہو - ف - یعنی اونچے پر ہو ولیکن بقدر قامت نہو حتی کہ نمازی کے اعضاء سے گذرنیوالے کے اعضاء محاذی ہو جاوین
تو گنہگار ہوگا چبوترہ وچھوٹی مسجد مین موضع سجود کا اعتبار نہین کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم مین ہی اور اگر
بڑی مسجد یا میدان ہو تو اسمین موضع سجود وموضع نظر دونوں قول مذکور ہین پھر جب اسنے اونچی جگہ نماز پڑھی تو جو شخص
چبوترہ سے نیچے گذرا وہ بلاشک اسکے موضع سجود پر درحقیقت نہین گذرا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری روایت
پر اگر ایسی جگہ گذرا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت مین اسپر نظر پڑتی ہی تو دیکھا جاوے کہ اگر گذرنے والے کے
بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوئے تو گنہگار رہیگا ورنہ نہین - ملخصا من الصدر - اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ
اگر اسقدر اونچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہین ہی اور اگر کسی سوار نے اترکر جانور کو روان
کیا اور اسکے آڑ مین خود گذر گیا تو گناہ نہین ہی - العینی عن التمرتاشی والنہایہ - مسجد صغیر وہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور
یہی مختار ہی ح - وینبغی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ سترۃ - اور لائق ہی کہ جو شخص میدان مین نماز پڑھے

وہ اپنے آگے سترہ بنالیوے۔ ف۔ یعنی لائق کے یہ کہ مندوب ہے۔ البدائع۔ اور امام محمد نے کہا کہ مستحب ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیجعل بین یدیہ سترۃ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرلے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابوہریرہ رضہ میں اصلح مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے مواجہہ پر کوئی چیز کرے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر عصا بھی نہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہوگا جو اُسکے سامنے سے گذرے۔ رواہ ابوداؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمر و ابوسعید خدری و سبرۃ بن معبد و سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمر رضہ میں یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گذرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ رواہ ابن حبان والحاکم۔ اور بمانند اسکے حدیث ابوسعید خدری مرفوعاً۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گذرگاہ پر بغیر سترہ نماز پڑھے تو نمازی کی گنہگاری صحیح ہے اور ضرور ہے کہ مستند اسمیں یہی حدیث ہو تو تحقیق یہ کہ سترہ بحکم حدیث واجب ہے لیکن جہاں گذر متوہم ہو وہاں سترہ مستحب از قبیل رفع الحکم برفع العلۃ ہے چنانچہ قول مصنف ما بعد میں لا بأس بترک السترۃ الخ اسی کو مؤید ہے اور کیونکر واجب نہوگا جبکہ گذرنا حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔ ومقدارہا ذراع فصاعدا۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع کے بقدر چاہیے جسقدر زیادہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام ایعجز احدکم اذا صلی فی الصحراء ان یکون امامہ مثل مؤخرۃ الرحل بدلیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صحرا میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل مؤخرہ کجاوہ کے ہو۔ ف۔ مؤخرہ وہ لکڑی جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل مؤخرۃ الرحل کرلیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گذر جاوے۔ رواہ مسلم عن طلحۃ مرفوعاً۔ ونحوہ عن ابی ذر رضہ۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سترہ المصلی پوچھا گیا تو مثل مؤخرۃ الرحل فرمایا۔ کما فی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ مثل مؤخرۃ الرحل اس حدیث میں اسقدر اونچی چیز ہوئی جو بیٹھنے والے کے سر کے محاذی ہو پہنچے اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور بسوط میں قول ابن مسعود رضہ ذکر کیا کہ سہم کا سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ سہم کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ وقیل وینبغی ان یکون فی غلظ الاصبع۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہیے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ لان ما دونہ لایبدو للناظرین من بعید فلا یحصل المقصود۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر ہوگی پس مقصود حاصل نہوگا۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں حدیث عنزہ سے استدلال کیا جو آگے آتی ہے اور کہا کہ عنزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عنزہ عصا ہوتا ہے جسکے نیچے طرف کو دھاردار لوہا لگا ہوتا ہے اور بعید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر محتمل ہے پس مؤخرۃ الرحل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاری رحمہ نے تاریخ میں حدیث ابن عمر رضہ سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی سترہ کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو۔ یہ بقید ذراع ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر آدمی قبلہ رخ بیٹھا ہو اُسکو سترہ کر لینا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو تو اسمیں اختلاف ہے۔ اگر چوپایہ سواری کو سترہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی قبا یا ترکش رکھ لیا جو ایک ذراع بلند ہوگیا تو بلاخلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ غریب الروایہ ابوجعفر رحمہ میں ہے کہ بڑا دریا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے بڑا حوض۔ وکذا فی مختصر البحر المحیط۔ اونچی ٹوپی و گاؤتکیہ و نہالی کا سترہ جائز اور قنیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف خچر و گدھے کے۔ مرد کی پیٹھ کا سترہ جائز اور مُنہ کا منع اور پہلو میں تردد اور عورت

وکافر ومجنون کا منع ہے اور سوتے ہوئے مرد کے ساتھ سترہ کرنے مین اختلاف ہے۔ع۔ **ویقرب من السترۃ**۔ اور سترہ سے نزدیک رہے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی الی سترۃ فلیدن منہا۔ بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے قریب رہے۔ ف۔ تاکہ شیطان اسکے و سترہ کے درمیان نہ گذرے۔ رواہ البزار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً۔ وقال علی شرط البخاری ومسلم ورواہ الطبرانی۔ اور مانند اسکے حدیث سہل بن ابی حثمہ ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان والحاکم اور حدیث ابو سعید رض ہے رواہ ابن حبان۔ اور حدیث سہل بن سعد رض رواہ الطبرانی وحدیث بریدۃ رواہ البزار۔ع۔ **ویجعل السترۃ علی حاجبہ الایمن او الایسر**۔ اور سترہ کو اپنے داہنے یا بائین بھون کے مقابل رکھے۔ ف۔ یعنی دونون آنکھون کے بیچ مین نہ رکھے ع۔ بہ ورد الاثر۔ اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث چنانچہ اسکو ابوداؤد واحمد والطبرانی وابن عدی نے مقداد بن الاسود رض سے روایت کیا ہے ولیکن اسکی اسناد مین کلام ہے۔ کما فی العینی۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے موقع پر ہمکو ایسی اسناد بھی کافی ہے۔ **ولا باس بترک السترۃ اذا امن المرور ولم یواجہ الطریق**۔ اور مضائقہ نہین کہ سترہ ترک کرے جبکہ کسی کے گذرنے سے امن ہو اور راستہ کا مواجہہ نہو۔ ف۔ یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرور ہے تو جہان غالب گمان ہے کسی کے گذر کا خطر نہو وہان مضائقہ نہین کہ سترہ ترک کرے اور یہ مقید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ تبیین الحقائق مین کہا کہ داہنے بھون کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی عینی رح نے ذکر کیا ولیکن ابن السکن کی روایت مین صرف بائین بھون کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو افضلیت مین تامل ہے۔م۔ **وسترۃ الامام سترۃ للقوم**۔ اور امام کا سترہ وہی قوم کا سترہ ہے۔ **لانہ علیہ السلام صلی ببطحاء مکۃ الی عنزۃ ولم یکن للقوم سترۃ**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی بطحاء مکہ مین برچھی دار عصا کی طرف اور قوم کے واسطے سترہ نہ تھا۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابی جحیفہ رض پھر بعد فراغ فرض بجماعت پڑھنے کے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل وسنن پڑھین تو ظاہر یہ کہ امام کا سترہ کافی نہو ولیکن مین نے یہ جزئیہ نہین دیکھا۔م۔ **ویعتبر الغرز دون الالقاء والخط**۔ اور معتبر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچ دینا ف۔ یعنی امام ہو یا منفرد ہو سترہ کو اسطرح بنادے کہ اسکو گاڑ دے پس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہین معتبر اور جب کوئی چیز سترہ کے قابل نہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہین ہے۔ **لان المقصود لا یحصل بہ**۔ کیونکہ مقصود اس سے حاصل نہوگا۔ ف۔ یعنی ہر ایک القاء یا خط سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اسکو دیکھکر اسکے باہر سے گذرے۔ اور یہان دو مسئلہ ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہین ہے۔ اختارہ الکافی۔ اور اسی کو قاضیخان وغیرہ ایک جماعت نے صحیح کہا۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی مختار ہے۔ الواقعات والتقنیہ۔ شیخ الاسلام نے مبسوط مین اسکو طول مین ڈالدینا اختیار کیا۔ع۔ التبیین۔ مسئلہ خط مین امام سے دو روایتین ہین اور عامہ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہین اور مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح اور واقعات مین یہی اور اسی کو امام مصنف نے لیا ہے۔ع۔ اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول مین یا محرابی معتبر ہے جیساکہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابوہریرہ رض کے جسکو ابوداؤد وابن ماجہ وابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور ہم تحت قولہ ینبغی لمن یصلی الخ مین ذکر کر چکے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی سنت اولی بالاتباع ہے ولیکن عینی رح نے عبد الحق سے اسکا ضعف وابن حزم سے عدم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الہمام رح نے اسکو تسلیم نہین کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو روکنا ہے باوجود اسکے خط بھی نظر آتا ہے۔ اقول جیسے شیخ الاسلام خواہرزادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو بھی یہی کہا کہ نظر آتی ہے فلیوخذ ہذا ان شاء اللہ۔م۔ **ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیہ سترۃ**۔ اور دفع کرے مصلی سامنے سے گذرنے والے کو جبکہ مصلی کے سامنے سترہ نہو **او مر بینہ وبین السترۃ**۔ یا سترہ ہو اور وہ مصلی و سترہ کے درمیان سے گذرنے لگے۔ **لقولہ علیہ السلام فادرؤا ما استطعتم**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہانتک ہوسکے تم اسکو دفع کرو۔ ف۔ ابوسعید خدری رض نے حضرت صلعم سے

روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے نماز پڑھتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ آسکے سامنے سے گذرے اور اسکو دفع کرے جہانتک ہو سکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہی۔ رواہ البخاری ومسلم ونحوہ عن ابن عمر مرفوعا رواہ مسلم۔ حتی کہ بعضے مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا روا ہی۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کر دے تو قصاص نہیں ہی مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہو ولیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر؟ تو فرمایا۔ **ویدرأ بالاشارۃ کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولدی ام سلمۃ**۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دو فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ **ف** جب ام سلمہ کے حجرہ میں نماز پڑھی تھی جیساکہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہی۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہی۔ مع۔ پھر اشارہ سر یا آنکھ یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ہ۔ **او یدفع بالتسبیح**۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ **ف** کہے کہ سبحان اللہ تاکہ وہ ہوشیار ہو جاوے کہ نمازی کے سامنے نہ آوے۔ **لما روینا من قبل**۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی **ف** کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے علی ما فی الصحاح۔ ولیکن یہ مرد کے واسطے ہی اور عورت اپنا دایاں ہاتھ بائیں کی پشت پر مار دے۔ **ویکرہ الجمع بینھما لان باحدھما کفایۃ**۔ اور اشارہ وتسبیح دونوں کو ساتھ جمع کرنا مکروہ ہی کیونکہ ایک میں کفایت ہی۔ **ف** خواہ اشارہ کر دے یا تسبیح پڑھ دے۔ والحاصل نماز خارجی فعل جسقدر کم سے ضرورت دفع ہو جاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) یہان مفسدات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر مفسد ہی نہ قلیل محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے ضمناً ذکر کیا ہی رم۔ کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا اسمین شک نہ کرے کہ یہ شخص نماز کے سوائے دوسرے کام میں ہی پس یہ مفسد ہی اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہی یہی اصح ہی۔ التبیین یہی احسن ہی محیط السرخسی۔ اسی کو عامۂ مشائخ نے لیا ہی۔ القاضیخان والخلاصہ۔ اگر تلوار پہنے یا آتارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا طفل یا کپڑے کو کاندھے پر اٹھایا تو نماز فاسد نہوگی۔ القاضیخان۔ مترجم کہتا ہی کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے وورق گردانی میں نماز فاسد ہونے کی علت اسکا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا بلکہ تعلم وتلقن ہی جیساکہ تنبیہ کی گئی فتذکر رم۔ دوم۔ کھانا اور پینا ہی ایک مفسد نماز ہی خواہ عمداً ہو یا غفلت سے ہو۔ القاضیخان۔ نصاب میں ہی کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا پیا پھر نماز شروع کی اور آسکے منھ میں کھانے یا پینے کی چیز کچھ فضلہ تھا اسکو نگل گیا تو نماز فاسد نہوگی اسی پر فتوی ہی۔ المضمرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخلاصہ۔ دانتوں کے درمیان کا طعام نگل گیا تو مفسد نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقائی رح نے کہا کہ یہی اصح ہی۔ البرجندی۔ دانتوں کا خون نگلنا مفسد نہیں جبکہ منھ بھر نہو۔ قاضیخان والخلاصہ والمحیط۔ اگر نماز میں ایک تل لیکر منھ میں ڈال کر نگلا تو مفسد ہی یہی اصح۔ اور اگر شکر ڈالے اور بغیر منھ چلائے اسکی حلاوت پیٹ میں جاتی ہی تو مفسد ہی۔ الخلاصہ یہی مختار ہی۔ الظہیریہ۔ چراغ کی بتی اٹھانا مفسد نہیں چراغ میں فتیلہ ڈالنا مفسد نہیں۔ السراج۔ القاضیخان۔ منھ بھر قی ہوگئی تو طہارت ٹوٹی مگر نماز نہیں فاسد ہی۔ اور اگر منھ بھر نہ ہو تو طہارت ونماز دونوں باقی ہیں۔ اگر منھ بھر کو تھوک سکتا تھا اگر نگل گیا تو نماز فاسد ہی اور اگر منھ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رح مفسد اور یہی احوط ہی۔ قاضیخان۔ اگر عمداً قی کی پس اگر منھ بھر ہو تو مفسد ورنہ نہیں۔ المحیط۔ نماز میں چلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو مفسد نہیں جبکہ لگاتار نہو اور مسجد سے خارج نہو اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک صفوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر نماز میں بقدر دو صف کے چلا اگر ایکبارگی ہو تو فاسد ہی اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صف طی کی تو فساد نہیں۔ القاضیخان۔ درمیانی ٹھہراؤ بقدر رکن ہو۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں ازرق بن قیس سے ذکر کیا کہ اسنے ابو بردہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی قبا دکپڑے نماز پڑھتے تھے یہانتک کہ دو رکعتین پڑھیں پھر قباد انکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ روان ہوا پس ابو بردہ نے پیچھا کر کے اسکی قباد پکڑ لی اور الٹے پانون پھر کر باقی دونوں رکعتین پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں

جب کہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے - اسمین کوئی تفصیل قلیل وکثیر کی نہین لکھی اور اس سے ظاہر ہو کہ قبلہ رخ رفتار کچھ مفسد نہین ہو اور اس اثر کو بخاری رح نے آدم عن شعبہ عن ازرق بن قیس روایت کیا ہو - پھر بہت سے مشائخ نے اس اثر کو لیکر اسکی تاویل مختلف طور سے کی کہ ایک دو قدم ہو یا بقدر ایک صف یا درمیان مین ٹھہر ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رح نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو مفسد ہو اور رکن الاسلام سغدی رح نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر مطیع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو مفسد نہین ہو - ع - اقول یہ عمدہ ہو کہ اثر مین توافق رہا اور ما سوائے اسکے اختلاف ہو - فافہم - اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے آوینگے مع رفع الیدین سے نماز فاسد نہین ہوتی - الخلاصہ - اسی کو تنویر وغیرہ مین لیا ہو ولیکن مرغینانی وغیرہ نے اسقدر عمل کو مکروہ رکھا ہو - اور حق یہ کہ مسئلہ مجتہد فیہ مین مطلقاً کراہت نہین ہو - ہو الحق - م - سواری کا جانور ایک پانون کی ایڑ دھرکت سے چلانا مفسد نہین - الخلاصہ والمحیط - اور دونون پانون سے اگر قلیل تحریک ہو تو مفسد نہین - المحیط - اور یہی اوجہ ہو - البحر - اور اگر بار بار اور کثیر ہو تو مفسد ہو اور کہا گیا کہ دو پانون کی تحریک مطلقاً مفسد ہو - الخلاصہ - اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو نماز فاسد اور اگر چہرہ پھیرا تو نہین بشرطیکہ اسی دقت سیدھا کرلے - الذخیرہ - اور اگر بعذر مثلاً گمان حدث ہو تو مسئلہ گذرا - م - اگر جلدی سے امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوئی - القاضیخان - جنگل مین جا کے نماز مین قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ مین سجدہ کرتا ہو تو مفسد نہین اور مقدار سجدہ اسکے دائین و بائین و پیچھے معتبر ہو اور اسقدر کو حکم مسجد کا ہو جیسے جانب قبلہ مین ہو تو جب اس سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہین اور اگر گرد اپنے خط کھینچ لیا تو اسکا اعتبار نہین ہو - المحیط - مغرب مین امام بھولکر چوتھی رکعت کو کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے عمداً متابعت کی تو مقتدی کی نماز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اسکی نماز فاسد ہو - م - عورت نماز پڑھتی ہو اسکے طفل نے اسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہو ورنہ نہین - محیط السرخسی - اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد ہو اگرچہ دودھ نہ نکلا ہو - القاضیخان الخلاصہ - عورت نماز مین ہو اسکے شوہر نے اسکی رانون کے درمیان سوائے فرج کے آلہ تناسل داخل کردیا تو اسکی نماز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری نہ نکلی ہو اور یونہی اگر عورت کو شہوت سے مساس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز فاسد ہو اور اگر مرد نماز مین ہو اور عورت نے اسکا بوسہ لیا پس اگر مرد نے اسکی شہوت نہین کی تو نماز فاسد نہوگی - اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کو شہوت سے دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور نماز فاسد نہین ہوگی اور یہی مختار ہو - الخلاصہ - اگر اپنی نماز مین ایک رکوع یا ایک سجود زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ مین نماز فاسد نہین - یونہی جب دو سجدے یا زیادہ بڑھائے یا دو رکوع یا زیادہ بڑھائے تو فساد نہین اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری بڑھائی تو نماز فاسد ہو - المحیط - تکبیرات زوائد مین ہاتھ اٹھانے سے نماز فاسد نہین یہی مذہب ہو اور منجملہ مفسدات نماز کے نجس پر سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح - اور ایک رکن یعنی قدر تین تسبیح ادا کرنا یا بقدر ادا کرنے کے ٹھہرنا شرمگاہ کھلے یا نجاست مانعہ کے ساتھ اور نماز پڑھنا ایسے سلے ہوئے کپڑے پر جسکا استر نجس ہو - ت - کیا مفسد مین اختیار شرط ہو تو خبازیہ مین کہا کہ ہان اور حلبی رح نے کہا کہ نہین - د - اور یہی اصح ہو - م - منجملہ مفسدات کے دل سے مرتد ہونا - مرنا - مجنون ہونا - اغماء ہونا - ہر موجب غسل - رکن چھوڑنا بغیر قضاء - شرط چھوڑنا بلا عذر - مقتدی کا امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے - مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ کرلنے کے بعد امام کے سجدہ سہو مین متابعت کرکے شریک ہونا - بعد سلام کے سجدہ صلبیہ یا تلاوت یاد کرکے اسکو قضا کرکے پھر قعدہ چھوڑنا - خواب مین جو رکن ادا کیا اسکو اعادہ نہ کرنا - مسبوق کے درمیان نماز مین امام کا قہقہہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز و وضو کرنا جو متمم نہین ہو - ازانجملہ قرأت مین مفسد لانا جنکا بیان مفصل گذرا - م د -

فصل - یہ فصل مکروہات نماز کے بیان مین ہو - **ف** - اسکے ذیل مین عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہونگے کیونکہ عمل کثیر مین اختلاف و اضطراب بکثرت واقع ہوا ہو - م - ویکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ او بجسدہ - اور مکروہ ہو مصلی کے لیے

کہ عبث کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ - لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم ثلثا - بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے مکروہ
رکھا تمہارے واسطے تین چیزوں کو - ف - العبث فی الصلوٰۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر - عبث کرنا نماز میں اور
رفث کرنا روزہ میں اور ہنسنا مقابر میں - رواہ القضاعی فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمٰعیل بن عیاش عن عبد اللہ بن دینار
عن یحییٰ بن ابی کثیر مرسلا یعنی قضاعی رح نے مسند میں عبد اللہ بن المبارک سے انہوں نے اسمٰعیل بن عیاش سے انہوں نے عبد اللہ
بن دینار سے انہوں نے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی - ذہبی رح نے میزان میں کہا کہ یہ اسمٰعیل بن عیاش کی منکرات سے
ہے - ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث منقطع ہے - جواب یہ ہے کہ عبد اللہ بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ الاعلام ہے اور اسمٰعیل بن عیاش
کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - عبد اللہ بن دینار - کو ابو علی النیشاپوری الحافظ نے کہا کہ میرے
نزدیک ثقہ ہے - یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رض کو دیکھا اور کچھ سنا نہیں تو مرسل تابعی حجت ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ
ضرور یحییٰ نے کسی تابعی سے سنکر روایت کی تو بلاشبہ منقطع ہے - م - رفث جماع یا جو چیز عورت سے خواہش کیجاوے
ع - وذکر منہا العبث فی الصلوٰۃ - اور حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا ذکر فرمائی
ف - تو عبث مکروہ ٹھہرا - ولان العبث خارج الصلوٰۃ حرام فما ظنک فی الصلوٰۃ - اور اس دلیل سے کہ عبث
تو نماز سے باہر حرام ہے پس نماز میں تیرا کیا گمان ہے - ف - یعنی نماز میں بدرجۂ اولیٰ حرام ہے - ولیکن عینی وغیرہ نے
کہا کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے تو پھر خارج نماز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور
نماز سے خارج میں عبث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے - تاج الشریعہ نے کہا کہ عبث وہ فعل جسمیں غرض صحیح نہو - مع
پھر اگر اسمیں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق یا خاک پوچھنا تو یہ عبث نہیں ہے - الفتح - ولا یقلب الحصا - اور کنکریوں کو
نہ لوٹے - لانہ نوع عبث - کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا عبث ہے - الا ان لا یمکنہ من السجود - لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا ممکن
نہو - ف - یعنی کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو - فیسویہ مرۃ - تو ایک مرتبہ برابر کردے - ف - یہی
ظاہر الروایۃ ہے اور دو مرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے - المنیہ - اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے - الخلاصہ - لقولہ
علیہ السلام مرۃ یا ابا ذر والا فذر - یعنی ایکبار اے ابوذر - ورنہ وہ بھی چھوڑ - ف - ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی
گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رض سے جبکہ کنکریاں سمیٹنے
کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدۃ او دع - یعنی ایکبار کر ورنہ چھوڑ - رواہ احمد و عبد الرزاق وابن ابی شیبہ واصحاب السنن
اور اسی کے مثل حذیفہ رض سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ - اور معیقیب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ کہ مت مسح کر حصا کو
درحالیکہ تو نماز میں ہو پھر اگر تو لابد کرنے ہی والا ہے تو ایکبار - رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ - مع - ولان فیہ اصلاح
صلاتہ - اور اسلیئے کہ اسمیں مصلی کی نماز کی اصلاح ہے - ف - جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایکبار جائز ہے - ولا یفرقع اصابعہ
اور نہ چٹکاوے اپنی انگلیاں - ف - اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں تشبیک نہ کرے
اتفاقا قاضیخان - اسمیں ائمہ اربعہ وغیرہم میں کچھ خلاف نہیں ہے - مع - لقولہ علیہ السلام لا تفرقع اصابعک وانت تصلی
بدلیل حدیث علی رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چٹکا درحالیکہ تو نماز میں ہو - ف - رواہ ابن ماجہ
اور احمد و دارقطنی نے انس رض سے اور دونوں اسناد معلول ہیں - مفع - بعض کے نزدیک خارج نماز بھی مکروہ ہے - شیخ
الاسلام - اور وجہ کراہت یہ کہ قوم لوط کا فعل ہے - تاج الشریعہ - مع - علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت مکروہ تنزیہی
ہوگی - م - ولا یتخصر - اور تخصر نہ کرے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے - ع -
وھو وضع الید علی الخاصرۃ - اور تخصر ہاتھ رکھنا خاصرہ یعنی کوکھ پر - ف - یہی تفسیر ابن سیرین رح کی ابن ابی شیبہ نے

روایت کی ہے ع۔ حدیث میں یہی مراد ہونا اصح ہے۔ ف۔ لانہ علیہ السلام نہی عن الاختصار فی الصلوٰۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
نے نماز میں اختصار یعنی تخصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس حدیث کو ائمہ ستہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن
ابی ہریرہ روایت کیا۔ مع۔ ولان فیہ ترک الوضع المسنون۔ اور اسلئے مکروہ کہ اسمیں سنت طریقہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے
ف۔ لیکن اس سے کراہت تنزیہی نکلیگی اور کہا گیا کہ نماز میں تحریمی اور باہر تنزیہی ہے۔ واللہ اعلم م۔ ولا یلتفت۔ اور
نماز میں التفات نہ کرے۔ ف۔ گردن موڑ کر۔ المبسوط۔ کہ وہ باتفاق اہل العلم مکروہ ہے ع۔ لقولہ علیہ السلام لو علم
المصلی من یناجی ما التفت۔ بدلیل اس روایت کے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو التفات نہ کرتا۔
ف۔ یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں۔ لیکن طبرانی رح نے اوسط میں ابوہریرہ رض سے مرفوعاً روایت کی کہ بچو تم نماز
میں التفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نماز میں ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے۔ حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ میں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے التفات نماز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو بندہ کی نماز میں سے شیطان جھک لیجاتا ہے
رواہ البخاری وابوداؤد والنسائی واحمد۔ حدیث انس میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضروری ہو تو نفل میں
ہو نہ فریضہ میں۔ رواہ الترمذی وحسنہ وصححہ۔ ابوذر رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اللہ تعالیٰ
اپنے بندہ پر نماز میں اقبال فرماتا ہے جب تک وہ التفات نہ کرے پھر جب التفات کیا تو وجہ کریم اس سے پھیر لیتا ہے۔ رواہ
احمد والنسائی وابوداؤد ع۔ ولو نظر بمؤخر عینیہ یمنۃ ویسرۃ من غیر ان یلوی عنقہ لا یکرہ۔ اور اگر مصلی نے اپنی
آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکروہ نہیں ہے۔ لانہ علیہ السلام کان یلاحظ
اصحابہ فی صلاتہ بموق عینیہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ
فرمایا کرتے تھے۔ ف۔ چنانچہ حدیث ابن ماجہ وابن حبان اور ترمذی ونسائی وغیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ اور آسمان کیطرف
نظر اٹھانا مکروہ ہے۔ التبیین۔ ولا یقعی۔ اور اقعاء نہ کرے۔ ف۔ کہ وہ جمہور سلف وخلف کے نزدیک مکروہ ہے ع۔
ولا یفترش ذراعیہ۔ اور اپنی بانہیں نہ بچھاوے۔ ف۔ یعنی حالت سجدہ میں جیسے لومڑی بچھاتی ہے۔ لقول
ابی ذر رض۔ بدلیل حدیث ابوذر رض۔ ف۔ بلکہ بحدیث ابوہریرہ رض کہ۔ نہانی خلیلی عن ثلث۔ مجھے میرے خلیل نے
تین باتوں سے منع فرمایا۔ ان انقر نقر الدیک۔ ایک یہ کہ چونچ ماروں مثل مرغ کے۔ ف۔ یعنی سجدہ اس قدر
مخفف کروں جیسے مرغ چونچ مار کر اٹھا لیتا ہے۔ وان اقعی اقعاء الکلب۔ اور دوم یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کروں ف۔
یعنی التحیات ودرمیان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں۔ وان افترش افتراش الثعلب۔ اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤں
جیسے لومڑی کرتی ہے۔ ف۔ رواہ احمد والبیہقی۔ اسکی اسناد میں کلام ہے حتی کہ نووی رح نے کہا کہ اقعاء میں کوئی حدیث
صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رض کے۔ وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے عقبۃ الشیطان سے اور
درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے۔ کما رواہ مسلم عقبۃ الشیطان یہی اقعاء ہے۔ والاقعاء ان یضع الیتیہ علی الارض
وینصب رکبتیہ نصبا۔ اور اقعاء یہ کہ رکھدے دونوں چوتڑ زمین پر اور کھڑے کرے دونوں گھٹنے۔ ہو الصحیح۔
یہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے۔ ف۔ یہی فقہاء کی مراد اور اصح ہے۔ المبسوط۔ نووی رح نے کہا کہ یہی اصح
اور اقعاء کے دو معنی میں سے یہی ممنوع ہے اور دوسرا اقعاء یہ کہ جو طاؤس نے ابن عباس رض سے روایت کیا کہ دونوں
قدموں پر اقعاء سنت انبیاء ع ہے۔ کما رواہ مسلم۔ منع۔ دونوں ایڑیوں یا پنجوں پر بیٹھنا یا گھٹنے سینہ میں ملانا یہ سب
مکروہ ہے۔ الزاہدی۔ ولا یرد السلام بلسانہ۔ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے۔ لانہ کلام۔ کیونکہ یہ کلام ہے۔
ف۔ لہذا اگر قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کرونگا پھر اسکو سلام کیا تو حانث ہوگا۔ اگر جواب سلام دیا تو نماز باطل

ہو گی۔یہی قول مالک وشافعی واحمد وابوثور واسحق واکثر العلماء کا ہے۔ کیا بعد فراغت کے جواب دیگا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک
دل میں جواب دیدے اور ابو یوسف کے نزدیک نہ دل میں نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطابی وطحاوی نے
ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعود رض کو جواب دیا۔ سلام کرنا مصلی وقاری وواعظ وقاضی کو مکروہ ہے۔ و
ولا بیدہ۔ اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے۔ ف۔ یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے۔ لانہ سلام
معنی حتی لو صافح بنیۃ التسلیم تفسد صلاتہ۔ کیونکہ یہ بھی فی المعنی سلام ہے حتی کہ اگر تسلیم کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد
ہو گی۔ ف۔ وعلی ہذا اگر اشارہ کسے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے۔ قالہ البقالی والحسام ع۔ زیلعی رح نے کہا کہ ہمارے پاس
ایک حدیث جید ہے جو ابو داؤد نے ابو ہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ
کیا جو فہم کیا جاوے یا جان لیا جاوے تو اُسنے نماز قطع کرلی۔ ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق وابو غطفان
ضعیف ہیں اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق اصح قول میں ثقہ ہے اور ابو غطفان کی ابن معین ونسائی نے توثیق کی اور امام مسلم نے
اس سے اخراج کیا۔ مت۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث میں قطع نماز سے اگر خشوع کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر
قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث صہیب رضی اللہ عنہ سے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز میں تھے
پس میں نے سلام کردیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا۔ راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد پڑتا ہے کہ کہا کہ انگلی کے اشارہ سے
جواب دیا۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وصححہ۔ ابن عمر رض سے روایت ہے کہ میں نے بلال رض سے پوچھا کہ آنحضرت صلعم
کیسے جواب دیتے جب نماز میں لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلال رض نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے۔ صححہ الترمذی وابن خزیمہ و
ابن حبان۔ عینی رح نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہو بلکہ منع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو۔ ابن الہمام رح
نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہم اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل ہوں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ مصلی کو سلام کیا تو اُسنے سر یا ہاتھ
سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسنے ہاں یا نہیں کے لیے سر ہلایا یا اُس سے پوچھا گیا کہ کس قدر پڑھی ہے اُس نے
انگلیوں سے دو تین وغیرہ کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں۔ غایۃ البیان میں نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ مصلی کے ساتھ کلام کرے اور
وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ مت۔ ذخیرہ میں ہے کہ مصلی کو مضائقہ نہیں کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے۔ مصلی سے
کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو مصلی نے اسکے واسطے جگہ خالی کردی تو اسکی
نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اسنے نماز میں سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت ٹھہر کر اپنی رائے
سے بڑھے ع۔ پوشیدہ نہیں کہ اہل صف کے واسطے بازو نرم کرنا حدیث وقرآن میں حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہیں غرضکہ
اصلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ خبر صحیح نہیں یا اسکی
یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس الدار آیا کہ صرف اُسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلی آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہیں کہ نماز فاسد
ہو گی م۔ ولا یتربع الا من عذر۔ اور چارزانو نہیں بیٹھے مگر بعذر۔ لان فیہ ترک سنۃ القعود۔ کیونکہ اسمیں سنت
قعود کا ترک ہے۔ ف۔ اور بعضوں نے جانا کہ متکبروں کی بیٹھک ہونے سے مکروہ ہے حتی کہ خلاصہ میں اسکو خارج نماز بھی
مکروہ کہا۔ ولیکن شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے اسکو رد کردیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب کی بیٹھک چارزانو بھی پھر
کہاں متکبروں کی بیٹھک ہوئی وابن الہمام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے
چنانچہ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمر رض نماز میں چارزانو بیٹھتے تو میں بھی بیٹھا
اور میں کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود یہ کہ بایاں بچھا دے اور دایاں کھڑا کرے تب میں نے عرض کیا کہ
آپ چارزانو بیٹھتے ہیں فرمایا کہ میرے پاؤں مجھے نہیں اُٹھاتے ہیں۔ ورواہ مالک والنسائی بم۔ ولا یعقص شعرہ۔ اور

بالون کو معقوص نہ کرے۔ وھو ان یجمع شعرہ علی ہامتہ ویشدہ بخیط او بصمغ لیتلبد۔ اور عقص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑا جمع کر کے ڈورے سے باندھے یا گوند سے جوڑا کر دے تاکہ ملبد ہو جاوین۔ فقد روی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وھو معقوص۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوص ہو۔ ف۔ یہ حدیث ابو رافع رضہ سے عبد الرزاق وابن ماجہ وابوداؤد والترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث ام سلمہ رضہ سے طبرانی واسحٰق بن راہویہ نے روایت کی اور یہ معنی امام مسلم نے صحیح میں ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کیے ہیں۔ اور ائمہ الستہ نے حدیث ابن عباس رضہ روایت کہ امرت ان اسجد علی سبعۃ وان لا اکف شعرا ولا ثوبا۔ یعنی مجھے حکم کیا گیا کہ سات اعضاء پر سجدہ کرون اور کف نہ کرون بالون کو اور نہ کپڑے کو۔ ف۔ اور بعید یہ کہ بال بھی کھلے ہوے سجدہ کرین ع۔ یہ مخصوص مرد کے حق میں ہے۔ ولا یکف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ ف۔ باین طور کہ سجدہ میں جاتے وقت آگے یا پیچھے سے کپڑا چنے۔ معراج الدرایہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح الستہ کی ابھی گذری۔ لانہ نوع تجبر۔ کیونکہ اسمین ایک طرح کا تکبر ہے۔ ف۔ اور مضائقہ نہین کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع مین اسکے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہین کہ پیشانی سے خاک و تنکے جھاڑ ڈالے خواہ بعد فراغ یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہوا اور اگر مضرت نہو تو درمیان نماز مین پوچھنا کراہت ہے نہ بعد کو۔ القاضیخان۔ اور ترک افضل ہے محیط السرخسی اور نماز مین پیشانی سے عرق پوچھنا مضائقہ نہین۔ القاضیخان۔ اصل یہ ہے کہ جو کام مفید ہو تو مصلی کو اسمین مضائقہ نہین اور جو مفید نہو وہ مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ ولا یسدل ثوبہ لانہ علیہ السلام نہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکا نہ چھوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابن ماجہ وابوداؤد وترمذی وابن حبان والحاکم والطبرانی نے اوسط مین ابوہریرہ رضہ سے روایت کی اور اسناد اسکی حسن ہے۔ کما حققہ العینی۔ وھو ان یجعل ثوبہ علی راسہ وکتفیہ ثم یرسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ اپنا کپڑا اپنے سر اور کندھون پر ڈالکر اسکے کنارے اپنے جوانب مین لٹکے چھوڑے۔ ف۔ اور منجملہ سدل کے یہ کہ قبا کو کندھون پر ڈالے بدون اسکے کہ آستینون مین ہاتھ ڈالے۔ ف۔ خواہ نیچے قمیص ہو یا نہو۔ ن۔ اگر فرجی کی آستینون مین ہاتھ نہین ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہین۔ المضمرات قنیہ مین کہا کہ صحیح یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہین۔ البحر۔ عمامہ ہوتے ہوے ننگے سر نماز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی و خشوع سے ہو تو مضائقہ نہین بلکہ خوب ہے۔ الذخیرہ۔ اسی قسم سے حضرت جابر رضہ کا لباس منجبہ پر تھا اور ننگے بدن پڑھی عمداً۔ کما فی البخاری م۔ اگر قمیص موجود ہے اور خالی پاجامہ مین پڑھے تو مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ مین کہتا ہون کہ صحیح وہی تفصیل عمامہ کی ہے م۔ برنس نماز مین مکروہ اور جنگ مین نہین۔ التاتارخانیہ۔ کہنیون تک آستین چڑھانے مکروہ ہے۔ القاضیخان۔ صماء مکروہ ہے یعنی ایک کپڑے مین سر سے قدم تک لپیٹے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونون طرف سے نہ اٹھاوے۔ التبیین ف۔ اور قاضیخان مین کہا کہ صماء یہ کہ داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائین مونڈھے پر دونون کنارے ڈالے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث مین اشتمال صماء منع ہے۔ کما فی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہرا ایسے طور پر کہ رکوع وسجود مین ستر کھل آوے یا بیٹھنے مین۔ اور کہا کہ یہ اسوقت کراہت نہو۔ م ع۔ اعتجار مکروہ ہے یعنی سر کے کنارے عمامہ باندھے اور سر کا بیچ کھلا رکھے۔ التبیین۔ اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے۔ سولوالجیہ البحر۔ بیکار وذلیل کپڑون مین نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ المعراج۔ یعنی جب دوسرے موجود ہون م۔ کمر باندھکر مکروہ ہے اور خلاصہ مین مکروہ نہین ہے۔ مستحب ہے کہ مرد ازار وقمیص و عمامہ سے اور عورت ازار وقمیص وخمار ومقنعہ سے پڑھے ع۔ حدیث مین ہے کہ جب کوئی تم مین سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منھ پر دھر لے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ رواہ مسلم ع۔ اور حدیث مین ہے کہ جمائی شیطان سے ہے تو جب آوے تو جہانتک ہوسکے اسکو روکے م۔ اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رضہ سے حدیث ہے کہ نماز نہین بروقت حضور طعام کے اور نماز نہین درحالیکہ اسکو ضرورت پیخانہ یا پیشاب دفع کرنے کی ہو۔ عامہ علماء کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے رغبت ہو یا پاخانہ و پیشاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہی۔ مختصر المحیط میں ہو کہ
اگر ضرورت کے وقت بعد پاخانہ و پیشاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جاتا ہو تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضا سے
بہتر ہی۔ع۔ نماز میں ٹوپی گر پڑی تو اُٹھا لینا افضل ہی مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ د۔ فیہ نظر م۔ ولا یاکل ولا یشرب
لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور نماز میں نہ کھاوے اور نہ پیئے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہی۔ فان اکل او شرب
عامدا او ناسیا فسدت صلاتہ۔ پھر اگر نمازی نے کھایا یا پیا خواہ عمداً یا سہو سے تو اُسکی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ
بعض مسائل گذرے۔ لانہ عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہی۔ ف۔ اور سہو کا اعتبار نہیں۔ وحالۃ الصلوٰۃ مذکرۃ۔ اور نماز کی حالت
یاد دلانے والی یعنی بیداری و ہوشیاری کی ہی۔ ف۔ واضح ہو کہ فعل کثیر مفسد نماز ہی ولیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور
ہر قول پر مسائل متفرع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض افعال جو ایک قول پر مفسد نماز ہیں وہ دوسرے قول پر مفسد نہیں ہیں
تو اختلاف شدید پیدا ہو گیا لہٰذا اس مقام پر مختصر تفصیل ضرور ہی۔ واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں پانچ قول ہیں اول یہ کہ
جو کام از راہ عادت دونوں ہاتھوں سے ہوا کرتا ہی وہ کثیر و مفسد ہی اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اسیپر ذخیرہ میں تفریع کی
کہ اگر قمیص پہنا یا پائجامہ باندھا تو مفسد اور اگر اتارا تو نہیں۔ اگر داڑھی میں کنگھی کرے یا موزہ پہنے یا سواری پر زین لگائے
یا اُتارے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈالکر سر میں لگائے تو نماز فاسد ہو گی۔ اجناس میں ہی کہ اگر اونٹ کی لگام
اُتارے یا تھامے رہا یا موزے اُتارے درحالیکہ ڈھیلا ہو یا جوتیاں اُتارین یا قمیص و قبا میں گھنڈی دیدی یا ٹوپی پہنی
یا اُتاری یا دروازہ کھولا یا بھیڑا یا قفل دکھٹکا بند کیا یا چراغ میں فتیلہ ڈالا تو مفسد نہیں کیونکہ عمل قلیل ہی۔ بعض نے کہا کہ دونوں
ہاتھ کا اعتبار ہی اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہی۔ ابو یوسف سے مروی ہی کہ اگر کمان لیکر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہی ہندوانی
رح نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر و تسر میں لگا ہو اُسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہی۔ قول
دوم یہ کہ تین کثیر ہی بدلیل آنکہ حسن رح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے پنکھا کیا تو مفسد نہیں اور اگر
زیادہ کیا تو مفسد ہی۔ اور صدر شہید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پے درپے کھجلائے تو نماز فاسد ہی اور یہی
ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدون پے درپے ہو تو مفسد نہیں اور یہی حکم جوں مارنے میں ہی اور یہی حکم پے درپے تین پتھر پھینکنے
و تین بال نوچنے کا جبکہ پے درپے ہو تو مفسد ہی۔ کما فی جوامع الفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا اندازہ مصلی کی رائے پر ہی
اگر اسنے کثیر سمجھا تو مفسد ہی ورنہ نہیں شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہی جو کہ ایسے
معاملات میں معاملہ والے کی رائے پر چھوڑتے ہیں اور اس قول پر استخراج ہوتا ہی جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہی کہ اگر اپنی آستین سے
تین بار پنکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار اکھیڑے تو فاسد ہی اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو مفسد
ہی اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مبسوط میں ہی کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفسد نہیں اور اگر تین دفعہ
مارا تو مفسد ہی اور اگر ایک پانوں سے ایڑ لگائی مگر ہمیشہ نہیں تو مفسد نہیں اور اگر دونوں پانوں سے لگائے تو مفسد ہی ع۔
میں کہتا ہوں کہ یہ سب اسوقت کہ مصلی اُسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہی۔ قول چہارم یہ کہ فعل کثیر وہ ہی کہ اُسکے کرنیوالے
کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے تنہا مجلس کرے اور ذخیرہ میں کہا کہ اسیپر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں ہی
اُسکے شوہر نے شہوت سے اُسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اُسکی نماز فاسد ہو گئی۔ یوں ہی اگر طفل نے اُسکی چھاتی چوس لی پس
اُسمیں سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہی۔ معلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت قلیلہ مفسد نہیں اور کثیرہ مفسد ہی۔ ابن سماعہ
نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ مفسد ہی خواہ بشہوت ہو یا بلا شہوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہوا کہ اگر مرد مصلی کو اُسکی عورت
نے شہوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہو گی۔ قول پنجم یہ کہ

دور سے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ نماز کے سوا دوسرے کام میں ہے تو وہ عمل کثیر مفسد نماز ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے حلوانی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے اور اگر عورت نے اپنے طفل کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب اقوال پر عمل کثیر ہیں اور اگر عمامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا تین کلمات لکھے تو مفسد نہیں مگر جبکہ لکھنا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر ہوا پر لکھا جو ظاہر نہیں تو مفسد نہیں اگرچہ کثیر ہو - کذا فی العینی - بالجملہ اصح قول پنجم ہے اور تنویر میں اسی پر اعتماد و اقتصار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح راجح ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ نماز خود افعال ہیں اور عذر کی صورت میں افعال زائد ہو جاتے ہیں جیسے حدیث سماوی کی صورت میں بنا کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ ایسے مسائل گذر چکے تو فارق صرف یہی ہے کہ نماز سے خروج یا بلا ضرورت افعال جس سے نماز کے سوا دوسرے کام میں داخل ہونا ثبوت ہو مفسد ہے ورنہ نہیں اور صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر قرأت اور رکوع اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال نماز ہی کے کام میں رہے یا نماز میں حجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضو کے آنے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہوا لیس یہ سب مفسد نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بنا کی صورت لحاظ کر کے قطعی یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص نماز میں نہیں ہے فافہم م - پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شروع کیے - **ولا باس بان یکون مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق** - اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اسکا سجدہ کرنا طاق میں ہو - **ف** - امام کا مقام یعنی اسکے قدم - اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیوں کے برابر ہے اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے - لہذا اگر وحشی جانور کا پاؤں حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اسکے قتل سے محرم پر جرمانہ وارد ہوگا - اگر قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں داخل نہوگا تو قدموں کے سوا باقی اعضاء داخل کرنے سے جھوٹا نہوگا ع - **ویکرہ ان یقوم فی الطاق** - اور مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو - **ف** - یعنی امام کے قدم بھی طاق میں ہوں یہ مکروہ ہے - **لانہ یشبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجودہ فی الطاق** - کیونکہ اسمیں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں یہ بخلاف اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو - **ف** - اور اسکے پاؤں طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے اور اصل اسمیں مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور منہ بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یونہی دائیں بائیں جھکنا یعنی جھومنا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ نماز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے مت جھومو - اور یہ روایت صحیح ہے - بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا وعلی ہذا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہو تو امام کا تنہا قیام مکروہ نہیں یہی قول طحاوی رح کا ہے اور سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے - ولوالجی نے فتاوی میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر جگہ تنگ ہو تو عذر سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے ع - منجملہ عذر کے ارادہ تعلیم ہے - البحر - اور یہ قول شافعی رح کا ہے بوجہ حدیث المنبر کے جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا ہے م - **ویکرہ ان یکون الامام وحدہ علی الدکان لما قلنا** - اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے - **ف** - اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہو تو مکروہ نہیں ہے یہی اصح ہے - محیط السرخسی - دکان سے مراد بلند جگہ جیسے چبوترہ - اور مصنف رح نے اونچائی کی مقدار نہیں ذکر کی اسمیں اقوال ہیں ۱ - بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم مکروہ نہیں - المحیط والطحاوی - ۲ - اسقدر اونچائی کہ امتیاز ہو - ۳ - بقدر ذراع کے بقیاس سترہ کے اور قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے ع - یہی قول مختار ہے ولیکن اوجہ قول دوم ہے اسلیے کہ تعبیر کا اشتباہ کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ جسقدر پر امتیاز ہو سکے - الفتح - لیکن ابن الہمام نے اصل مسئلہ میں کلام کیا کہ امام کا ممتاز ہونا ایک مقام خاص میں شرعاً متقرر و مطلوب ہے حتی کہ متقدم ہونا اسپر واجب ہے اور محراب تو

زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نبتی چلی آئی ہین تو بعض بات مین موافقت کچھ نئی بات نہین ہو تو محراب مین امام کا
ہونا مکروہ نہونا چاہیے۔ اقول لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلاضرورت ہو اور اسمین اہل کتاب سے تشبیہ موجود اور آثار صحابہ
اسکے مؤید ہین چنانچہ ابو داؤد نے ابو سعید و حذیفہ و عمار بن یاسر کا واقعہ مدائن مین اسیر اتفاق روایت کیا ہو۔ اگر کہا جاوے کہ
صحیحین مین سہل بن سعد الساعدی رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر نماز پڑھنا مروی ہو۔ جواب یہ کہ وہ بطریق تعلیم
اور عذر تنگی مقام و تعلیم وغیرہ کا استثنا گذر چکا م۔ وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یون ہی برعکس بھی ظاہر الروایۃ
مین مکروہ ہو۔ ف۔ کہ قوم اونچی پر ہو اور امام نیچی جگہ ہو بدون عذر کے۔ اور طحاوی نے کہا کہ اسمین اہل کتاب سے تشبیہ
نہین بلکہ مخالفت ہو تو مکروہ نہین اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہو ع۔ امام مصنف نے رد کردیا کہ وجہ یہان تشبیہ اہل کتاب
نہین بلکہ۔ لانہ ازدراء بالامام۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت امام کے حق مین تحقیر ہو۔ ف۔ اور ہمکو اسکی تکریم معروف ہو لہذا
ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا م۔ اور یہی اصح ہو۔ د۔ یہ کراہت اسوقت کہ عذر نہو ورنہ مکروہ نہین جیسے جمعہ مین لوگ اونچے پر کھڑے
ہون۔ ذکرہ شیخ الاسلام ع۔ ولا باس ان یصلی الی ظہر رجل قاعد یتحدث۔ اور مضائقہ نہین کہ نماز پڑھے ایسے مرد کی پیٹھ
کی طرف جو بیٹھا باتین کرتا ہو۔ ف۔ لیکن جب آوازین اسقدر بلند ہون کہ مصلی کو قرأت مین لغزش کا خوف ہو تو مکروہ ہو
الخلاصہ۔ اور سوتے کیطرف نماز بھی مکروہ نہین اگرچہ قاضیخان نے کراہت کا زعم کیا ہو اور شاید یہ بخوف مضحکہ ہو جیسا کہ معلوم
م۔ اور یہی باقی امامون کا قول ہو ع۔ لان ابن عمر ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا
اوقات نافع رح کا سترہ بنالیتے بعض سفر مین۔ ف۔ جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پاتے تو نافع کو فرماتے کہ اپنی پیٹھ پھیر دے۔
رواہ ابن ابی شیبہ۔ اگر کہا جاوے کہ سعید بن منصور نے سنن مین حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باتین کرنیوالون
و سونے والون کی طرف نماز سے منع فرمایا ہو۔ جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ آنکی آوازین بلند ہون یا سونیوالے سے گوز وغیرہ کی
آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برہانی مین کہا ہو ع۔ بلکہ ظاہرا منع تنزیہی ہو۔ اور خطابی رح نے کہا کہ ممانعت کی حدیث ابن ماجہ
و ابو داؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہین پہونچی اور یہ صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے اس حالت مین کہ حضرت عائشہ رض سامنے
آگے عرض مین لیٹی رہتی تھین۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حدیث کے آخر مین ہو کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر پڑھنا چاہتے
تو مجھے جگا دیتے تو مین آپ کے ساتھ وتر پڑھتی۔ یہ دلیل ہو کہ پہلے حضرت عائشہ رض سوتی رہتی تھین۔ ولا باس بان یصلی
وبین یدیہ مصحف معلق او سیف معلق۔ اور مضائقہ نہین کہ نماز پڑھے اور اسکے سامنے مصحف لٹکتا یا تلوار لٹکتی ہو۔ ف۔
اور یہی جمہور کا قول ہو ع۔ لانہما لا یعبدان و باعتبارہ تثبت الکراہۃ۔ کیونکہ مصحف و تلوار کی عبادت نہین کیجاتی
اور عبادت ہی کا اعتبار کرکے کراہت ثابت کیجاتی تھی۔ ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر۔ اور مضائقہ نہین کہ
ایسے بچھونے پر نماز پڑھے جسمین تصویرین بنی ہین۔ لان فیہ استہانۃ بالصور۔ کیونکہ ایسا کرنے مین تصویرون کی خواری
کرنا ہو۔ ف۔ اور ہمکو حکم ہو کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بناکر حماقت ظاہر کرتے ہین ہم ان تصویرون کو خوار سمجھین اور
انکے ساتھ خواری کا برتاو کرین کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الٰہی بکثرت ہو اور خدائی نقل اتارنا جہالت ہو۔ پھر تصویر وہ کہ
درخت وغیرہ بے روح کی نہو بلکہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رض سے ظاہر ہوتا ہو م۔ ولا یسجد علی التصاویر
لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ۔ اور سجدہ تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہو۔ ف۔ الحاصل تصویردار
بچھونے پر نماز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور یہ تفصیل جامع صغیر مین مذکور ہو۔ و اطلق الکراہۃ فی الاصل لان
المصلی معظم۔ اور کتاب الاصل مین بغیر تفصیل کے تصویری فرش پر نماز کو مکروہ لکھا ہو کیونکہ جاے نماز ایک بزرگ چیز ہو
ف۔ تو تصویردار خوار بچھونے کو مصلی نہ بناوے۔ ولیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع صغیر کی تفصیل وہی اصح ہو۔ کما فی

یکون فوق راسہ فی السقف او بین یدیہ او بحذائہ تصاویر او صورۃ معلقۃ - اور مکروہ ہے کہ مصلی کے سر کے اوپر چھت میں یا سامنے یا اُسکے داہنے بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت لٹکی ہو - ف - جو اس کیفیت سے ہو کہ بے تکلف دیکھنے والے کو نظر آوے - القاضیخان - لحدیث جبرئیل انا لا ندخل بیتا فیہ کلب او صورۃ - بدلیل حدیث جبرئیل علیہ السلام کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جسمیں کتا ہو یا تصویر ہو - ف - رواہ البخاری عن ابن عمر و رواہ مسلم من حدیث میمونۃ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی تمثال جاندار کی جسمیں ارواح ہوتی ہیں اور حدیث علی رض میں جنب زیادہ ہے یعنی جس گھر میں کتا ہو یا جاندار کی تمثال ہو یا جنب ہو - رواہ ابو داؤد والنسائی و ابن ماجہ و احمد و ابن حبان - اور حدیث ابو ہریرہ رض میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ تمثال کی نسبت حکم دیجئے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی ہیات ہو جائیگا اور تصویر دار پردون کی نسبت حکم دیجئے کہ وہ چاک کرکے دو بچھونے کر دیے جاوین جو جا بجا اُٹھا کر ڈالے و بچھائے جاوین اور سگ بچہ کی نسبت حکم دیجئے کہ وہ نکال دیا جاوے - رواہ ابو داؤد والترمذی مع - مین کہتا ہون کہ بھید و اللہ اعلم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزین مبغوض ہین پس حکم الٰہی عزوجل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہین ہوتا اگر بغضب ہوتا ہے پس تمثال مین وجہ غضب اسکی تشبیہ بخلق حق عزوجل ہے اور بت معبود بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصویر بے معنی ہے اور سگ مین عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو مجسم شیطان کہا اور جنب بوجہ نجاست کے فرشتون کا موذی ہے بشرطیکہ نجاست اسپر ہو یعنی مثلاً جنب نہین نہایا بوجہ عذر کے اور تیمم کر لیا تو طہارت ہے پس یہ چیزین کسی فرشتہ کو مانع نہین ہین بلکہ ترحم و لطف کے طور پر وہان فرشتہ نہین آتا لہذا علماء نے کہا کہ جس کوٹھری مین یہ چیزین ہون نور رحمت کے فرشتہ نہین آتے اور معنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہین آتے ہین - جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر مین نماز مکروہ ہے ولا کہ رحمت سے خالی ہو - کذا قیل - اور مین گمان کرتا ہون کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہین تو اسکو ایسی جگہ نماز مکروہ ہے - م - ولو کانت الصورۃ صغیرۃ بحیث لاتبدو للناظر - اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہو - ف - گر بتکلف - القاضیخان - لایکرہ لان الصغار جدا لاتعبد - تو مکروہ نہین کیونکہ بہت ہی چھوٹی تصویرین نہین پوجی جاتی ہین - ف - تو فرشتون کے حکم مین نہوگی - ف - مترجم کہتا ہے کہ کیا ملائکہ ایسی صورت مین داخل ہونگے - مین نے تصریح نہین دیکھی اور اظہر یہ کہ نہین داخل ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی مین باقی رہنا چاہیے - فافہم - م - واذا کان التمثال مقطوع الراس - اور جبکہ تمثال سر کٹی ہو - ف - بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدائی کی ہو اور یہ صحیح نہین بلکہ - ای ممحوّ الراس - صحیح یہ کہ اسکا سر مٹا دیا گیا حتی کہ جو تمثال بغیر سر کے ہو - فلیس بتمثال - تو وہ تمثال ہی نہین ہے - ف - یا ایسا عضو مٹا جس کے بغیر زندگی نہین - م - لانہ لایعبد بدون الراس - کیونکہ تمثال نہین پوجی جاتی بدون سر کے - ف - تو کراہت کی وجہ نہین رہی - و صار کما اذا صلی الی شمع او سراج علی ما قالوا - اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم بتی یا چراغ کی طرف نماز پڑھی کہ مکروہ نہین بنا بر قول مشائخ کے - ف - اور یہی اصح ہے - خزانۃ الفتاوی - یہی مختار ہے - المحیط و قاضیخان - برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا انگیٹھی کیطرف نماز پڑھی تو مکروہ ہے - محیط السرخسی - کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے - ع - بعض کے نزدیک جب تنور کا منھ کھلا ہو ورنہ مکروہ نہین اور بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے - الذخیرہ - بخاری رح نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فرمایا کہ مین نے آج کا سا منظر نہین دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی و رے دکھائی گئی آخر تک پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سامنے ہونے مین کراہت نہین ہے - یہ استدلال بچند وجوہ صحیح نہین از انجملہ یہ کہ کلام تو اُس آگ مین جو پرستش کیجاتی اور جہالت مجوس پر جاری ہے اور آتش جہنم غیر محسوس ہے اور جسکو محسوس ہوئی اُسکے حق مین مخصوص ہے اور جاہلون کو اس سے ضرر نہین ہے - فافہم - م - ولو کانت الصورۃ علی وسادۃ ملقاۃ او علی بساط مفروش لایکرہ - اور اگر تصویر کسی پڑے ہوئے تکیے یا بچھے ہوئے بچھونے پر ہو تو مکروہ نہین - لانہا تداس و توطأ - کیونکہ تکیہ و بچھونا روندا و بچھایا جاتا ہے - بخلاف ما اذا کانت

او وسادة منصوبة او كانت على الستر - برخلاف اسکے جب تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہی - لانہ تعظیم لہا - کیونکہ
تصویر کی تعظیم ہی - ف یعنی کوئی بے تعظیمی اسکے ساتھ نہیں ہی م - واشدہا کراہتہ ان یکون امام المصلی - پھر
بڑھکر کراہت یہ کہ تصویر مصلی کے سامنے ہو - ثم من فوق راسہ - پھر اس سے اترکر یہ کہ سر کے اوپر ہو - ثم علی یمینہ ثم علی شمالہ
ثم خلفہ - پھر جبکہ مصلی کے داہنے ہو پھر جب بائین ہو پھر جبکہ پیچھے ہو - ف اور پیچھے ہونا بھی علی الاصح مکروہ ہی م - ولو
لبس ثوبا فیہ تصاویر یکرہ - اور اگر ایسا کپڑا پہنا جسمین تصویرین ہین تو مکروہ ہی - لانہ یشبہ حامل الصنم - کیونکہ وہ بت اٹھانے
کے مشابہ ہی - والصلوة جائزة فی جمیع ذلک لاستجماع شرائطہا - رہی نماز تو ان سب مکروہ صورتون مین جائز ہی کیونکہ
شرائط نماز سب جمع ہین - ف لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہوکر ادا ہوئی ہی - وتعاد علی وجہ غیر مکروہ - اور نماز اعادہ
کیجاوے بر وجہ غیر مکروہ - ف بطریق احتیاط جیسے نماز کے کسی واجب ترک کرنے مین ہوتا ہی ع - وہو الحکم فی کل صلوة
اديت مع الكراہتہ - اور یہی حکم ہر ایسی نماز مین ہی جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو - ف کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھیری
یہ کلام مطلق ہی کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہی کیونکہ تنزیہی مین اعادہ نہیں ہی م - ولا یکرہ تمثال غیر ذی الروح لانہ
لا یعبد - اور مکروہ نہین تمثال بغیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہین پوجی جاتی - ف اور صحیح مسلم مین ابن عباس رض نے ایک
مصور کو منع کیا تو اسنے اپنی روزی اسی پر بیان کرکے عذر کیا تو ابن عباس رض نے کہا کہ اگر تو لابد کریگا تو درخت و بے روح
چیزون کو بنا (فروع) بیوت مین تصویرین بنانا مکروہ ہی اور ایسے گھرون مین جانا اور بیٹھنا مکروہ ہی - تصویر دار کپڑا بیچنا مکروہ
نہین ہی لیکن اقضیہ مین ہی کہ جو شخص تصویر کا کپڑا بیچتا یا بنتا ہو اسکی گواہی قبول نہین ہی - جسکے بدن پر تصاویر ہون اسکی امامت
مکروہ نہین کیونکہ وہ کپڑون کے نیچے پوشیدہ ہین - نوادر ہشام مین امام محمد رح سے روایت ہی کہ مستاجر نے رنگ ریز سے
کہا کہ آدمیون کی صورتین بنا دے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہین کیونکہ معصیت ہی - تفاریق مین ہی کہ رنگون سے تصویردار
گھر کر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے بدون تصویر کے ع - قبر کی طرف نماز مکروہ ہی اور اگر مصلی و قبر کے درمیان
اسقدر فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے کوئی گذرے تو منع نہو تو یہان بھی مکروہ نہوگا - الحاوی تاتارخانیہ - ولا باس بقتل
الحیة والعقرب فی الصلوة - اور مضائقہ نہین کہ قتل کرے سانپ بچھو کو نماز مین - ف اظہر یہ کہ خواہ ایک ضرب
سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہین مطلقاً اجازت ہی - المبسوط - اور یہی قول شافعی واحمد کا ہی - لقولہ علیہ السلام اقتلوا
الاسودین ولو کنتم فی الصلوة - بدلیل حدیث کہ قتل کرو دونون کالون کو یعنی سانپ بچھو کو اگرچہ تم نماز مین ہو - ف
رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً - اور ابوہریرہ رض کی حدیث مرفوع ہی کہ اقتلوا الاسودین فی الصلوة الحیة والعقرب - قتل کرو
کو نماز مین سانپ و بچھو کو - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح - ولان فیہ
ازالة الشغل فاشبہ درء المار - اور مارنا اسوجہ سے جائز کہ اسمین دل کا مشغول ہونا دور ہوتا ہی تو گذرنے والے کو دفع
کرنے کے مشابہ ہوگیا - ویستوی جمیع انواع الحیات - اور اس حکم مین تمام اقسام کے سانپ داخل ہین - ف خواہ وہ
سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو - ہو الصحیح لاطلاق ما روینا - یہی قول صحیح ہی کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلقا
سب کو شامل ہی - ف اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہین بلکہ یہ لفظ عرب کے عرف مین سانپ کو کہتے ہین خواہ کسی رنگ
کا ہو - م - اور فقیہ ابوجعفر ہندوانی نے کہا کہ بعضے سانپ گھرون مین سپید وگیسو دار رہتے سیدھے چلتے ہین وے جن ہین
تو انکو قتل کرنا مباح نہین جب کہ پہلے یہ نہ کہے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار ڈالینگے - فقیہ ابوجعفر الطحاوی رح نے اسکو رد کردیا کہ آنحضرت صلعم
نے جنون سے عہد لیا تھا کہ کبھی امت کے سامنے سانپ کی صورت مین ظاہر نہون اور نہ انکے گھرون مین گھسین تو جب انہوں نے
بدعہدی کی تو انکا قتل مباح ہوگیا - قاضیخان نے کہا کہ اولی یہ کہ پہلے آگاہ کردے - مترجم کہتا ہی کہ جب وہ نماز مین ظاہر ہوا تو

شیطان ہے کیونکہ اسوقت کیونکر اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جتنے سانپون کو بخوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہین ہے کیونکہ ہم نے جب سے اُنسے محاربہ کیا پھر کبھی مصالحہ نہین کیا۔ یہ اشارہ
ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت مین آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عد الای والتسبیحات بالید فی الصلوٰۃ
اور مکروہ ہے شمار کرنا آیتون و تسبیحات کا نماز مین ہاتھ کے ساتھ۔ ف۔ غیر نماز مین بقول صحیح مکروہ نہین ہے۔ اور ہاتھ کے ساتھ
شمار وانہ بھی ہے۔ اور رہا پورون سے دباکر یا دل سے حفظ کرنا مکروہ نہین۔ کذا فی المحیط والخلاصہ۔ زبان سے شمار کرنا مفسد نماز
ہے۔ المحیط۔ وکذلک عد السور لان ذلک لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتون کے شمار کا ہے اور وجہ یہ کہ شمار
کرنا آیات یا تسبیحات یا سورتون کا نماز کے اعمال سے نہین ہے۔ ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور غیر ظاہر الروایۃ مین صاحبین کا
خلاف مروی ہے چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہے ابو یوسف و محمد سے۔ ف۔
یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین کہ۔ لا باس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا۔ اسکا مضائقہ نہین فرائض و نوافل دونون
مین۔ مراعاۃ لسنۃ القراءۃ۔ واسطے نگہداشت سنت قرارت کے۔ ف۔ جو ہر نماز مین مثلاً فجر مین چالیس سے ساٹھ
تک ہے۔ والعمل بما جاءت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اُس چیز پر جو سنت مین آئی ہے۔ ف۔ جیسے صلوٰۃ التسبیح کہ رکوع
و سجود وغیرہ مین دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ پڑھنا آیا ہے۔ قلنا یمکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی
عن العد بعدہ واللہ اعلم۔ ہم جواب دیتے ہین کہ مصلی کو ممکن ہے کہ اسکو شروع نماز سے پہلے شمار کرلے تو بعد اسکے شمار
کرنے سے مستغنی ہوگا واللہ اعلم۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ قرآن مجید مین تو ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا
مثلاً ۲۰ آیات تک شمار کرکے نماز مین اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ التسبیح مین ممکن نہین ہے تو صحیح جواب دو طرح ہے
ایک یہ کہ دل سے یا انگلیان دباکر اندازہ کرے لیکن ایضاح مین اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور
فرائض مین ہے اور نوافل مین بالاتفاق شمار جائز ہے جیسا کہ مرغینانی و محبوبی نے ذکر کیا ہے۔ کما فی العینی یس فرائض مین آیات کا شمار
اول سے محدود کرلے اور نوافل صلوٰۃ التسبیح وغیرہ مین شمار جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمار دانہ جو لکڑی وغیرہ کے دانون سے بنا
جسکو عرف مین سبحہ یا تسبیح کہتے ہین اصح قول پر جائز ہے۔ کما حققہ السیوطی وبسطہ البحر واوضحہ الفاضل اللکنوی فی اثر۔ لیکن
انگلیون پر شمار مسنون و افضل ہے کیونکہ وے مسئولات مستنطقات ہین واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) مکروہات مین سے انگڑائی لینا
ریح روکنا جیسے پخانہ پیشاب روکنا۔ پنکھا جھلنا بدون کثرت کے۔ التبیین۔ کھانسنا و کھنکارنا قصداً بلا غرض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ۔
تھوکنا۔ رکوع و سجود اور رکوع سے اُٹھنے و دونون سجدون کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المنیہ للامیر علی ہذا یہ طمانیت واجب ہے
یہی صحیح ہے۔ کما حققہ الفتح۔ صف والے کھڑے ہون اُنمین ایک کا بیٹھنا یا بیٹھے ہون و ایک کا کھڑا ہونا۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ یہ کراہت
تنزیہی ہوسکتی ہے نہ تحریمی۔ م۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صف مین گنجایش ہو اور اگر نہو تو حسن رح کی روایت مین مکروہ نہین اور اولیٰ
یہ کہ کسی کو صف مین سے کھینچکر اپنے ساتھ کرلے۔ المحیط۔ فرائض مین سورہ مکرر کرنا نہ نفل مین۔ قاضیخان۔ آیت کو فرائض مین مکرر
کرنا باختیار مکروہ ہے اور بھول کر یا بعذر مکروہ نہین جیسے نفل مین مطلقاً مکروہ نہین۔ المحیط۔ مکروہ ہے کہ جمعہ کی نماز اور سر اخفا کی نماز مین
سجدہ کی سورت پڑھنا مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ سجدہ مین جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اُٹھتے وقت پہلے گھٹنے اُٹھانا بغیر عذر کے
مکروہ ہے۔ المنیہ۔ ضعف عذر ہے لہذا حدیث مین دونون ثابت ہین اور حق یہ کہ جوان قوی کے حق مین مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے
حق مین مسنون ہے۔ م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع و سجود مین پہونچ جانا اور امام سے پہلے سر اُٹھانا۔ محیط السرخسی۔ اقول مکروہ تحریمی
ہے بوجہ وعید کے۔ م۔ جہر کرنا بسملہ و آمین کا۔ الزاہدی۔ اقول جہر آمین جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ تمام کرنا قرأت کا رکوع مین یا
انتقال کے بعد تکبیر کہنا یا جو ذکر ہو۔ ٹیک کرنا عصا پر بدون عذر کے فرائض مین نہ نوافل مین۔ علی الاصح الزاہدی۔ طفل کو اُٹھانے

بلا سجدہ ہو درنہ مکروہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عمامہ سر سے زمین پر یا برعکس۔ السراج۔ عمامہ کے پیچ پر سجدہ۔ الذخیرہ۔ خاک سے
چہرہ بچانے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عمامہ بچانے یا گرمی سے مکروہ نہیں۔ الظہیریہ۔ سجدہ میں پانوں ڈھکنا۔ الخلاصہ
دعاے جنت و پناہ دوزخ نماز فرائض میں مگر منفرد کو نفل میں روا ہے۔ المنیہ۔ راحت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیریہ۔ مگر عینی نے شرح
الصلوۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ خوشبو سونگھنا
الذخیرہ۔ سجدہ میں انگلیوں کو قبلہ سے منحرف کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا مسجد میں اپنی جگہ خاص کرنا۔ تاتارخانیہ۔ کسی
آدمی کے منہ کیطرف نماز پڑھنا۔ ف۔ رکوع میں کسی کی آہٹ سے بیجا اگر طول دینا کہ وہ مجاوے۔ مختار الفتاوی۔ منہ میں درم و دینار رکھنا
ہاتھ میں مال تھامنا۔ قاضیخان۔ سامنے غلیظ نجاست پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر عذر کے ساتھ
مکروہ نہیں۔ المحیط۔ بغیر عذر کے رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ مکروہ تحریمی ہے اور علی الاصح مفسد
نماز ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قرارت کرنا مکروہ ہے۔ الہدایہ۔ سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا۔ رانوں میں پیٹ ملانا مرد کو بغیر امام کے صف کھڑی ہونا
خلاف سنت ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ المنیہ۔ التجنیس۔ کھیان یا بچھڑا لگنا اگر بضرورت قلیل
تاتارخانیہ۔ ہر عمل قلیل بغیر عذر کے مکروہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکائے نماز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر اسکے شغل میں ڈالے۔ السراج
یہی چاہیے و توشہ دان و مال کا کیسہ و تلوار لٹکانے کا حکم ہے برخلاف بندوق کے۔ م۔ غصبی زمین میں نماز جائز لیکن جسقدر معاملہ اللہ تعالی
کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جو بندہ کا حق ہے اسمیں عذاب ہوگا۔ مختار الفتاوی۔ جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب
ہے کیونکہ بمنزلہ ترک واجب ہے اور تنزیہی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الفتح۔ (فروع) نماز قطع کرنا جائز ہے جب کہ والدین
میں سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ فقط پکارنے پر کیونکہ قطع بضرورت ہے۔ السراج ف۔ ذخیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے اور نفل میں
کہا گیا کہ والدین کے پکارنے پر قطع کردے لیکن ہمارے اصول پر اسمیں تامل ہے لیکن فتوی اسی پر چاہیے جو کہا گیا پھر میں نے درمختار
میں بھی دیکھا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ یوں ہی قطع کرنا روا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرتا یا آگ میں جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوئیں میں
گرتا یا لنگڑا آدمی اور وہ مصلی سے فریاد کرے۔ السراج ف۔ لائق ہے کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلی فریادرسی کر سکتا ہو۔ م۔ قطع کرے جبکہ ایک
درم قیمت کی چیز چور لے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا چرواہے کو بھیڑیے کا خوف
ہو۔ السراج۔ اور اگر کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھلا تو فوراً فریضہ بھی قطع کردے۔ الخلاصہ۔ بعد طلوع فجر کے سواے اچھی بات
کے کلام مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ نماز خصومت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ الخلاصہ

فصل۔ یہ فصل بعض احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق کا بیان ہے۔ ویکرہ استقبال القبلۃ بالفرج فی الخلاء اور
مکروہ ہے سامنا کرنا قبلہ کا فرج یعنی شرمگاہ مرد و عورت کے ساتھ خلا میں۔ ف۔ یعنی جب پیخانہ یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے سامنے
شرمگاہ کو برہنہ کر کے نجس کا نکالنا مکروہ تحریمی ہے خواہ میدان میں آڑ ہو یا نہو خواہ عمارت پائخانہ و آبادی ہو۔ لانہ علیہ السلام
نہی عن ذلک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ والاستدبار یکرہ فی روایۃ لما فیہ من ترک
التعظیم۔ اور رہا اس حالت میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو یہ بھی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رح سے مکروہ ہے کیونکہ اسمیں بھی ترک
تعظیم ہے۔ ف۔ یہی روایت اصح ہے ع۔ د۔ ولا یکرہ فی روایۃ لان المستدبر فرجہ غیر مواز للقبلۃ وما ینحط منہ ینحط الی
الارض۔ اور دوسری روایت میں استدبار مکروہ نہیں کیونکہ پیچھونڈی پھیرنے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شرمگاہ متوازی
قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شرمگاہ سے گرتا ہے وہ زمین کی طرف گرتا ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے بہر حال
قبلہ رخ نہیں ہے۔ بخلاف المستقبل لان فرجہ مواز لہا وما ینحط منہ ینحط الیہا۔ برخلاف قبلہ کا سامنا کرنیوالے
کے کیونکہ اسکی شرمگاہ تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شرمگاہ سے پیشاب کرنے میں گرتا وہ قبلہ رخ جاتا ہے۔ ف۔ لہذا استقبال

رہ ہے۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے اول یہ کہ سامنا کرنا یا پیٹھ دینا دونوں مکروہ ہے خواہ میدان مین
ہو یا عمارت مین اور آڑ کا کچھ اعتبار نہیں دلیل اسکی ممانعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے چنانچہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو بدری
صحابی ہین اور زمانہ خلافت معاویہ مین انتقال فرمایا روایت کرتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا
القبلۃ ولا تستدبروہا ولکن شرقوا او غربوا یعنی جب تم پیخانہ پیشاب کو جاؤ تو قبلہ کا استقبال مت کرو اور قبلہ کا استدبار مت کرو لیکن مشرق
یا مغرب کو منہ کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ یعنی مدینہ والے مغرب یا مشرق پھرین اور ہندوستان والے شمال یا جنوب پھرین۔ ابو ایوب رض
سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام مین داخل ہوئے تو ہم نے وہان نصرانیون کے پاخانہ جانب قبلہ بنے ہوئے پائے تو ہم انمین
قبلہ رخ سے پھر کر بیٹھتے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے۔ رواہ النسائی وغیرہ یعنی باوجود انحراف کے ڈرتے کہ شاید ایسے پاخانہ
مین پھرنا بھی روا نہو تو استغفار کر لیتے تھے۔ اور یہ ممانعت جیسے صحاح ستہ مین حضرت ابو ایوب رض سے روایت ہے اسی طرح حضرت سلمان
فارسی سے سوائے بخاری کے باقیون نے روایت کی اور ابو ہریرہ رض سے مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے معقل بن ابی معقل رض
سے ابو داؤد و ابن ماجہ نے۔ ایک صحابی انصاری سے موطا مین مالک نے روایات کین پس حدیث نہایت اعلی درجہ صحت پر ہے اور مفہوم
اسکا عام ہے کہ جنگل و آبادی و آڑ و بغیر آڑ کسی حالت مین استقبال و استدبار مت کرو خصوص جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو ایوب
انصاری نے ملک شام مین اسی پر عمل کیا۔ یہی قول مجاہد و ابراہیم نخعی اور ابو حنیفہ کا ہے۔ پھر اس حدیث کے عموم سے معارض بھی روایات
وارد ہین چنانچہ مروان اصفر نے حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ابن عمر رض نے اپنا اونٹ بٹھلا کر جانب قبلہ پیشاب کیا تو مین نے کہا
کہ کیا اس سے ممانعت نہیں ہے فرمایا کہ ممانعت تو جبھی ہے کہ کھلا میدان کچھ آڑ نہو اور جہان تیرے اور قبلہ کے درمیان کوئی چیز آڑ ہو تو
مضائقہ نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن خزیمۃ والحاکم۔ اسی کو شعبی و شافعی نے اختیار کیا کہ جب آڑ ہو تو استقبال و استدبار کین ہو جائز
ہے اور ابن عمر رض نے روایت کی کہ مین ایک روز اپنی بہن حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر پڑ گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کو رخ
پیٹھ کے اور شام کی طرف منہ کیے قضائے حاجت مین بیٹھے ہین۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال القبلہ سے وقت قضائے حاجت منع فرمایا تھا پھر آپ کی وفات سے ایک سال پہلے مین نے
آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضائے حاجت فرماتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن حبان والحاکم والدارقطنی و اسنادہ صحیح۔
مین کہتا ہون کہ ان دونون روایتون مین احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل استقبال کا یا استدبار کا بوجہ ضرورت کے
ہو مثلا جگہ نہو یا اور کوئی باعث ہو اور اسی سے ظاہر ہوا کہ مروان اصفر کی روایت ابن عمر سے شاید کہ ابن عمر رض کا اجتہاد ہو جب کہ
انھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بیت المقدس کی طرف استقبال کیے ہین تو استنباط کیا کہ ممانعت ان عمارات مین
بوجہ آڑ کے نہیں ہے۔ اور امام احمد سے مشہور یہ کہ استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار عمارات مین جائز۔ ظاہر الوجہ صحیحین کی حدیث
ابن عمر کے ہے ولیکن بعد احتمال مذکور کے حدیث فعلی معارض نہوگی لیکن یہان ایک حدیث دیگر ہے اور وہ حدیث عراک عن عائشہ رض ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک قوم کا ذکر کیا گیا کہ وے مکروہ رکھتے ہین کہ اپنی شرمگاہون سے قبلہ کا سامنا کرین تو حضرت صلعم
نے فرمایا کہ اون کیا انھون نے ایسا کیا ہے میری کھڈی کو قبلہ رخ کر دو۔ رواہ ابن ماجۃ والدارقطنی اور اسکی اسناد صحیح ہے۔ پھر مین کہتا ہون کہ
یہان دو طریق ہین اول یہ کہ حدیث ممانعت اپنے معنی مین مبین ظاہر ہوا اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو ایسی صورت مین حدیث
عائشہ رض ضرور ہے کہ ناسخ ٹھہرائی جاوے اور معلوم ہے کہ حدیث ممانعت اعلی درجہ صحیح پر ہے یہ ناسخ کسی طرح اسکی برابری نہیں کر سکتا تو
ناسخ نہوا پس حکم ممانعت عام رہا اور شاید یہی وجہ ہے۔ طریقہ دوم یہ کہ وہ مجمل ہو یا اسکو عام اور حدیث عائشہ رض کو مخصص قرار دینا اصل
مانا جاوے جیسا کہ شافعی رح کے نزدیک ہے جیسا کہ اصول مین اپنے موقع پر مذکور ہے تو اس طریقہ پر حدیث عائشہ رض بیان ہوئی کہ
ممانعت صحرا و خالی مین ہے یا عمارات مبنیہ اس سے مخصص ہین اور محتمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا مین پاخانہ گھرون مین نہ تھے

حتی کہ جس زمانہ تک حضرت ام المومنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رضہ کو ناپاک منافقوں نے بہتان لگایا ہر اُسوقت تک
چنانچہ خود حدیث الافک مین مصرح ہر وعلی ہذا ممانعت اُنکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پاخانہ گھرون مین سے تو وہ ابن عمر وجابر کی احادیث
فعلی وحضرت عائشہ رضہ کی حدیث قولی مین بیان ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ احوط یہی ہر کہ ممانعت مقدم رکھی جاوے۔ پھر عینی رح نے
لکھا کہ صحیح یہ کہ ممانعت مذکور بوجہ ملائکہ وغیرہ کے نہین بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہر جیساکہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک
سے مرفوعاً ثبوت ہی اور دوسری حدیث بزار رح نے روایت کی جسمین ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے
بیٹھ گیا پھر یاد کرکے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہو گیا تو وہ اس بیٹھک سے اُٹھنے نہ پا ویگا کہ اُسکی مغفرت کیجاویگی
وفی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبداللہ بن الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہی کہ صغیر بچہ کو تھامکر قبلہ رخ بیٹھا کر پیشاب
پھراوے۔ اور مکروہ ہر کہ خواب وغیرہ مین قبلہ رخ پاؤن پھیلا دے جیسے مصحف یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہی مگر جبکہ یہ کتابین محاذات
سے اونچے پر ہون۔ مترجم کہتا ہی کہ کتب شریعت کل حتی کہ کتب حدیث وتفسیر بدرجۂ اولی اسی حکم مین ہین رم ت۔ چاند وسورج
کے سامنے شرمگاہ کرنا مکروہ اور دیوار کی طرف بخوف نجاست مکروہ ہی ع م۔ ویکرہ المجامعۃ فوق المسجد والبول والتخلی۔ مسجد
کی چھت پر جماع کرنا اور پیشاب وپاخانہ پھرنا مکروہ ہر۔ ف یعنی تحریماً۔ ت۔ لان سطح المسجد لہ حکم المسجد۔ کیونکہ مسجد کی چھت
کا حکم مسجد کا ہر۔ ف تا آسمان جیساکہ حدیث مین ثبوت ہوا۔ ف ع۔ حتی یصح الاقتداء منہ بمن تحتہ۔ حتی کہ چھت سے اقتدا
کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہر صحیح ہر۔ ف جبکہ حال امام مخفی نہو ع۔ ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیہ۔
اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل نہین ہوتا۔ ولا یحل للجنب الوقوف علیہ۔ اور جنب کو چھت پر کھڑے ہونا حلال
نہین ہی۔ ف مثلاً مکان کے متصل چھت سے مسجد کی چھت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہین ہر۔ م۔ بغیر عذر کے مسجد کو
راستہ بنانا مکروہ ہر اگر عادت کرلے تو فاسق ہوگا۔ القنیہ۔ اور مکروہ ہر اسمین نجاست لانا اور روا نہین کہ مسجد مین نجس تیل جلاوے
یا نجس کہگل کرے یا پیشاب وخون فصد اگرچہ برتن مین ہو۔ ت۔ جو مسجدین کہ سواقی وحیاض یعنی پانی کی نالیون وحوضون کے
پاس بنا دیتے ہین تو اصح یہ کہ مسجد کی حرمت اُنکو حاصل نہین ہر حتی کہ میت کو وہان داخل کرنا روا ہر ع۔ ولا باس بالبول
فوق بیت فیہ مسجد۔ اور مضائقہ نہین ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنا جسمین مسجد ہر۔ ف یعنی نماز کے لیے جگہ ہر۔ والمراد
ما اعد للصلوٰۃ فی البیت۔ مراد اس مسجد سے وہ جگہ جو گھر مین نماز پڑھنے کے لیے مہیا ومقرر کر لیجاوے۔ ف کو وہ
حقیقی مسجد نہین ہر۔ لانہ لم یاخذ حکم المسجد وان ندبنا الیہ۔ کیونکہ اُسنے مسجد کا حکم نہین پایا اگرچہ ہمکو ایسے مصلی بنا لینے کی
ترغیب دی گئی ہر۔ ف چنانچہ عائشہ رضہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھرون مین مسجدین بنانے اور اُنکو پاکیزہ
لطیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابو داؤد۔ تو ہر شخص کو مستحب ہی کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بنا دے بلکہ اُسمین نوافل وغیرہ
کے لیے مصلی بنا دے لیکن وہ اُسی کی ملک باقی ہر اور اُسکو مسجد کا حکم نہین تو اس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہر ع۔ بلکہ خود اس
مصلی مین جائز ہر۔ د یعنی مثلاً یہ جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ بنالے م۔ جو مصلی کہ واسطے نماز عید وجنازہ کے بنایا جاتا ہر اُسمین مشائخ
کا اختلاف ہی۔ اور صدر الشہید نے فرمایا کہ فتوی کے لیے مختار یہ کہ اقتدا جائز ہونے کے حق مین اُسکو مسجد کا حکم ہر اگرچہ صفوف
متصل نہون تاکہ لوگون سے حرج دور ہو کر آسانی ہو اور اسکے سوا سے باقی احکام مین وہ مسجد نہین ع۔ یہی اصح ہر۔ التبیین ف
اسی پر فتوی دیا جاوے۔ النہایہ۔ اور جو مسجدین چوڑے عام راستون پر ہین اُنکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہر لیکن اُنمین
اعتکاف اسوجہ سے نہین جائز کہ اُنکا کوئی امام وموذن مقرر نہین ہر ع۔ مصلاے عید ومصلاے جنازہ مین جنب وحائض
کا جانا حلال ہر۔ ت۔ جیسے فناے مسجد ورباط ومدرسہ وحوضون وسواقی کی مسجدون مین جنب وحائض کا جانا حلال ہر۔ د۔
اور فناے مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہر حتی کہ اگر فناے مسجد مین کھڑے ہو کر امام مسجد سے اقتدا کی تو صحیح ہر اگرچہ صفوف

متصل ہوں اور نہ مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد رح نے باب الجمعہ میں اشارہ کیا کہ طاقات وسدہ میں اقتدار جائز اگرچہ
صفوف متصل نہوں اور دار الصیارفہ سے نہیں صحیح مگر جب کہ صفوف وہاں تک ملجا دیں وعلی ہذا جو دوکانیں باب المسجد پر مبنی ہیں
اقتدا صحیح ہے کیونکہ وہ فناء مسجد میں سے متصل مسجد ہیں - التاضیخان - ویکرہ ان یغلق باب المسجد - اور مکروہ ہے کہ مسجد کا
دروازہ مقفل بند کر دیا جاوے - لانہ یشبہ المنع من الصلوٰۃ - کیونکہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہے - ف - اور روکنا حرام
ع - وقیل لاباس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ - اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ مسجد کے اسباب
پر خوف ہو سوائے اوقات نماز کے - ف - تو مقفل بند کر دے - اور یہی صحیح ہے - التبیین مع - اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
ہے ع - ولا باس بان ینقش المسجد - اور مضائقہ نہیں کہ نقش کیجاوے مسجد - ف - سوائے محراب و دیوار قبلہ کے ح ف
بالجص گچ - والساج - اور ساگ یعنی ساکھو - وماء الذہب - اور سونے کے پانی کے ساتھ - ف - یعنی ان چیزوں سے
مسجد کی چھت وغیرہ میں نقش کرنا سوائے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہیں ہے - وقولہ لا باس یشیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لا یأثم بہ
اور مصنف کے اس کہنے میں کہ مضائقہ نہیں اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اسپر ثواب نہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہوگا
ف - یہی شمس الائمہ نے کہا ہے - اخبار میں وارد ہے کہ مسجدوں کی آرایش قیامت کے آثار سے ہے - حضرت علی رض نے اسی
آرایش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کہا - ولید بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی آرایش کے واسطے مال بھیجا تو عمر
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجوں میں خیرات کیا - محمد بن الحسن رح نے ظاہرا اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں سلیمان علیہ السلام
نے یاقوت احمر بہت روشن نصب کیا مع دیگر آرایش کے اور خانہ کعبہ اندر سے مزین مطلا اور باہر سے دیباج سے آراستہ ہے اور
مسجد کی تزیین میں تعظیم ہے - پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور لہد تین ٹوٹنے والی چیزیں مکروہ ہیں اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ میں مکروہ
ہے ع - کراہت اسپر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی وغیرہ ہو خصوصاً محراب کی دیوار میں یا آراستگی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اس میں بیٹھکر دنیا
کی باتیں کریں - الفتح - مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الٰہی وخلوص عبادت و رغبت آخرت وحقارت دنیا کا محل مسجد ہے تو جو امور کہ عبادت
میں نشاط بڑھانے والے اور مصلی کو راحت عبادت دینے والے ہیں انمیں مضائقہ نہیں مثلاً سردی سخت سے بچاؤ ہو اور سوائے اسکے
جو امور کہ نقش و نگار و آرایش دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہیں وہ بلاشبہہ مکروہ یا اس سے قریب ہیں حتی کہ عوام طبائع مسجدوں میں
زینت کا شوق حاصل کریں اور اسی معنی میں انکار سلف مروی ہے فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م - یہی صورت مصحف پر سونا چڑھانے
میں ہے - ابن الہمام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے - وقیل ہو قربۃ - اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا عبادت ہے
ف - کیونکہ اسمیں تعظیم ہے - اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دینا اولیٰ ہے - ف - وہذا اذا فعل من مال النفسہ
اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے ذاتی مال سے ہو - ف - یعنی اپنا مال حلال لگادے نہ وہ مال جو مسجد بنانیوالے
نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے - اما المتولی فیفعل من مال الوقف ما یرجع الی احکام البناء دون ما یرجع الی النقش
حتی لو فعل یضمن واللہ اعلم بالصواب - رہا متولی تو وہ مال وقف میں سے وہی کام کریگا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
جو نقش و نگار کی طرف راجع ہو حتی کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جسکا مرجع نقش و نگار ہے تو وہ ضامن ہوگا - واللہ اعلم بالصواب -
ف - یعنی متولی کو اپنے مال سے تاوان دینا پڑیگا - م - شیخ ابوبکر رازی سے مروی ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظالموں کے خوف سے بچا ہوا مال عمارت
کے استحکام کے بعد زینت میں صرف کردے تو روا ہے ع - الکافی ہ - اقول یعنی ضامن نہوگا اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کام ہو م - مساجد
میں سب سے افضل مسجد الحرام مکہ پھر مسجد نبوی مدینہ پھر بیت المقدس پھر قباء پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے بڑی پھر زیادہ قریب ہو
پھر مسجد استاد واسطے درس فقہ وحدیث وشرعیات کے بالاتفاق - اور مسجد میں سوال حرام و دینا مطلقاً مکروہ ہے اور منجملہ مکروہات کے
گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھنا یعنی دریافت - شعر پڑھنا سوائے نصیحت کے - آواز بلند کرنا - وضو مگر جو جگہ مقرر کردیجاوے - فروخت

کا نا - کنوان کھودنا - کھانا - سونا سوائے معتکف و پردیسی کے - پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر جانا - مباح باتین کرنا کسی کو اسکی جگہ سے اٹھانا روا نہین مگر مصلی پر جب جگہ تنگ ہو تو روا ہی اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو - اہل محلہ کو نماز کے لیے دو مسجدون کو ایک کرنا جائز ہی - مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل و کبوتر کے جھوجھو نکال پھینکنا روا ہی - د - جب بچہ ہون تو بغیر فریج کے روا نہونا چاہیے اگرچہ کہا گیا ہم - نٹ - محراب و دیوار پر لکھنا اچھا نہین جس مصلی مین نام الٰہی ہو اسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اسکے ہاتھ بیچنا کروہ ہی بلکہ اونچی جگہ رکھدے - یون ہی رقعہ دعا لکھکر دروازون پر چپکانا مکروہ ہی - الکفایہ - مسجد مین کلی و وضو مکروہ مگر آنکہ کوئی معین جگہ اسواسطے ہو تو وہان نماز نہ پڑھے اور برتن مین وضو کرسکتا ہی - قاضیخان - دیوار پر و بوریہ و زمین پر آگے نہ تھوکے اگر تھوکا تو اٹھانا و دفن واجب اور یہی ناک کی رینٹ کا حکم بلکہ کپڑے پر لے - اور دیوار مسجد و ستون مین پانون پوچھنا مکروہ و چٹائی سے مضائقہ نہین جیسے رکھی لکڑی سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو بقول مختار مکروہ ہی - محیط السرخسی - قدیم کنوان مثل زمزم کے چھوڑ کر نیا کنوان کھودنا مکروہ ہی - قاضیخان - بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہین - اور رستہ بنانا بغیر عذر مکروہ ہی اور عذر سے جائز ہی تو ہر روز ایکبار اسمین نماز پڑھے نہ ہر بار - درزی نے مسجد کی حفاظت کے لیئے اسمین بیٹھکر سینا اختیار کیا تو مکروہ نہین اور اجرت کی غرض سے مکروہ ہی - کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ورنہ نہین - معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد مین بیٹھا تو مکروہ نہین اور اقرار العیون مین مثل درزی و کاتب کے قرار دیا - الخلاصہ - ایک احاطہ مین مسجد ہی پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ والون کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم مین ہی بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہون - اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہین اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع نکرین - القاضیخان - مسجد کا چراغ گھر مین یا گھر کا مسجد مین نہ لاوین - الخلاصہ - تہائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقف کنندہ نے شرط کی ہو یا موضع مین رواج ہو - ایکسنے اللہ تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ وقف کردیا تو اسکی مرمت و تعمیر کا اور بوریہ و فرش بچھانے و قندیل لٹکانے کا و اذان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ حقدار ہی اور اگر لائق نہو تو اسی کی رائے پر دوسرا ہوگا - قاضی خان - بغیر نماز کے مسجد مین بیٹھنا مضائقہ نہین لیکن اگر اسکی وجہ سے کچھ تلف ہو تو ضامن ہوگا - الخلاصہ

باب صلوٰۃ الوتر

وتر مین امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہین ایک یہ کہ وتر فرض ہی اور یہی قول زفر اور مالکیہ مین سے سحنون رح و اصبغ رح و ابو بکر بن العربی رح کا ہی اور ابن بطال رح نے اسکو حضرت ابن مسعود و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رح سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر فرض ہی اور شیخ علم الدین سخاوی رح نے اسی کو اختیار کیا اور شرح المجمع مین ہی کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر حق عمل مین فرض اور حق اعتقاد مین واجب ہی - دوم جو امام مصنف رح نے کہا کہ - **الوتر واجب عند ابی حنیفۃ** - وتر امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہی - ف - یہی ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح ہی - الدرایہ - یہی صحیح ہی ع - یہی اصح ہی - القاضیخان - روایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہی - یہی قول اکثر علما کا ہی - **وقالا سنۃ** - اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہی - **لظہور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدہ و لا یؤذن لہ** کیونکہ وتر مین سنتون کے آثار ظاہر ہین چنانچہ وتر کا منکر کافر نہین ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہین ہی - ف - اور مخدجی رح سے روایت ہی کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہی تو مین لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد فرماتا ہی کہ وتر واجب ہی - عبادہ رض نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ کہا مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازین ہین انکو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندون پر فرض کیا ہی آخر تک - رواہ ابو داؤد و النسائی - جھوٹ کہا یعنی اپنے اجتہاد مین خطا کی ع - مترجم کہتا ہی کہ یہ نفی فرضیت کی دلیل ہی اور فرض ہونے کا قول نظر حق ایسا ضعیف ہی کہ اسمین کلام ہی کرنے کی ضرورت نہین مگر واجب کی نفی اس سے نہین ہوسکتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازین فرض فرمائی ہین تو یہ فرض نہین مگر واجب ہی جیسے نماز عیدین اور اسی جہت سے اسکا منکر کافر نہین

اور مثل عید کے اذان ہے لیکن دقیق کلام اس مقام پر بنظر معنی وجوب ہے یعنی وجوب کا اطلاق صرف بنظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت یا دلالت میں ایک نوع قصور رہتا ہے ورنہ اصلیت اسکی فرضیت ہے پھر اقسام عبادات میں سے نمازوں کی فرضیت حقیقۃً پچاس اور صورت میں تخفیف کرکے پانچ ہیں یعنی آنکہ ہر دس گونہ ہے تو پچاس ہوگئیں جیسا کہ حدیث معراج میں یہ مصرح ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ما یبدل القول لدی - میرے یہاں تبدیل قول نہیں ہے - پس یہ مظہر ہے کہ اس نوع میں فرضیت منحصر اسی قدر میں ہے - رہا وجوب العمل کسی امر التزامی بنظر احتیاط ہے - پھر وجوہ آئندہ ظاہر ہونگے - م - **ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوٰۃ الا وہی الوتر فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر** - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے زائد فرمائی تمہارے واسطے ایک نماز آگاہ ہو کہ وہ وتر ہے سو پڑھو اسکو درمیان عشاء و طلوع فجر کے - **امر وہو للوجوب** - یہ حدیث امر ہے یعنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے آتا ہے - **ف** - تو وتر واجب ہوا - **ولہذا وجب القضاء بالاجماع** - اور اسی واسطے وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہے - **ش** - یعنی بالاجماع ثابت ہے اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوباً نہیں - لیکن سنت کی قضاء نہیں تو سنت سے فرق ہوگیا پس وتر واجب ہے - **وانما لا یکفر جاحدہ لان وجوبہ ثبت بالسنۃ** - اور اسکے منکر کی تکفیر تو اسوجہ سے نہیں ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہے - **ش** - اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں اور دلالت قطعی نہیں تو فرض نہیں پس تکفیر منکر کی نہ ہوگی - **وہو المعنی بما روی عنہ انہ سنۃ** - اور یہی معنی ہیں جو ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ وتر سنت ہے - **ف** - یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہے - **وہو یؤدی فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ واقامتہ** - اور وتر چونکہ ادا کیا جاتا ہے عشاء کے وقت میں تو عشاء کی اذان و اقامت پر اکتفا کیا گیا - **ف** - لہذا وتر کے واسطے اذان و اقامت علیحدہ نہیں ہے - علاوہ بریں واجب کے لیے مانند نماز عید کے اذان کا ہونا ضرور نہیں ہے - اور تحقیق المقام بطریق تلخیص بقول شیخ ابن الہمام رح یہ ہے کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عمرو بن العاص و عقبۃ بن عامر و ابن عباس و ابن عمر و ابو سعید خدری و عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہ و ابو بصرۃ الغفاری ہیں اور عند التحقیق سب روایات ضعیف ہیں سوائے حدیث خارجہ رض کے کہ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ امدکم بصلوٰۃ ہی خیر لکم من حمر النعم فجعلنا لکم فیما بین العشاء الآخرۃ الی طلوع الفجر - یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے وہ تمہارے واسطے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے سو کردیا اس نماز کو تمہارے لیے مابین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجۃ و الحاکم و الطبرانی و الدارقطنی - ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور حاکم نے تصحیح کی لیکن کامل ابن عدی میں ترجمہ عبد اللہ بن ابی مرہ میں کہا کہ امام بخاری رح نے فرمایا کہ ان راویوں میں سے بعض کا بعض سے سننا نہیں پہچانا گیا - جواب یہ کہ صراحت بیان ضرور نہیں صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہے جیسا کہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح میں محقق کیا - ابن الجوزی نے اعتراض کیا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق ضعیف ہے اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے - جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہے از انجملہ بخاری رح کہ توثیق کی اور یہی کافی ہے باوجودیکہ محمد بن اسحق کی متابعت لیث بن سعد عن یزید بن ابی حبیب موجود ہے - اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے تضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا غلام ہے جس نے ابو سعید خدری رض سے حدیث روایت کی ہے - اور یہاں جو عبد اللہ بن راشد راوی ہے وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری ہے جس نے خارجہ رض سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہیں کہا بلکہ ابن حبان رح نے اسکو ثقات میں لکھا ہے کذا قال صاحب التنقیح - م - ع - اقول ابن حجر نے تقریب التہذیب میں عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری کو مستور لکھا ہے لیکن جب کہ ابن حبان نے اسکو ثقات میں لکھا تو مستور نہیں رہا اور نہ جرح ہے واللہ اعلم - م - اور نسائی کی روایت میں عبد اللہ بن راشد الزوفی مع متابعت لیث بن سعد کے مصرح واقع ہوا ہے تو یہ حدیث صحت کو پہونچ گئی اور اگر یہ نہ ہوتا تو بھی کثرت طرق سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہ ہوتی - ف - اچھا حدیث تو ثابت ہوئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثابت ہوا تو وجہ استدلال میں ایک طریقہ یہ کہ لفظ زادکم یعنی

زیادہ کیا۔ مترجم کہتا ہو کہ زادکم اس روایت مین نہین بلکہ امدکم ہو اور یہ امداد کچھ زیادتی پر نص نہین۔ کما فی قولہ تعالی۔ امدکم باموال و
بنین اور یمدکم اور بانند اسکے صرف اور انعمت ہو تو معنی یہ کہ تم کو ایسی نعمت اس نماز سے دی جو سرخ اونٹون سے بہتر ہو اور یہ تحریض
دلیل استحباب ہی جیسے سنت الفجر مین حدیث ہو کہ ان اللہ زادکم صلاۃ الی صلوتکم ہی خیر لکم من حمر النعم الا وہی الرکعتان قبل صلوۃ الفجر۔
یعنی اللہ تعالی نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز تمہاری نماز پر وہ تمہارے لیے سرخ اونٹون سے بڑھکر ہو آگاہ ہو کہ وہ نماز فجر سے
پہلے دو رکعتین ہین۔ رواہ الحاکم والبیہقی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہو اور اسی اعتراض کی وجہ سے باوجود اس طریقے کے
مشہور ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو چھوڑکر دوسرا طریقہ اختیار کیا وہ استدلال بلفظ امر ہو یعنی حدیث مین فصلوہا بصیغہ امر وارد
ہو اور امر واسطے وجوب کے ہو۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح روایت مین یہ لفظ نہین اور جس روایت مین ہو وہ ضعیف ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ
اگر صحیح روایت مین ہوتا تو بھی یہ معنی ظاہر نہین کہ تم اسکو خواہ مخواہ پڑھو بلکہ مراد یہ کہ تمہارے لیے اسکے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہو
اور یہ بنظر حق ظاہر ہو۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اولی یہ کہ استدلال کیا جاوے ابو داؤد کی حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے کہ الوتر حق فمن
لم یوتر فلیس منی۔ یعنی وتر حق ہو جو وتر نہ پڑھے وہ مجھسے نہین ہو۔ و رواہ الحاکم وصححہ۔ اور کہا کہ ابو المنیب راوی ثقہ ہو اور ابن معین
وغیرہ نے بھی توثیق کی اور بخاری وغیرہ نے کلام کیا بالجملہ حدیث بدرجہ حسن ہو اور بزار رح نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع روایت کی کہ
الوتر واجب علی کل مسلم۔ یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہو۔ اعتراض ہوا کہ امر کبھی استحباب کے لیے ہوتا ہو اور حق وواجب دونون کے
معنی ثابت کے ہین جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ مین ایسی ہی تاکید فرمائی تو یہی معنی لینا چاہیے تاکہ معارضہ دور ہو جو ابن عمر کی حدیث مین
ہو کہ انہ علیہ السلام کان یوتر علی البعیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جواب دیا گیا
کہ یہ تو ایک واقعہ شاید عذر سے ہو حتی کہ جب کیچڑ پانی ہو تو سواری پر فرض جائز ہین یہ جواب نفع مین ہو لیکن مخفی نہین کہ بیان تو
اکثر اوقات کے عادات کا ہو جیسا کہ خود ابن الہمام نے احادیث الوضوء مین بیان کیا اور یہ اصح روایت ہو پس طحاوی رح نے جو وتر کے
لیے آثار روایت کیا وہ کچھ معارض نہوگا۔ اعتراض دوم یہ کہ معاذ بن جبل رضہ کو چند ہی گنتی کے دن وفات سے پہلے یمن کو بھیجا اور
منجملہ پیغام کے ارشاد کیا کہ اونکو آگاہ کر کہ اللہ تعالی نے انپر رات دن مین پانچ نمازین فرض فرمائین ہین الخ پس اگر وتر پڑھنا فرض
یا واجب ہوتا تو تاخیر جائز نہوتی۔ اعتراض سوم۔ ابن حبان رح نے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان مین لوگونکو
تراویح پڑھائین پس آٹھ رکعتین پڑھائین اور وتر پڑھا پھر آیندہ کو لوگ منتظر رہے مگر آپ نہین نکلے تب لوگون نے آپ سے دریافت
کیا تو فرمایا کہ مجھے خوف ہوا کہ تم پر وتر لکھدیا جاوے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ صاحبین کی طرف سے عمدہ معارضہ ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ
جواب دیا گیا کہ لکھا ہوا فرض ہو جاتا ہو اور وتر واجب ہو لیکن یہ جواب کچھ نہین اسواسطے کہ یہ فرق تو صرف اعتقاد مین ہو اور خوف
حق عمل مین تھا اور حق عمل مین فرض و واجب برابر ہین تو معلوم ہوا کہ وتر کا عمل لازم واجب نہ تھا۔ جواب دیا گیا کہ شاید پہلے وتر
کا عمل واجب نہو پھر واجب ہوا ہی۔ مین کہتا ہون کہ یہ خالی احتمال ہو اور عجب تر یہ کہ صلوۃ اللیل جسپر وتر کا اطلاق آیا کہ تیرہ و گیارہ
رکعات وغیرہ انھین کو شاید قرار دیا کہ پہلے وتر کا استقرار نہ تھا پھر تین ہی رکعت پر استقرار ہو گیا۔ حق یہ کہ ایسی تشویش پھیلانا زیبا
نہین ہو۔ ابن الہمام نے لکھا کہ وجوب بمعنی لغوی کے واسطے دلیل حدیث ترمذی ہو کہ وتر حق واجب ہر مسلمان پر ہو پس جو چاہے
پانچ سے وتر کرے وہ کرے اور جو چاہے تین سے وہ کرے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ پڑھے۔ و رواہ ابن حبان
والحاکم۔ اس سے ظاہر ہو کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہین ورنہ پانچ و ایک بھی واجب ہون حالانکہ بالاجماع نہین تو مراد
لائق ضروری مؤکد ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ جواب اسکا تو یون دیا جاتا ہو کہ ابتدا مین تعداد رکعات کا استقرار نہ تھا پھر تین رکعات پر
استقرار ہو گیا لیکن مین کہہ چکا کہ یہ تقریر کچھ نہین ہو واللہ تعالی اعلم۔ عینی رح نے لکھا کہ منجملہ دلائل کے حدیث علی رضہ مرفوع ہو کہ اے
اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالی وتر ہو وہ وتر کو دوست رکھتا ہو۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وقال الترمذی حسن

لیکن خطابی رح نے کہاکہ اسمین اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہین ورنہ عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق
ہین عوام کو شامل نہین۔ عینی رح نے اسکو نہین تسلیم کیا۔ منجملہ دلائل کے حدیث ابوسعید الخدری مرفوعاً وتر پڑھو قبل اسکے کہ صبح ہوجاوے
رواہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فافہم۔ ازانجملہ حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو
جب یاد آوے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ اقول اسی قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ ناغہ ہوجاوے تو دوسرے
دن قضاء کرنے کا حکم ہے تو دلیل وجوب نہین ہوئی۔ فافہم۔ اور ابوجعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رض کا
اجماع ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور میرے نزدیک تو تحقیق اس مقام پر بنظر وفاق جمیع احادیث کے
یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے مین ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب مین جاگنے پر وثوق نہ رکھتا ہو
وہ اول ہی سے وتر کر لے جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخر مین ایتار اقوی فعل عمر رض ہے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل
صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذر پر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک وابوداؤد عن ابی قتادہ رض۔
اور ابوہریرہ رض کو اول ہی سے ایتار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لاوتران فی لیلۃ۔ ایک رات مین دو وتر نہین ہین اور
حدیث بخاری مین ہے کہ جب تو اول وتر کر لے تو آخر مین مت کر۔ اور سنن اربعہ مین ابن عمر رض کی حدیث ہے نماز شب و روز دوگانہ دوگانہ
ہے تو وتر سے وہ طاق ہوجاتی تھی اور اس ایتار مین فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المؤمنین عائشہ رض مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا وتر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی مقدار وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیساکہ ترمذی رح
نے اسحق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وعلی ہذا جو حدیث گذری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے
کہ تین کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایتار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایتار ہے۔ اور یہ ایک سلام
پر ہے حتی کہ پانچ رکعات سے ایتار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رض مین ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحد سے بھی اور وہ جو تیرہ
وگیارہ وغیرہ کا ایتار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہین کیا۔ وعلی ہذا احادیث سب بدون نسخ و تغیر کے ثبت ہین برخلاف
قول شیخ ابن الہمام رح کے کہ اول مین تیرہ وغیرہ پر ایتار مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہوکر تین رکعات پر
قرار ہوا۔ مخفی نہین کہ بلادلیل وبے ضرورت دو عیب کا قائل ہونا ایک اضطراب اور دوم نسخ کا کیونکر جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایتار
یعنی طاق کر لینے نماز شب کا آیا بطریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ پہلا مسئلہ ہے اور حق واللہ اعلم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کیواسطے
چاہیئے ہین دونون طرف موجود ہین حتی کہ ابن الہمام رح نے خود اقرار کیا۔ اور ابوحنیفہ رح سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی
کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتمد نہین پس حاجت نہین کہ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول اضطراب تھا پھر
نسخ ہوکر تین رکعت پر ٹھہراؤ ہوا۔ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول یہ مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابوحنیفہ رح کے
نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایتار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث مین بلفظ اوتروا و صلوا
وغیرہ ہے واسطے وجوب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کر لے تو امام ابوحنیفہ رح کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہین خواہ ایتار
پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہان مختار امام رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک تین رکعات ہین کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیواسطے
اکثر ہی ہین اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک دیا پانچ کی نظیر نہین ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل علیحدہ کر کے یون بیان
فرمایا۔ **الوتر ثلث رکعات لایفصل بینھن بسلام**۔ وتر تین رکعات ہے ان مین سلام سے جدائی نہ کرے۔ ف۔ یعنی ایتار
تو واجب ہے پھر ایتار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہین کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہین جیسے پانچ کی بھی نہین ہے اور
جہانتک روایات ظنی کو موافقت قطعی سے ہو وہ اولی واقوی ہے۔ **لما روت عائشۃ رضہ انہ علیہ السلام کان یوتر بثلث**
کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رض نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ ف۔ یعنی

بدون فصل کے جیسا کہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں
پھیرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رح کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادت کے کہ اور نہیں سلام پھیرتے تھے مگر تینوں رکعات کے آخر میں
حدیث ام المومنین ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون اور تیسری میں مع قل ہو اللہ
احد و قل اعوذ برب الفلق و قل اعوذ برب الناس پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وصححہ و
ابن حبان اور بیان اسناد اسکے طحاوی نے ابن عباس و سعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی و ابن ماجہ و نسائی و طحاوی نے علی رضی اللہ
سے روایت کی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قران ہے و علی ہذا واجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا کروہ
نہوگا جیسا کہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ اور طحاوی رح نے ایک جماعت صحابہ و
تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں۔ کما فی العینی بالتمام۔ **وحکی الحسن اجماع المسلمین علی الثلاث**۔ اور حسن بصری رح
نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون
علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن۔ یعنی حسن بصری رح نے کہا کہ صحابہ رض نے اجماع کیا کہ وتر تین رکعات ہیں سلام نہ پھیرے
مگر انکے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رض سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے تھے فرمایا کہ چار و تین کے ساتھ اور چھ و تین کے ساتھ اور آٹھ و تین کے ساتھ اور دس او تین کے ساتھ اور
کمتر سات سے وتر نہیں کرتے اور زیادہ تیرہ سے وتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں وتر تین رکعت کی تصریح کردی ہے عینی رح نے لکھا کہ
اسی کو اکثروں نے اختیار کیا اور ابن بطال نے یہی قول مدینہ کے فقہاء سبعہ کا ذکر کیا۔ مع۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی زناد
سے اس نے اپنے باپ سے فقہاء سبعہ و دیگر صلحاء سے روایت کیا۔ کما فی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے
ع۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے یہ دعوی کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کمی زیادتی سابق میں تھی جبتک
استقرار نہ تھا و لیکن کوئی دلیل اس پر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رح ضعیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صرف اس سے تین رکعات
اختیار کرنے کا ثبوت ہے اور اس میں کلام نہیں ہے کہ تین رکعات وتر ہیں۔ **وہذا احد اقوال الشافعی**۔ اور یہی شافعی کے اقوال
میں سے ایک قول ہے۔ ف۔ کہ وتر تین رکعات ہیں اور روضہ میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ایتار کی سنت ایک سے طاق گیارہ تک
حاصل ہو جاتی ہے۔ مع۔ **وفی قول یوتر بتسلیمتین**۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ ف۔ یعنی دو رکعت
پر سلام پھیر کے پھر ایک رکعت پڑھے۔ **وہو قول مالک**۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے۔ ف۔ جواہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت
اور وہ سنت ہے۔ اور حاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابوبکر واجب اور وہ کمتر ایک رکعت اور کمال کا ادنی درجہ تین رکعت اور
زائد گیارہ تک سہ ہے۔ مع۔ **والحجۃ علیہما ما رویناہ**۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رض ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ اگر کہا جاوے
کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ پھر
حضرت ام سلمہ رض میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ و تین و ایک کے ساتھ اجازت
وتر کرنے کی گذری۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا ٹھہراؤ ہونے سے پہلے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز ٹھہراؤ پر
نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب ٹھہراؤ ہوا تو تین رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہو گئیں۔ مفع۔ اگر کہا جاوے
کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے
پھر جب تجھے صبح کا خوف ہو تو ایک سے وتر کر لے۔ جواب اسکا عینی و ابن الہمام رح نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو ہر وقت
دو کے ساتھ تیسری ایک رکعت ملا لے کہ وتر ہو جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ بھی قبل استقرار پر محمول کرتے تو اولی تھا کیونکہ یہ تاویل
دو طرح سے نہیں بنتی ہے اول یہ کہ ابن عمر رض سے مرفوعاً صحیح مسلم میں روایت ہے کہ الوتر رکعۃ من آخر اللیل۔ وتر ایک رکعت ہے آخر رات

ہیں۔ رواہ البخاری والترمذی والبخاری وابن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یوں ہے کہ نماز شب دو دو رکعت کرکے ہے پھر جب
تو فارغ ہونا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ تیرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو وتر کر دیگی۔ یہ روایت صریح ہے کہ مراد ایک رکعت فرد
ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ نافع نے روایت کی کہ میں ابن عمر رض کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا
پس صبح کا خوف کرکے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو
دوگانہ کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ رواہ مالک۔ نووی رح نے کہا کہ مسلمانوں کا
اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سوا ابوحنیفہ وسفیان ثوری کے مخفی نہیں کہ امام مالک رح
بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور
ابن عبد البر نے تمہید میں حدیث ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی
خالی ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمر رض و ابن مسعود رض کا ایک رکعت بتر سے انکار مروی ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے
کہ جواز وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخر رات کی نماز میں دوم جواز قولی ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
نادر ہے اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور تین رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت عملی مع قول کے معروف واضح اور اسپر
عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثیر جواز سکتے ہیں اور تین رکعات کو بھلائی
میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابوحنیفہ رح نے وجوب کہا تو تین رکعت پر مدار وجوہ مذکورہ سے احوط ہے جسکی نظیر
نماز مغرب ہے اور احتیاط ایسے مقام پر واجب فلہذا تین رکعت سے کم امام ابوحنیفہ کے قول پر احتیاطاً نہوگا اور اسی پر اہل علم وصلاح
کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص بنظر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقشہ نہ چاہیے سوا اسکے کہ اسکے پیچھے
وتر میں اقتدا بہتر نہیں ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ **ویقنت فی الثالثۃ قبل الرکوع**۔ اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے
پہلے۔ ف۔ پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے
اور دونوں میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ **وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قنت فی آخر الوتر**۔ اور شافعی رح
نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ ف
رواہ الدارقطنی۔ **وھو بعد الرکوع**۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ ف تو بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی
رح سے اسمیں کوئی تصریح نہیں اور انکے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل الرکوع اور بعضے بعد الرکوع کہتے ہیں اور یہی انکے مذہب میں
صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رح سے ہے۔ مع۔ جواز دونوں امر کے مذکور ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے
اور ایک قنوت وہ دعا ہوتی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی وحادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں
چنانچہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ برابر ظہر وعصر ومغرب وعشاء وصبح میں ہر نماز کے
آخر رکوع میں بعد سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے رعل وذکوان وعصیہ چند احیاء عرب پر لعنت وبددعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔
رواہ ابوداؤد۔ جیسے انس رض سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بددعا عصیہ پر قنوت فی صحیح مسلم۔ اور نماز مغرب وفجر میں عند البخاری
وعنہ وھو ہے اور ابوداؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا مصرح ہے اور ابن عمر رض سے بحرین اور نزول قولہ تعالی لیس لک من الامر
شیئ او یتوب علیھم او یعذبھم الآیۃ عند البخاری والترمذی والنسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت الوتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر اگر
کہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الرکوع ہے اسی طرح قنوت الوتر بھی بعد الرکوع ہے کیونکہ قنوت دونوں ہیں۔ جواب یہ کہ قیاس کو
یہاں دخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ **ولنا ما روی انہ علیہ السلام قنت قبل الرکوع**۔ اور ہماری دلیل وہ
حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ ف۔ چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلعم

ایتا [illegible] رکعات [illegible] اول مین سبح اسم ربک الاعلی دوم مین قل یا ایہا الکافرون وسوم مین قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل
رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ النسائی ورواہ ابن ماجہ مختصرا۔ وحدیث ابن مسعود رض سے ابن ابی شیبہ ودارقطنی وخطیب نے
اور حدیث ابن عباس رض سے خطیب وابونعیم وحدیث ابن عمر وابن مسعود سے طبرانی نے روایات کین۔ مع۔ اور آخر کی نماز روایت
جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ وما زاد علی نصف الشئ آخرہ
اور کسی چیز کے آدھے پر جو متجاوز ہو وہ اسکا آخر ہے۔ ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر آگیا خواہ قبل رکوع
ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث بعنت رعل وذکوان مین قنوت بعد قراءۃ کے قبل رکوع کے ہونا اصح روایت ہے جو
صحیحین وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ مین مصرح ہے اگرچہ دوسری روایت مین بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحادثہ ہے اور قنوت الوتر
مین قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری مین عاصم الاحول سے ہے کہ مین نے انس رض سے وتر نماز مین قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ہان
پس مین نے عرض کیا کہ کیا قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے فرمایا کہ قبل الرکوع ہے مین نے عرض کیا کہ فلان نے مجھے خبر دی کہ آپنے فرمایا
صحیح بخاری
کہ بعد رکوع کے ہے انس رض نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ خبر دی کیونکہ بعد رکوع کے تو صرف ایک مہینہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کیا تھا
ابن الہمام نے کہا کہ اس سے نکلتا ہے کہ ابن عمر رض وغیرہ جن صحابہ رض نے بعد رکوع کی روایت کی انکی مراد ظاہر ہوگئی کہ یہ صورت
ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت مین واقع ہوئی ہے لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علی رض
بروایت حاکم ہے کہ مین دعا کو اپنے وتر مین کہتا ہون جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہون اور باقی نہین رہتا سوائے سجود کے۔ انتہی۔ چنانچہ
یہ روایت آئی ہے پھر شیخ رح نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مترجم کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رض کا فعل تھا کچھ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نہین فرمایا تھا اور اوپر معلوم ہوچکا کہ فی الجملہ قنوت کا محل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہان سے
ماخوذ کیا ہو فافہم۔ م۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابی بن کعب وعبد اللہ بن مسعود وابن عباس وابن عمر وانس بن مالک ہر ایک قنوت قبل
الرکوع کے ذکر کرکے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنیوالی بات یہ ہے کہ کل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے
کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام الدستوائی عن حماد عن ابراہیم عن علقمہ ان ابن مسعود واصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون
فی الوتر قبل الرکوع یعنی ابن مسعود رض ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وتر مین قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے
اعدل اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا محل نہ رہا لہذا ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ اگر سہو سے قنوت
چھوڑ گیا اور رکوع مین ٹھیک ہوچکے یاد آیا تو رکوع مین نہین پڑھیگا اور نہ قیام کی طرف عود کریگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ و
وقاضیخان۔ اور اگر اسنے لوٹ کر قیام مین آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد نہوگی۔ قاضیخان ف۔ اور پھر
سجدہ سہو واجب ہوگا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا محل نہین ہے لیکن
اگر وتر مین ایسے امام کی اقتدا کی جو بعد رکوع کے وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتح وقاضیخان۔ اور اگر رکوع مین
یاد آیا کہ وہ کچھ قراءت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہوجاوے۔ المضمرات ونحوہ حتی کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر
کھڑا ہوکر سورہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے وسہو کا سجدہ کرلے۔ اگر اسنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام نے
رکوع مین یاد کیا کہ قنوت نہین پڑھا تو قیام کی طرف عود نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کرکے قنوت پڑھا تو اعادہ رکوع نہ چاہیے اگر
باوجود اسکے اعادہ کیا اور قوم نے اول رکوع مین امام کا ساتھ نہین دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع مین ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو ان لوگون
کی نماز فاسد نہوگی۔ الخلاصہ۔ اور قنوت مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہ پڑھے یہی ہمارے مشائخ کا مختار ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن
آیندہ معلوم ہوگا کہ ایک روایت مین درود بھی آیا ہے اور دعا سے قنوت کی قبولیت کے واسطے درود لایق ہے۔ م۔ امام نے مقتدی کی
قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کردیا تو مقتدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت نہ پڑھا اور رکوع کردیا پس اگر

مقتدی کو قنوت رکوع کا خوف ہو تو ان پڑھے اور اگر نہو تو پڑھکر رکوع کرے - الخلاصہ - اگر شک ہو کہ کون سی رکعت مین ہی تو موجودہ رکعت مین قنوت پڑھکر قعدہ کرے پھر دو رکعتین پڑھے ہر رکعت مین قعدہ و قنوت احتیاطاً پڑھے یہی اصح ہی - محیط السرخسی - مسبوق نے امام کے ساتھ قنوت پڑھا تو آیندہ نہین پڑھیگا یہی ہمارے اماموں کا اتفاقی قول ہی - المضمرات - قنوت پڑھنا صحیح قول پر واجب ہی - الجوہرہ - **ویقنت فی جمیع السنة** - اور قنوت تمام سال وترین پڑھے - **خلافا للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان** - برخلاف قول شافعی رح کے کہ آنکے نزدیک نہ پڑھے سواے ماہ رمضان کے نصف اخیر کے - ف - کہ صحیح امام شافعی کے مذہب مین استحباب صرف رمضان کے نصف اخیر مین ہی و جواز بلا کراہت تمام سال مین ع - اور ہمارے و جمہور کے نزدیک تمام سال ہی - **لقوله عليه السلام للحسن بن علي حين علمه دعاء القنوت اجعل هذا في وترك** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن بن علی رض کو جبکہ حسن رض کو دعاء قنوت سکھلائی ہی اجعل ہذا فی وترک یعنی اس دعاء کو اپنے وترین قائم کر - **من غير فصل** - یہ قول بدون تفصیل کے فرمایا - ف - یعنی نصف اخیر رمضان کی قید نہین لگائی تو معلوم ہوا کہ ہمیشہ وترین قنوت ہی - واضح ہو کہ یہان کئی مقام ہین اول بیان حدیث - دوم تعین یہ حکم یعنی اجعل ہذا الخ - سوم دلیل وجوب قنوت - واضح ہو کہ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم و بیہقی نے روایت کیا اور حاکم وغیرہ کی روایات مین بعض زیادات ہین لہذا زیادتی کو مقوس کر کے مخرج کا نام لکھدونگا حسن بن علی رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلعم نے کلمات سکھلائے جنکو مین اپنے وترین کہتا ہون (جبکہ رکوع سے اپنا سر اٹھاتا ہون اور سواے سجود کے باقی نہین رہتا ہی - الحاکم) ف - اور ایک روایت مین قنوت وترین کہتا ہون - اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما اعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك انه لا يذل من واليت (ولا يعز من عاديت - البیہقی) تبارکت ربنا وتعاليت (وصلى الله على النبي عليه السلام - النسائی) اور ایک روایت مین (تعاليت عما يقول الظالمون علوا كبيرا لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم اللهم انك عفو تحب العفو فاعف عنا واغفر لنا وارحمنا وانت خير الراحمين اعوذ بعفوك من عقابك وبرضاك عن سخطك ولا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك) ع - نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح یا حسن ہی - لعت - ابن الہمام رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ نے جو اللهم اهدنا فيمن هديت وعافنا فيمن عافيت الخ یعنی بصیغۂ جمع بیان کیا تو وہ منقول کے خلاف ہی اور مشائخ نے اسکو ملحق کر لیا اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو مخصوص نہ کرے - مترجم کہتا ہی کہ یہ تو صرف جماعت کے وترین ہو اور تنہا پڑھنے والا چاہیے کہ اهدني وعافني - جیسا منقول ہی پڑھے - بالجملہ حدیث تو صحیح ہی لیکن اسمین حضرت حسن رض نے کہا کہ مین انکو اپنے وترین کہتا ہون یہ خود حضرت حسن رض نے کیا اور حضرت صلعم کا حکم ثبوت نہین ہوتا ہے - اور امام مصنف کا استدلال کہ اجعل ہذا فی وترک - اس حدیث مین بالکل موجود نہین ہی ع - اور مجھے یہ جملہ کہین نہین ملا ف زیلعی - مترجم کہتا ہی کہ شاید امام مصنف کی مراد یہ ہی کہ حسن رض کا یہ کہنا کہ حضرت صلعم نے مجھے کلمات تعلیم کیے انکو مین وترین کہتا ہون یعنی یہ کہ مجھے وترین پڑھنے کو سکھلائے چنانچہ مین یہی کرتا ہون - بنظر اسکے کہ قنوت وترین انکو لانا اپنی راے سے نہوگا لیکن یا یسپر وارد ہوگا جو عینی رح نے لکھا کہ انتہا درجہ اس سے یہ ثبوت ہوگا کہ وترین اس دعاء کا پڑھنا مستحب ہی مگر تمام سال مین نہین ثابت ہوتا اور شافعیہ اسکو نہین تسلیم کرینگے - ہان تحقیق مین ابن الجوزی رح نے ہماری دلیل یہ حدیث علی رض پیش کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آخر وتر مین پڑھا کرتے - اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك - یہ حدیث سنن اربعہ مین ہی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی اور وجہ استدلال یہ کہ اسمین بلفظ کان یقول واقع ہی جو استمرار پر دلالت کرتا ہی یعنی پڑھا کرتے تھے اور جو اسکے مخالف مدعی ہو وہ دلیل لاوے - مع - مترجم کہتا ہی کہ یہ استدلال موقوف ہی کہ یہ دعاء وترین پڑھتے تھے لیکن نسائی رح کی ایک روایت مین تصریح ہی کہ جب نماز سے فارغ ہو کر جگہ پر بیٹھے تھے تو پڑھتے - اللهم اني اعوذ بك الخ اور اس تقدیر پر کچھ حجت نہین ہی - کما لا یخفی - ہان حدیث ام المؤمنین عائشہ رض و ابی بن کعب کی روایات

ابن الہمام لفظ استمرار ہے پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید کہ دلیل وجوب کی یہی مواظبت ہوگی
ابن الہمام نے کہا کہ یہ آسمونعت ثبوت ہے کہ اس مواظبت کو کبھی ایکبار بھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق مواظبت تو دونوں کو شامل ہے
اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے مواظبت وجوب ثابت ہو تو یہی دعا بعینہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے
مشائخ کے نزدیک مقررہ دعا ہے جو ابو داؤد نے مراسیل میں خالد بن ابی عمران رح سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قوم مضر پر لعنت و بددعا کرتے تھے کہ جبرئیل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبرئیل
نے کہا کہ ای محمد اللہ تعالی نے آپ کو لعنت کرنیوالا نہیں بھیجا اور آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہے اور یہ آیت لائے لیس لک من الامر
شیء او یتوب علیہم الآیہ - اور آپ کو قنوت سکھلایا اللہم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یکفرک
اللہم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد نرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک الجد بالکفار ملحق - مترجم کہتا ہے کہ بیہقی
نے سنن کبیر میں حضرت عمر رض پر وقفا اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم ایاک نعبد آخر تک
ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رض سے اسیطرح موقوف روایت ہے اور عینی رح نے لکھا کہ عامہ علماء کے نزدیک یہ قرآن
نہیں مگر احتیاطاً جنب وحائض نہ پڑھیں - اور لکھا کہ محقق کبیر الحاوی افصح ہے اور بحر الرائق میں لکھا کہ اسی کو امام اسبیجابی رح نے صحیح کہا
اور جوہری نے فتح القدیر کو صواب کہا ہے - میں کہتا ہوں کہ اسی کو علی قاری نے اختیار کیا - واللہ اعلم - اور محیط میں ہے کہ قنوت میں
کوئی دعا معین نہیں اور اولی یہ کہ اللہم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللہم اہدنا فیمن ہدیت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ
ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار پڑھے - سراجیہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللہم اغفر لنا
تین بار مکرر پڑھے - ف - بہرحال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللہم انا الخ یا اللہم اہدنی فیمن ہدیت الخ مستحب ہے عینی رح نے
لکھا کہ دعاے قنوت میں بہت وجوہ وارد ہیں از انجملہ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد
رکوع کے کہا کرتے - اللہم اغفر لنا وللمومنین والمومنات والمسلمین والمسلمات والف بین قلوبہم واصلح ذات بینہم وانصرہم علی
عدوک اللہم العن الکفرۃ من اہل الکتاب الذین یصدون عن سبیلک ویکذبون رسولک ویقاتلون اولیاءک اللہم خالف بین کلمتہم
وزلزل اقدامہم وانزل بہم بأسک الذی لا ترده عن القوم المجرمین بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم انا نستعینک الخ - مترجم کہتا ہے کہ اس
روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعا
اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات ولید بن الولید و مستضعفین مومنین کے اور
لعنت مضر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے م - اور ایک گروہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت میں کوئی دعا خاص نہ کرے کیونکہ وہ
زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل نہو گا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سواے اللہم انا نستعینک الخ کے زائد میں ہے
کیونکہ اسپر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہو اسکی زبان پر ایسی دعا جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے
مشابہ ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی - ف - پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال وتر میں دعاء قنوت کا دعوی کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصری رح
سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اقتدا میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی رض لوگوں کو
بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت بہم الا فی النصف الثانی یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ مگر دوسرے نصف میں - پھر جب اخیر
عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آتے اور اپنے گھر میں نماز پڑھی - ابن عدی نے کامل میں انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے - جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رح نے اقرار
کیا اور ابو داؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسن رح نے حضرت عمر رض کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور معنی اسکے یہ ہیں
کہ لا یقنت بہم ای لا یصلی بہم القنوت ای الوتر یعنی انکو وتر نہیں پڑھاتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے وتر کو

اول نصف رمضان مین جماعت سے نہین پڑھا یا - اور عینی د فتح القدیر مین قنوت یعنی طول قیام لیا جیسے صحیح حدیث مین ہر کہ افضل
نماز طول قنوت ہر یعنی طول قیام پس معنی یہ کہ اول نصف مین قیام کو طول نہین دیا - واضح ہو کہ قنوت الوتر تو اخفاء کے ساتھ ہی
اور جو قنوت کہ کسی حادثہ مین مومنون کے واسطے دعاء اور کافرون کے واسطے بد دعاء وغیرہ سے ہوتا ہر وہ جہر کے ساتھ تھا تاکہ مقتدی
لوگ آمین کہین اور اسی معنی مین حضرت انس کی حدیث مین وارد ہر کہ لا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علیہم - یعنی انس رضہ نے فرمایا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہین پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بد دعا کرتے تھے - رواہ الخطیب
و اسنادہ صحیح قالہ صاحب التنقیح - پس معنی یہ کہ جہر سے قنوت نہین پڑھتے تھے اور یہ قنوت الوتر نہین ہر - ملحفظ - بالجملہ ثابت ہوا کہ
قنوت تمام سال مین پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہین ہر - م - اور مختار یہ کہ امام اور قوم دونون اسکو اخفاء کے ساتھ
پڑھین - النہایہ - اور قنوت حادثہ مین دلائل ثبت ہین کہ امام جہر سے دعاء کرے اور قوم والے آمین کہین - م - اور منفرد کے حق مین
بھی مختار یہ کہ قنوت مین اخفاء کرے - شرح المجمع لابن ملک - اور جب وتر قضاء کرے تو قنوت کے ساتھ قضاء کرے - المحیط - اور قنوت
وتر واجب ہر خواہ عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر دخطاء سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدون نیت وتر کے ادا نہوگا - الکفایہ - اور
قیام کی قدرت ہو تو بیٹھے نہین جائز اور بغیر عذر کے سواری پر نہین روا ہر - محیط السرخسی - کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہر جیسا کہ ع ف وغیرہ
سے ظاہر ہر - م - ویقرأ فی کل رکعۃ من الوتر بفاتحۃ الکتاب وسورۃ - اور قراءت کرے وتر کی ہر رکعت مین سورہ فاتحہ
اور کسی سورہ دیگر کے ساتھ - لقولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن - بدلیل اس آیت کے یعنی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو -
ف - یہ بالاتفاق ہر اسواسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہر اور سنت کی ہر رکعت مین قراءت ہر اور امام ابوحنیفہ کے
نزدیک وہ اگرچہ واجب ہر لیکن شبہہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت مین قراءت کرے - اور کوئی سورہ معین نہین ہر اسبیجابی رح نے کہا کہ اگر
سنت طور پر تبرک کے لیے الاعلی و الکافرون و اخلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہین ہر - مع - وان اراد ان یقنت - اور اگر
قنوت پڑھنا چاہے - ف - یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قراءت تمام کر چلے - کبر - تو تکبیر کہے - ف - کہا گیا کہ یہ تکبیر واجب ہر - لان
الحالۃ قد اختلفت - کیونکہ حالت بدل گئی - ف - اور یہی امام احمد کا قول ہر جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے - ابو نصر الاقطع رح نے
کہا کہ یہی حضرت علی و ابن عمر و براء بن عازب رضی اللہ عنہم سے مروی ہر - عینی رح نے کہا کہ قنوت واجب ہر تو اسکا حکم علیحدہ ہر برخلاف سبحانک
اللہم الخ کے کہ وہ تکبیر تحریمہ کا تکمل ہر تو اسکے بعد قراءت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہین اور اسلیے کہ قنوت پر ہاتھ اٹھانا بدون تکبیر نہین
ہر - مع - ورفع یدیہ - اور دونون ہاتھ اٹھادے - ف - بطور سنت - وقنت - اور قنوت پڑھے - ف - بطور وجوب - م - اور
شافعی رح کے نزدیک دو وجہ ہین ایک مین ہاتھ اٹھاوے اور دوم مین نہین اور یہی اظہر ہر اور یہی قول مالک و اوزاعی و لیث کا ہر - مع -
لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر منہا القنوت - کیونکہ حدیث ہر کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات
جگہ مین اور انھین سات مین قنوت کو ذکر کیا - ف - یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ مین گذر چکی اور ہم نے وہان ذکر کر دیا کہ حدیث مین
قنوت کا ذکر نہین ہر جیسا کہ جزء القراءۃ بخاری اور طبرانی وغیرہ مین ہر بلکہ مصنف رح کی روایت مین ہر اور اسی بنا پر یہان استدلال کیا -
مع - پھر چونکہ امام شافعی رح کے نزدیک فجر مین قنوت ہر تو اس مسئلہ کو ذکر کیا - ولا یقنت فی صلوۃ غیرہا - اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز
مین سوائے نماز وتر کے - ف - یعنی قنوت الوتر کسی نماز مین سوا ے وتر کے نہین ہر - خلافا للشافعی فی الفجر - برخلاف قول شافعی رح
کے فجر کی نماز مین - ف - چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر مین قنوت ہر اور ہمارے نزدیک وہ قنوت النازلہ تھا جو منسوخ ہو گیا - لما روی
ابن مسعود انہ علیہ السلام قنت فی صلوۃ الفجر شہرا ثم ترکہ - کیونکہ ابن مسعود رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز
فجر مین ایک مہینہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا - ف - نہ اس سے پہلے پڑھا تھا اور نہ پھر اسکے بعد پڑھا - رواہ البزار و الطبرانی
و ابن ابی شیبہ کلہم من حدیث شریک القاضی عن ابی حمزۃ میمون القصاب عن ابراہیم عن علقمۃ عن ابن مسعود رضہ - اور طحاوی نے بجائے

شریک القاضی کے ابوجعفر عن ابی حمزہ الخ روایت کیا اور اسمین مصرح ہی کہ یہ عصیہ و ذکوان پر بد دعا تھی جب آپ منع فرمائے گئے تو قنوت چھوڑ دیا - اور یون ہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکرہ رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی سمع - مترجم کہتا ہی کہ حق یہ ہی کہ یہ قنوت النازلہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشا مین بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی مین سابقا گذرا اور ہم نسخ کے قائل نہین بلکہ ان گروہ کفار پر لعنت سے منع فرمایا گیا حتی کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ روا ہوگا - اور خلیص تحقیق اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کر کے اُنکے جوابات اور اپنے قول حق کا اثبات شرح محقق ابن الہمام و عینی وغیرہ سے یہ کہ حازمی رح کتاب الناسخ والمنسوخ مین کہا کہ نماز فجر مین قنوت پڑھنا چارون خلفاے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابو موسیٰ اشعری و ابن عباس و ابوہریرہ و براء بن عازب و انس و ذہل بن سعد و معاویہ و عائشہ رضی اللہ عنہم سے ثابت اور اسی طرف اکثر صحابہ و تابعین گئے ہین فع - لیکن مترجم کہتا ہی کہ یہ تو قنوت النازلہ تھا جیسا کہ محقق ہوگا م - اور صحیح بخاری مین ابوہریرہ رض سے روایت ہی کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ نماز مین ہون پس ابوہریرہ رض صبح کی اخیر رکعت مین بعد سمع اللہ لمن حمدہ کے قنوت کرتے پس مومنون کے واسطے دعا کرتے اور کافرون پر لعنت کرتے تھے - ن - مترجم کہتا ہی کہ یہ تو قنوت نازلہ ہی چنانچہ عینی رح نے نقل کیا کہ پس ابوہریرہ اخیر رکعت نماز ظہر و نماز عشاء و نماز صبح مین قنوت پڑھتے پس مومنون کے واسطے دعا اور کافرون پر لعنت کرتے - رواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و النسائی م - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس عن انس بن مالک کہا انس رض نے کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر مین یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا - اسحق بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ بعض احیاء عرب پر بد دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس رض نے زجر کیا اور کہا کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر مین یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا - اول تو ابو جعفر الرازی مین امام احمد و یحییٰ و علی بن المدینی و ابو زرعہ و ابن حبان نے کلام کیا لیکن تنقیح مین کہا کہ دوسرون نے اسکی توثیق بھی کی - بالجملہ حدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس رض سے صحیحین وغیرہ مین ایک مہینہ قنوت فجر مروی ہی اور ابوداؤد و نسائی مین تصریح کہ بعد ماہ کے ترک کیا - اور قیس بن الربیع نے عاصم بن سلیمان سے روایت کی کہ ہم نے انس بن مالک رض سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز مین ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے تو فرمایا کہ جھوٹے ہین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف ایک ماہ تک چند احیاء عرب مشرکین پر بد دعا کی تھی - یہ صریح مناقض ہی اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع مین ابن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہی تو جواب یہ کہ شعبہ رح نے توثیق کی اور ابن معین کے حق مین کہا کہ اسکو قیس بن الربیع مین کلام کی کوئی راہ نہین ہی - ذہبی رح نے کہا کہ بات وہی ہی جو شعبہ نے کہی - تقریب مین اسکو صدوق لکھا پس ابو جعفر رازی سے کم نہین بلکہ بلند مرتبہ ہی - کما قال فی الفتح - تو ضرور ہوا کہ انس رض کی مراد یہ کہ فجر مین برابر ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہین - ولیکن قنوت النازلہ برابر باقی رہا وہ منسوخ نہین ہوا حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اور مؤید اسکی وہ روایت ہی جو خطیب نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہین پڑھتے مگر جبکہ کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بد دعا کرتے تھے - تنقیح مین کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہی اور مؤید اسکی وہ حدیث جو امام مصنف رح نے حضرت ابن مسعود رض سے ذکر کی جسکو بزار و طبرانی و ابن ابی شیبہ و طحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہم ہو کہ اسکی اسناد مین ابو حمزہ القصاب مین امام احمد و ابن معین و فلاس و ابو حاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہم بہت ہوتا تھا - جواب یہ کہ ابو جعفر الرازی مین تو اس سے زیادہ جرح ہی حتی کہ ابن حبان نے کہا کہ مشہور لوگون سے منکر باتین لاتا ہی پھر ابو حمزہ القصاب اس سے تو ہی ہی - اور صریح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر مین قنوت ممانعت کر دی - طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز حدثنا شیبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان

قال کنت عند انس بن مالک شہرین فلم یقنت فی صلوٰۃ الغداۃ یعنی غالب رح نے کہا کہ میں دو مہینہ تک انس بن مالک رضہ کے پاس رہا مگر انس رضہ نے فجر کی نماز میں کبھی قنوت نہیں پڑھا۔ یہ صریح ہے کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہیں پڑھتے تھے۔ ف۔ بیہقی نے ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ ابن عمر رضہ نے صبح کی نماز پڑھی تو میں نے کہا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے فرمایا کہ میں کسی صحابی سے یاد نہیں رکھتا۔ ذہبی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بیہقی نے کہا کہ ابن عمر رضہ کو یاد نہیں رہا تو ذہبی رح نے رد کر دیا کہ یہ بالکل محال سی بات ہے کہ روز صبح پڑھی جاوے اور بھول جاویں۔ اور رہا قنوت پڑھنا ابو ہریرہ رضہ کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنوں کے لیے دعا اور کافروں پر بد دعا ہے البتہ رسول علیہ السلام سے ثابت ہے نہ آنکہ یہ فعل مستمر تھا۔ کذا قال ابن الہمام۔ اور مترجم کے نزدیک تاویل یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضہ کے قنوت کا محل مسلمانوں کے واسطے کوئی نازلہ تھا اور شاید وہ جنگ مسیلمہ کذاب ہو جس میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نصاریٰ سے شام ہو جس میں حضرت عمر رضہ سے دعائے قنوت سابق میں گذری اور روایت میں خود صریح کہ مومنوں کے واسطے دعا اور کافروں پر بد دعا کی تھی۔ بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید وابی سلمہ عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں قنوت پڑھتے نماز صبح میں مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم کے لیے یا بد دعا کرتے کسی قوم پر۔ یہ اسناد صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رضہ نے بھی کسی نازلہ کے وقت ایسا کیا تھا۔ اور یہ مراد نہیں کہ ہر روز صبح میں قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق الاشجعی ہے کہ اپنے باپ طارق رضہ سے روایت کی کہ میں نے نماز پڑھی پیچھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو آپ نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت ابو بکر رضہ کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عمر رضہ کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عثمان رضہ کے تو قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت علی رضہ کے تو قنوت نہیں پڑھا پھر کہا کہ اے میرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں یوں ہے کہ میں نے اپنے باپ سے کہا کہ اے باپ آپ نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر وعمر وعثمان کے اور پیچھے علی رضہ کے یہاں کوفہ میں قریب پانچ برس تک تو کیا یہ حضرات نماز فجر میں قنوت پڑھتے تھے۔ باپ نے فرمایا کہ اے بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہے۔ ترمذی رح نے بغیر قنوت پر اکثر صحابہ رضہ وغیرہم کا عمل بیان کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی ابو بکر وعمر وعثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے اور حضرت علی رضہ نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگوں نے یعنی صحابہ و تابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے دشمن پر فتح کی واسطے پڑھا۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبیر سے عدم قنوت فجر روایت کیا۔ اور امام نے آثار میں ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود رح روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ میں دو مہینہ تک حضر و سفر میں عمر بن الخطاب رضہ کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی فجر میں قنوت پڑھتے نہیں دیکھا۔ یہ اسناد بلا غبار صحیح ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور دوسرے کو یاد رہا تو بلا شبہہ بقول ذہبی رح محال سی بات ہے کہ برسوں صبح میں خود و تمام جماعت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتی کہ دوسروں کو کرتے دیکھکر بھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو اسکو لوگ اس سنت کو کہیں اور وہ نہ مانے بلکہ یہ تو متواترات میں سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مہمل بات ہے ہاں قنوت النازلہ میں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ متواتر نہ تھا بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی۔ اور یہی قنوت النازلہ حضرات خلفائے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی معنی حدیث انس وابو ہریرہ وغیرہ میں ہیں۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے ہمکو یہ بات ملتی ہے کہ قنوت نازلہ برابر باقی ہے وہ منسوخ نہیں ہوا۔ لیکن حدیث ابو حمزہ القصاب اور حدیث ابو حنیفہ سے یہ بات ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ممانعت کے کبھی قنوت نہیں کہا تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے بلکہ توفیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ممانعت کے کفار مشرکین پر عموماً کسی گروہ پر یا نام بنام لعنت فرماتے تھے تو لعنت سے ممانعت کی گئی کہ آپ رحمۃ للعالمین ہیں پھر کبھی لعنت نہ کی اور چونکہ حدیث

انس و ابو ہریرہ میں دلیل ہے کہ قنوت پڑھتے تھے تو مراد یہ کہ بدون لعنت کے پس نتیجہ یہ پیدا ہوگا کہ نازلہ کے وقت ہر نماز میں بالجہر
میں قنوت پڑھے مگر جو کافروں پر لعنت سے خالی ہو اور شاید سبب یہ ہے کہ لعنت تو ایمان و رحمت سے بالکلیہ دوری ہے اور بالاجماع کسی
شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگرچہ وہ کفر نہیں تو حرام قبیح ہے م۔ فان قنت الامام فی صلوٰۃ الفجر۔ پھر اگر امام نے نماز فجر
میں قنوت پڑھا۔ ف۔ تو اقتدا جائز ہے بالاتفاق اور۔ یسکت من خلفہ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ مقتدی امام ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف یتبعہ۔ اور ابو یوسف نے کہا
کہ امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے تین تکبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ ف۔ اور مقتدی
کو امام کی اتباع کرنا اصل مقرری ہے تو اتباع کرے م۔ لانہ تبع لامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کا تابع یقینی موجود ہے۔ ف۔
تو اسپر اتباع کا حکم تو اصلی یقینی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور فجر میں قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ یعنی اس میں دونوں طرف
ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ فجر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ
تھا مگر منسوخ ہوا تو دونوں طرف حکم ظنی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل قطعی ہے تو ظنی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے
م ع۔ ولہما انہ منسوخ ولا متابعۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں متابعت نہیں۔ ف۔ مخفی نہیں
کہ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہیں کہ ہاں منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا ظنی اجتہادی ہے بالاتفاق تو ظنی کے پیچھے قطعی متابعت کیوں
ترک ہو۔ مترجم کے نزدیک اسکا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہر دو کر میں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان نسخ مرجح ہوا لیکن مقرر
ہوا کہ قنوت اور قعدہ اول و تکبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سہو میں اتباع کیجاوے اور تکبیر عید میں اگر تین سے زیادتی کی تو اتباع
اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا ہے اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا
پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور آٹھ باتیں مطلقاً کیجاویں تحریمہ کا ہاتھ اٹھانا۔ ثنا پڑھنا۔ تکبیرات انتقالی۔ سمع اللہ
لمن حمدہ۔ تسبیح رکوع و سجود۔ قرأت تشہد اور سلام و تکبیر تشریق۔ حتی کہ اگر امام ترک کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ع م و۔ پھر بقول
امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا رہے۔ لیتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت
کرے ایسے امر میں کہ جس میں متابعت واجب ہے۔ ف۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت
نہ کرے تو کھڑا ہونے میں تو متابعت ممکن ہے وہ کرے م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھ جاوے۔ تحقیقا للمخالفۃ
لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا کنندہ کا شریک ہے
والاول اظہر۔ لیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا رہے یہی اظہر ہے۔ ف۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علی ہذا اگر نماز جنازہ
میں امام نے چار تکبیرات سے پڑھائیں تو صحیح یہ کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے ع۔ اور اظہر اسواسطے فرمایا کہ نماز میں امام کی مخالفت
پیدا کرنا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نہو دو وجہ سے قبیح ہے۔ اول تو شان اقتدا کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ انما جعل الامام
لیؤتم بہ۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اسکی متابعت کیجاوے الخ۔ برخلاف اسکے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے
واسطے بیٹھ گیا اور ہیئات جماعت کو درہم برہم کر دیا۔ دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کثیر مفسد نہیں مگر قلیل مکروہ ہے۔ لہذا قاضیخان نے قول دوم
کو غلط قرار دیا چنانچہ کہا کہ قول اول ہی صحیح ہے م۔ ودلت المسألۃ علی جواز الاقتداء بالشفعویۃ۔ اور اس مسئلہ نے دلالت کی اس
بات پر کہ اقتدا جائز ہے شافعی المذہب کے پیچھے۔ ف۔ اور ایسے ہی مالکی و حنبلی وغیرہ کے پیچھے بھی۔ ف۔ کیونکہ امام ایسا قرار
دیا جو فجر کی نماز میں قنوت پڑھتا ہے م۔ وعلی المتابعۃ فی قراءۃ القنوت فی الوتر۔ اور دلالت کی اس بات پر کہ وتر میں
قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وجہ دلالت
یہ کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت منسوخ ہے تو وتر میں جہاں قنوت مسنون بلکہ واجب ہے وہاں مقتدی

خاموش نہ رہیگا بلکہ پڑھیگا حتی کہ امام ابو یوسف کے نزدیک نحو ہیں بھی مقتدی اتباعاً پڑھے - م - **واذا علم المقتدی منہ ما یزعم**
فساد صلاتہ کالفصد وغیرہ لا یجزیہ الاقتداء بہ - اور جب مقتدی حنفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات یقینی معلوم
ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نماز فاسد ہوتی ہے جیسے مثلاً فصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہے تو حنفی کو اسکی اقتدا کافی نہوگی -
ف - یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتدا کا ہے - **والمختار فی القنوت الاخفاء لانہ دعاء** - اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اخفاء
سے پڑھے کیونکہ وہ دعاء ہے - ف - اور دعاء میں اخفاء اولی ہے - ع - اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے - قاضیخان - سو واضح ہو کہ یہاں
دو مسئلے ہیں اول یہ کہ وتر میں اقتداء کرنا - دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتداء کرنا - وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتداء کرنا
تینوں رکعات میں جدائی نہ کرے اصح قول پر جائز ہے - ت - اور اگر فصل کرے تو اصح قول پر نہیں جائز ہے - اور جب وتر میں جائز تو
دوسری نمازوں میں بدرجہ اولی جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل مفسد باعتقاد مقتدی نہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں مبسوط ہے
د - اسمیں اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو متنفل کے پیچھے اقتدا کیوں روا ہوئی
اور جواب اسکا آتا ہے - م - اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور مقتدی
بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے - ت - مترجم کہتا ہے کہ اقتداے حنفی بشافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت
ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اس ایمان پر قائم ہیں جسپر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت رض
تھے حتی کہ فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعۃ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جسپر ایمان کا مدار ہے فروع یعنی
ثواب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب جنمیں اللہ تعالی نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور
ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد از راہ قبولیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو انمیں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر
عمل کرتا ہے مثلاً حنفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتدا کر کے
جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں - ابن الہمام نے لکھا کہ شیخ ابو الیسر نے زعم کیا کہ حنفی کی اقتدا شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ مکحول نسفی
نے کتاب الشعاع میں روایت لکھی کہ وقت رکوع و قومہ کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مفسد نماز ہے - ابن الہمام نے کہا کہ بقول مختار یہ عمل
کثیر نہیں اور نہایہ میں روایت مذکور کو شاذ کہا یعنی جسپر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب ہدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت انکے
اقتدا جائز نکالی ہے - الفتح - لیکن قاضیخان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتدا جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی
مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے منحرف نہو اور وضو میں فصد و پچھنے لگانے کے بعد پھر وضو کر لے اور منی کو کپڑے سے دھو
ڈالے اور متعصب نہو اور ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالی مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں
شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتدا جائز ہے - ع - اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب
نہو تو تعصب سے انتہا درجہ یہ کہ وہ فاسق ہوگا مگر فاسق کے پیچھے بھی نماز جائز ہے - حف - اور قبلہ سے منحرف ہونا کچھ بھی شافعی
کا مذہب نہیں ہے - مع - اور شافعیہ تو قطعاً اہل السنۃ والجماعۃ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شاک کہنا کیا معنی - م - اور وہ تو مسلمان
نہیں جو اپنے ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالی کہنا تو تبرک کے لیے یا بامید خاتمہ ایمان ہے - الفتح - اور عقائد میں یہ امر
محقق ہو چکا کہ درحقیقت کچھ اختلاف نہیں صرف لفظی وہم ہے - م - پھر محیط میں کہا کہ وتر کی اقتدا میں شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعات
میں فصل نہ کرے - امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ فصل کرے تو بھی اقتدا جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی اقتدا
کرے جسکے اجتہاد میں نکسیر سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتدا جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اوسکے حق میں
طہارت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ نکسیر و پچھنے کی صورت میں اقتدا نہیں جائز ہے - مفح - اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ
عدم جواز اقتدا جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتی کہ اگر پچھنے لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتدا رجائز ہی - الفتح - یہی صحیح ہی - اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اسنے ذکر کو چھوا یا عورت کو مس کیا جس سے
اسکے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہی پھر بدون جدید وضو کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدا اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہی
کیونکہ مقتدی کی راے مین اسکا وضو باقی ہی اور یہی اصح ہی اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی وایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہین جائز
ہی کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضو رہی اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالی تو امام ابو بکر الرازی رح کے
قول کا اعتقاد رکھتے تھے - الفتح - یعنی اقتدا ہر حال جائز ہی - م - بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی راے تو معتبر ہونیکی کوئی روایت
متقدمین سے نہین ہی پس مین نے انکو اندھیری رات مین تحری سے نماز پڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اسمین اگر مقتدی کو امام کا دوسری
رخ ہونا معلوم ہو تو فاسد ہی - الفتح - مترجم کہتا ہی کہ اس مسئلہ تحری قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ہی لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا
کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدا شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہی کہ مقتدی کی راے مین امام مین ایسی
بات نہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہی جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضو نہین ٹوٹتا پس شافعی امام
نے جدید وضو نہ کیا تو حنفی کی اقتدا اسکے ساتھ نہین جائز ہی اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی کو شیخ سراج الدین
قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا اور یہی متقدمین علماے شافعیہ وغیرہ کا قول ہی چنانچہ عینی رح نے مختصر المزنی رح سے
نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد مین متفق و فروع عملیات مین مختلف ہین اونکے پیچھے اقتدا کرنا بلا کراہت جائز ہی یعنی حنبلیہ
مین اسکے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہی کہ یہی ہمارے ائمہ متقدمین کے قول سے ظاہر ہوتا ہی
چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر مین قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے - اس سے ظاہر کہ اقتدا جائز ہی
اور کوئی شرط ان شروط مین سے جو قاضیخان وغیرہ نے لگائین مشروط نہین ہی کیونکہ ان شرطون کا تو مرجع بقول عینی رح کے
یہ ہی کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتدا جائز ہی پس حق یہ کہ اقتدا مطلقاً جائز ہی جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی مین ہی کیونکہ
ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ و ابن جریر طبری حتی کہ علماے ظاہر یہ سب
اہل السنۃ والجماعۃ و برحق ہین اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل السنۃ پر عقائد حقہ کے ساتھ ہی پھر انھین اصول سے
مجتہد و نہ نظر مین بعض کا اجتہاد ایک حکم پر پہونچا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونون کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہی
جب تک کہ اعتقاد برحق پر تبع سنت ہین لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہین حتی کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعوے
نہین تاکہ دوسرا غلط ہو تو ہرگز نہین دعوی ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و گمراہی ہی بلکہ بالاجماع مذہب حق ہی اور احتمال
خطاے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات مین ویسے ہی حنفی کے اجتہادات مین ہی صرف تقلید کے لیے اسقدر کہا گیا کہ ایکطرف
گمان کو قوت دی گئی - تو بالکل صریح ہوا کہ وضو مین خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹنا محتمل ہی کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتی کہ جس شخص نے اسکو
اختیار کر لیا اللہ تعالی کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا - دوسرا اجتہاد وضو ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو
محتمل ہی اور یہ بھی اللہ تعالی کے نزدیک قبول و ثواب ہی پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو اسنے اپنے واسطے اختیار کیا
وہ اسکے حق مین شریعت ہی حتی کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضو نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا
تو قطعاً گنہگار ہی جیسے امام شافعی رح کے نزدیک وضو مین نیت فرض ہی تو کسی شافعی نے اگر سردی کی جہت سے غسل کے ضمن کا
وضو رکھنا چاہا اجتہاد امام ابو حنیفہ رح کا بہانہ لیکر تو عاصی ہی لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترتیب وضو کے ساتھ نماز مین حاضر
ہوا تو بالاتفاق اسپر یہ صادق ہی کہ جناب باری تعالی کے حضور مین ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالی نے اسکو قبول
فرمانے کا حکم عام دیدیا ہی یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے مین ثواب ہی اور اگر کسی شافعی نے وضو کیا تھا اور خون نکل آیا وہ بدون
جدید وضو کے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونون آدمی نماز مین حاضر ہین ہر ایک کے

ن اللہ تعالیٰ نے طہارت قبول فرمائی ہی حتی کہ اس طہارت پر انکی نماز صحیح رکھی اور فروع اعمال میں یہی تو مقصود ہی پس جب
ہر ایک کی نماز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی نماز ضرور صحیح ہی - یہی امام ابو بکر الرازی رح کا قول ہی - معترضین نے اعتراض
کیا کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں تو اسکی رائے کا اعتبار ہوگا پس اقتدا صحیح نہیں رہا - جواب یہ کہ یہ محض
مغالطہ ہی بات صحیح یہ ہی کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق میں صحیح نہیں اور دوسرے کے حق میں تو صحیح ہی کیونکہ میں
کہہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہی کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اسپر ثواب ہی
اور اپنے حق میں خلاف عبودیت ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہی تو مقتدی کی رائے اپنے حق میں ہی نہ دوسرے کے حق میں اور
جب وہ دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہی تو کچھ خرابی نہوئی - علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالیٰ کے نزدیک
مقبول طہارت پر ہی اور اسکی نماز صحیح ہی تو اس بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہی بلکہ یہ تو عجیب خبط ہی کہ دوسرے کو اجتہادی
طہارت پر جو مقبول ہوا کرتی ہی جانتا ہی پھر یہ بھی زعم کرتا ہی کہ وہ بے طہارت ہی - علاوہ بریں اس شخص نے یہ زعم کہاں سے نکالا
کہ دوسرا بے طہارت ہی کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا یقین آجتک کسی کا مذہب نہیں ہی تو کیسے اسنے یقین کر لیا کہ جس اجتہاد پر
دوسرے کی طہارت ہی وہ غلط ہی - انتہا درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح
جانے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر مانیگا - اور یہ جو ان جمہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی رائے
اسکے حق میں معتبر ہی اور ابن الہمام رح نے اسکو اندھیری رات میں قبلہ کے واسطے تحری کرکے اپنی اپنی تحری کے رخ بدون اسکے کہ
امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھنے تو جائز ہی اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہیں جائز ہی - اس مسئلہ سے نکالا کہ رائے
مقتدی کا اعتبار ہی تو اسمیں خلل ہی یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی التحقیق ہی اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہی اسی واسطے تو کسی
مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہیں بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت واستقبال فرض ہی اور تحری کی صورت میں قبلہ عین جہت تحری کی
ہی تو مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے منحرف ہی پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ایسی صورت میں ہوا جو اجتہادی
نہیں ہی اور تم ایسی صورت میں لیتے ہو جو اجتہادی ہی تو کہاں یہ اور کہاں وہ - اسکا کچھ اعتبار نہیں پس حق وہی ہی جو شیخ
سراج الدین نے کہا کہ اسمیں متقدمین سے کوئی روایت نہیں کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہی پس صحیح ہوا کہ ہر حالت میں اجتہادی
مسائل میں بدون کسی شرط کے اقتدار جائز ہی جبکہ رکن فوت نہو - اور کیونکر جائز نہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک کے
نزدیک خون نکلنا وضو توڑتا اور دوسرے کے نزدیک نہیں بنابر اس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہیں ہوا کہ ایک نے
دوسرے کے پیچھے نماز ناجائز جانی ہو اور جماعت کو توڑ کر ٹکڑے کر دیے ہوں حالانکہ وہ اصلی مجتہد تھے اور یہاں تو مقلدوں میں
یہ ٹھہرا کلہ ہیں - اور کیونکر روا ہوگا کہ اہل السنۃ والجماعۃ ہوکر جماعت سے متفرق ہوں خاصکر ایک رکن اعظم میں اور وہ نماز ہی - اور کیونکر
جائز ہی کہ مثلاً حضرت غوث سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد میں کھڑا ہوکر
کہے کہ میری رائے میں اس امام کی نماز فاسد ہی - اسکے پیچھے میرا اقتدا کرنا صحیح نہیں ہی - اور کچھ شک نہیں کہ الفت درمیان مؤمنین
کے انکے اعظم رکن دین یعنی نماز میں ہی تم نہیں دیکھتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں صف برابر کرتے تو کندھے ملانے کو
فرماتے اور درمیان میں رخنہ چھوڑنے سے ممانعت فرماتے اور تہدید کرتے کہ تمھارے دلوں میں پھوٹ ڈالدی جاویگی پس
جب نمازیں اسطرح مختلف ہوں تو جماعت کس چیز میں کرینگے اور جس نے فتوی دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے روا
نہیں ہی اسنے فتوی دیا کہ مومنوں میں باہم پھوٹ پڑے اور یہ قطعاً حرام ہی اور باہم مسلمانوں پر اتفاق فرض ہی اور اسی وجہ سے
مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب ومنہ الهداية والرشاد - م - حنفی کا اقتدا کرنا ایسے شخص
کے پیچھے جو وتر کو سنت جانتا ہی جائز ہی کیونکہ وتر کا وجوب ضعیف ہی اسکو مختصر البحر المحیط میں ذکر کیا - کذا فی العینی - اسمیں یہ اشکال ہی

... ہے ... ہی مین ذکر کیا کہ فرض بہ نیت نفل ادا نہین ہوتا لہذا جس نے پانچون نمازین برسون پڑھین اور یہ جانا کہ انمین فرض و نفل
ہین لیکن تعیین نہین پہچانتا تو نماز جائز نہین ہے پس معلوم ہوا کہ تعیین ضرور ہے تو اس صورت مین وتر حنفی ادا نہونا چاہیے کیونکہ نیت مطلقہ
یا نیت نفل ہے اور جب مقتدی کی راے کا اعتبار ہوا تو اُسکے زعم مین امام وتر ہی مین نہین ہے تو جواز نہونا چاہیے اور یہ صاف ظاہر ہے
ملخص الفتح - مترجم کہتا ہے کہ جواز اقتدار پر تو اتفاق ہے پس دونون باتون مین سے ایک بات مین کلام کیا جاوے یا تو نیت تعیین الفرض
ضرور نہین ہے مگر یہ تو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے راے کا اعتبار ہے یہ مسلم نہین اور نہ اسمین امام و مقتدین
سے کوئی نص ہے جیسا کہ مترجم نے اوپر محقق کر دیا تو اب جواز کی وجہ یہ ہے کہ وتر مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اسکو سنت جانتا ہے وہ اجتہاد
وجوب کو غلط نہین جانتا لہذا اگر وتر مین واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ اجتہاد سنت ہونے کا بھی غلط نہین جانتا
ہے یونہی امام اگر وتر مین سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ اجتہاد وجوب کا غلط نہین جانتا ہے پس صاف معلوم ہو گیا
کہ امام و مقتدی مین سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالف نہین ہے صرف ایک طرف قوت کا فرق ہے یعنی امام کے اعتقاد مین
سنت و وجوب دونون مین سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت
کے تو دونون مین اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہے بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کرنا نفل پڑھنے والے امام
کے پیچھے نہین جائز جیسا کہ متقدمین سے منصوص ہے تو اسمین کوئی اجتہادی نہین بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزمی
نیت ہے پس اقتدار نہین جائز ہے - فاحفظہ م - پھر صحیح یہ کہ امام کی طرح مقتدی قنوت پڑھے - قاضیخان - رہا جہر یا اخفار تو ظاہر الروایۃ
مین مذکور نہین اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی چاہے آمین کہے اور چاہے بہر یا آہستہ سے پڑھے اور شیخ
ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ دونون اخفار کرین و اسی کو امام مصنف نے لیا - مفید مین کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی حتماً
آہستہ پڑھین - مع - مترجم کہتا ہے کہ جب امام جہر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیون کے واسطے آمین کہنا چاہیے خصوص
جب کہ قنوت کو مشابہ قرآن کہتے ہین اور جب اخفار اختیار کیا تو البتہ مقتدی بھی آہستہ پڑھے - م - ہاتھ باندھے رہے اور دعا ر
کی طرح دونون کو نہ اٹھاوے اور مبسوط مین اسی کو اصح کہا ہے - مع - پھر ظہیریہ مین کہا کہ ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ درود نہین پڑھے
ے - بعض نے کہا کہ ہان پڑھے اور یہی ابو اللیث کا مختار ہے - المحیط ع - اور ہم نے حدیث بروایۃ النسائی مین قنوت حسن رضی اللہ عنہ
کے آخر مین درود منصوص ذکر کر دیا ہم - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہین چاہیے - الفتح - لہذا بحر الرائق مین
کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے م - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہتے تو ایک رکعت ملا کر وتر کو توڑ دیتے پھر نماز
پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرتے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم وتر پر کرو - ع - اقول فعل حضرت ابن عمر رض
موافق حدیث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے م - جمہور کے نزدیک وتر نہین ٹوٹتا - ع - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہین
اور ایک رات مین دو وتر نہین ہین - الفتح - کما فی حدیث الترمذی وحسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد روا نہ ہو اور
جب وتر کے ساتھ ملا لی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر مفسد نماز نہ کیا ہو - مگر
اصول الحنفیہ اسکو متحمل نہین ہے اور جن صحابہ رض نے اول ہی رات مین وتر کر لیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخر مین بیدار نہون
حتی کہ صبح ہو جاوے اور تمام بحث اسمین طویل ہے م - ابو علی النسفی کے نزدیک رمضان مین وتر بجماعت افضل اور غیر دن کے
نزدیک گھر مین افضل ہے ح ع - یہی مستفاد فعل ابی بن کعب رض ہے م - خارج رمضان کی جماعت وتر جائز ہے - الذخیرہ مکروہ ہے
القدوری - جماعت نہ کرے - المبسوط - اگر سہو سے اول یا دوم رکعت مین قنوت پڑھ لیا تو تیسرے مین نہ پڑھے - الذخیرہ
قنوت مین کھڑا ہونا بقدر قراءت اذا السماء انشقت ہے - المحیط ع - حدیث صحیح افضل الصلوۃ طول القنوت یعنی قیام یعنی افضل
نماز کا دیر تک قیام ہے - بعض نے کثرت سجود کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ مین ہوتا ہے

باب النوافل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زاید ہو تو وتر و سنت کو شامل تھا مگر وتر کو بوجہ قول وجوب یا فرض عملی کے مقدم کر دیا پھر یہان اول سنن کو مقدم کیا کیونکہ انمین موکدات قریب بوجوب ہین۔ اور مراد سنت سے جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احیاناً ترک کے ساتھ مواظبت کی ہو۔ فع۔ اگر کسی نے سنن کی حقارت کی تو کافر ہوا۔ اگر تعظیم کے باوجود بلا عذر ترک کرے تو بقول صحیح گنہگار ہے۔ محیط السرخسی ع۔ لیکن گنہگار ہی تو واجب ترک کرنے پر ہے اور حدیث صحیح مین جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ رسول بھیجا ہے مین ان فرائض پر زیادہ نہ کرونگا اور نہ اس سے کم کرونگا۔ آپ نے فرمایا کہ افلح ان صدق یعنی اس شخص نے فلاح پائی اگر سچا نکلا۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ ہان خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہین لیکن فرائض کا حق ادا کرنے مین جو قصور ہوگا پس اگر سنن بھی ہونگی تو اُنسے جبر نقصان کیا جائیگا جیساکہ ایک حدیث سے ثبوت ہے ورنہ عذاب ہوگا۔ م۔ فقہا نے کہا کہ اگر کوئی عالم کسی ملک مین ایسا ہو کہ اسی پر فتوی کا مرجع ہو تو اس عذر سے اسکو سنت فجر کے سواے باقی سنن کا نہ پڑھنا روا ہے۔ النہایہ ع ف۔ ہمارے نزدیک جملہ سنن جو فرائض کے ساتھ ہین بائیس ہین از انجملہ سنن مؤکدہ ۱۲۔ ہین چنانچہ فرمایا۔ السنۃ یعنی سنت مؤکدہ وغیر مؤکدہ و مستحبہ یہ ہین۔ رکعتان قبل الفجر۔ دو رکعتین قبل فرض فجر کے۔ ف۔ بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق یہ سب سے افضل ہین حتی کہ فتاوی المرغینانی مین امام رح سے واجب روایت کی ہے ع حتی کہ حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر بغیر عذر کے انکو بیٹھے پڑھے تو جائز نہین۔ عالم اگر مرجع فتوی ہو تو اسکو تمام سنن ترک کرنا روا ہے سواے اس سنت الفجر کے فع۔ لہذا کہا گیا کہ قریب بواجب ہے۔ المنافع۔ اور بغیر عذر سواری پر نہین جائز۔ السراج۔ بغیر عذر کے بیٹھے یا سواری پر بالاتفاق نہین جائز ہیں علی الاصح۔ ت و۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضر و سفر و سراً و علانیۃ کبھی ترک نہ کیا۔ کما فی الصحیحین وغیرہما عن علی رضہ۔ اور آپ اس سنت الفجر سے بڑھکر سخت نگہداشت کسی نفل نماز کی نہین کرتے۔ کما فی الصحیحین وغیرہما عن عائشہ رضہ اور فرمایا کہ تم انکو نہ چھوڑنا اگرچہ سوارون کے گھوڑے تمکو روند ڈالین۔ کما فی ابی داؤد عن ابی ہریرۃ۔ یہ تمام دنیا و مافیہا سے بہتر ہین۔ النسائی اگر رات گمان کرکے دو رکعتین پڑھین پھر معلوم ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو متقدمین سے روایت نہین ولیکن متاخرین نے کہا کہ سنت الفجر کے قائم مقام ہو جاوینگی۔ المحیط و فع۔ اور اصح یہ کہ نہونگی۔ التجنیس و۔ مترجم کے نزدیک اول اظہر و دوم احوط ہے لیکن بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہے تو اول ہی اصح ہونا چاہیے اسی واسطے فتح القدیر و عینی نے اسی کو برقرار رکھا ہے۔ م۔ مسنون قراءت انمین خفیف ہے بدلیل مجموعہ روایات حدیث عائشہ رضہ کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان بعد ظہور فجر کے حضرت صلعم دو رکعت خفیف پڑھتے۔ حتی کہ مین کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہین۔ پھر اگر مین جاگتی ہوتی تو مجھسے باتین کرتے ورنہ داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے تھے یہانتک کہ اقامت پکاری جاتی۔ الصحیحین وغیرہما۔ اکثر قراءت تولوا آمنا باللہ وما انزل الینا الآیہ رکعت اول مین اور قل یا اہل الکتاب تعالوا الآیہ۔ دوسری رکعت مین بحدیث ابن عباس عند مسلم۔ یا کہ ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاہدین۔ دوسری رکعت مین بحدیث ابوہریرہ عند ابی داؤد۔ یا کہ اول مین قل یا ایہا الکافرون اور دوم مین قل ہو اللہ احد۔ بحدیث ابوہریرہ عند مسلم و بحدیث ابن مسعود عند الترمذی والنسائی۔ یہی خلاصہ مین اختیار کیا۔ ح۔ اور فرمایا کہ جب کوئی تم مین سے سنت فجر پڑھ لے تو داہنی کروٹ پر لیٹ جاوے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی عن ابی ہریرہ۔ حدیث ام المومنین سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان نیک باتین کرنا مضائقہ نہین بلکہ فعل سنت ہے مگر عوام کو روکنا بہتر ہے واللہ اعلم۔ م۔ سنۃ الفجر کو اول وقت اور گھر مین پڑھے۔ الخلاصہ۔ طلوع فجر مین شک ہو تو روا نہین۔ اگر بعد طلوع کے دوگانہ دو مرتبہ پڑھا

تو علاوہ دوگانہ سنت الفجر یعنی فجر کا دوگانہ ہی کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اسکی قضا نہیں سوا سنت فجر کے اگر چہ
مع فرض کے قضا ہون تو بعد طلوع آفتاب کے زوال تک فرض کے ساتھ قضا کرے پھر فرض کی قضا واجب اور سنت ساقط
ہو۔ محیط السرخسی۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون فرض کے قضا ہون تو شیخین کے نزدیک قضا نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضا
ہے۔ محیط السرخسی۔ بدلیل حدیث قیس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو مین نے
فرض فجر آپ کے ساتھ پڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ٹھہر اے قیس کیا دو نمازین ساتھ ہی۔ پس مین نے
عرض کیا کہ مین نے دونون رکعتین فجر کی یعنی سنت نہین پڑھی تھین فرمایا کہ تو اب کچھ نہین۔ رواہ ابو داؤد والترمذی یعنی فرمایا کہ
تو اب کچھ مضائقہ نہین ہے۔ یہی صحیح معنی ہین۔ م۔ ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دونون
رکعتین فجر کی نہ پڑھی ہون تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھ لے۔ رواہ الترمذی۔ ابن عمر رض کی دونون رکعتین فجر کی قضا ہو گئین
تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ رواہ مالک بلاغا۔ حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی اقامت کہی جاوے تو پھر سوا اس فرض کے کوئی
نماز نہین ہے۔ البخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دوگانہ فجر بھی نہین۔ فرمایا نہ دوگانہ فجر بھی نہین ہے۔ رواہ ابن عدی باسناد حسن۔ اسکے خلاف
بعض نے بڑھایا۔ الا رکعتی الفجر۔ مگر دوگانہ فجر یعنی دوگانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے۔ لیکن بیہقی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہین ہے۔ اسکو
شیخ سلام اللہ حنفی نے شرح موطا مین اور قسطلانی رح نے شرح بخاری مین لکھا ہے اور یہ فقرہ موضوعات مین داخل کیا گیا ہے۔ م۔ عبد اللہ بن مالک
بن بحینہ رض سے روایت ہے کہ نماز کی اقامت کہی گئی تھی اسوقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دوگانہ پڑھتے دیکھکر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت پڑھیگا
رواہ البخاری ومسلم والنسائی۔ عبد اللہ بن سرجس رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی نماز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد مین داخل ہو کر ایک
گوشہ مین دوگانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ نماز مین داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے فلان تو نے دونون مین سے کس
نماز کا شمار کیا ہے اپنی تنہا پڑھی ہوئی کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی ہے۔ رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔ ابو سلمہ سے روایت ہے کہ کچھ لوگون نے اقامت سنی پھر
کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال مین کہ وے پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی
دو نمازین کیا ساتھ ہی دو نمازین اور یہ واقعہ نماز صبح کا ہے۔ رواہ مالک۔ یہ روایات مفید ہین کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہین پڑھنا
اگر چہ پڑھکر نماز مین داخل ہو سکے اور مذہب مین مصرح اسکے خلاف ہے۔ اور خلاف نہین کہ اگر گھر مین پڑھکر مسجد مین داخل ہو کر
ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالی آویگا۔ م۔ **واربع قبل الظہر**۔ اور چار رکعتین قبل ظہر کے۔ ف۔
سنت موکدہ ہین ایک سلام سے جنکا رتبہ بعد دوگانہ فجر کے افضل ہے علی الاصح۔ نع۔ حدیث مین ہے کہ جس نے محافظت کی چار
رکعت قبل ظہر اور چار رکعت بعد ظہر کی اسکو اللہ تعالی آتش دوزخ پر حرام فرما دیگا رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
عن ام حبیبہ مرفوعا۔ اگر جماعت مین شریک ہونے سے یہ نماز نہین پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے قضا کرے
یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ظہر سے پہلے چار رکعت نہ پڑھین تو انکو بعد ظہر
پڑھ لیا۔ رواہ الترمذی۔ پھر حقائق مین ہے کہ شیخین رح کے نزدیک بعد ظہر کا دوگانہ سنت پڑھکر یہ چار رکعت قضا کرے
اور امام محمد کے نزدیک دوگانہ سے پہلے پڑھ لے اور اسی پر فتوی ہے۔ السراج۔ اگر قبل ظہر کے چار رکعتین پڑھین اور دونون
کے بیچ قعدہ نہ کیا تو استحسانا جائز ہے۔ المحیط۔ یہی شیخین کا قول لیا گیا ہے۔ المضمرات۔ **وبعدہا رکعتان**۔ اور بعد ظہر کے دو
رکعتین۔ ف۔ سنت موکدہ ہین۔ حضرت علی رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز فریضہ کے پیچھے دو رکعتین
پڑھا کرتے تھے سوا صبح وعصر کے۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی بعد ظہر ومغرب وعشاء کے دوگانہ نماز پر مواظبت تھی تو ہر دوگانہ سنت موکدہ
ہوا۔ م۔ **واربع قبل العصر**۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ ف۔ سنت غیر موکدہ ہین اور حدیث مین ہے کہ رحم کرے اللہ
اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی اور حدیث علی رض مین ہے کہ آگے درمیان مین انکے تفرقہ

... اور دوسری ... بت علی رض مین ہو کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا
کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ لہذا فرمایا۔ وان شاء رکعتین۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتین پڑھے۔ ف۔ یعنی دونون
طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتین بہ تحقیق ابن الہمام رح مباح ہین۔ ورکعتان بعد المغرب۔
اور مغرب کے بعد دو رکعتین۔ ف۔ سنت موکدہ ہین انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر مین پڑھنے کا حکم دیتے۔ النسائی عن کعب
بن عجرہ رض اور جلدی کرے قبل تکلم کے۔ الرزین رح۔ واربع قبل العشاء۔ اور چار رکعتین قبل عشاء کے۔ ف۔ یہ مستحب ہین
نہ سنت۔ واربع بعدہا۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ وان شاء رکعتین۔ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے۔ ف۔
یہ سنت موکدہ ہین لیکن دو رکعت تو متعین ہین اور چار رکعت مین دو رکعات بھی آجاوینگی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین
عائشہ رض مین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھکر میرے یہان آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھین۔ کما فی سنن ابی داؤد
مین کہتا ہون کہ اس سے صرف یہی نکلتا ہو کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے یہان اسطرح کیا اور دوام نہین نکلتا ہو۔ پھر یہان ان نمازون
کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متحقق ہون کیونکہ سنت بدون مواظبت نہین لہذا امام مصنف رح نے لکھا۔
والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ۔ اور اصل ان نمازون
کے سنت ہونے مین یہ حدیث ہو کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پر دن رات مین تو اللہ تعالیٰ اسکے واسطے جنت مین گھر بناویگا۔ حدیث
ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمۃ الصحاح نے بوجوہ کثیرہ والفاظ متنوعہ روایت کیا ازانجملہ یہ کہ مامن
عبد مسلم یصلی للہ فی کل یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ تطوعا من غیر الفریضۃ الا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ
کے واسطے ہر روز بارہ رکعات زائد فرائض سے پڑھے تو ضرور ہو کہ اللہ تعالیٰ اسکے لیے جنت مین ایک گھر بنا فرما دیگا۔ ف۔
حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی لائق درجہ عالی ہو۔ بالجملہ امام مصنف رح کی روایت مین ثابر بمعنی واظب سے مواظبت نکلتی ہو اور دوسری
روایت مین انکا فرائض سے زاید ہونا صحیح ہو۔ وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی
تفسیر جو فرمائی ہو اُسی کے مانند کتاب مین مذکور ہو۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ کی روایت مین ۱۲۔ کی تفسیر یہ ہو کہ
پڑھے چار رکعات قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت قبل
فجر کے ۔۔ چونکہ کتاب مین اس سے زیادہ مذکور ہین لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ غیر انہ۔ فرق اسقدر ہو کہ۔ ف۔ حدیث مین
دو نمازین مذکور نہین ہین۔ اول۔ لم یذکر الاربع قبل العصر۔ چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہین فرمایا ہو۔ ف۔ یعنی اس حدیث
مواظبت مین نہین مذکور ہو ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کردی۔ فلہذا سماہ فی الاصل حسنا۔ اسی واسطے امام محمد نے
کتاب الاصل مین چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ ف۔ اور سنت نہین کہا ہو۔ وخیر لاختلاف الآثار۔ اور روایات مختلف
ہونے کی وجہ سے اختیار دیا۔ ف۔ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونون روایتین اوپر ذکر کین۔ والافضل
ہو الاربع۔ اور افضل یہی کہ چار پڑھے۔ ف۔ رہی نماز دوم۔ ولم یذکر الاربع قبل العشاء۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعات
مذکور نہین ہین۔ ولہذا کان مستحبا۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئین۔ ف۔ اور سنت نہوئین۔ لعدم المواظبۃ
کیونکہ مواظبت نہین پائی گئی۔ ف۔ اور کتاب مین جو شروع کیا کہ السنۃ رکعتان الخ تو سنت سے طریق مسنون مراد ہو نہ وہ کہ
جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث المثابرہ مین تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور
ہین لہذا فرمایا۔ وذکر فیہ رکعتین بعد العشاء وفی غیرہ ذکر الاربع۔ اور حدیث مذکور مین بعد عشاء کے دو رکعت مذکور
ہین اور دوسری حدیث مین چار کا ذکر ہو۔ ف۔ چنانچہ براء بن عازب رض نے مرفوعاً روایت کی کہ جس نے قبل الظہر چار
پڑھین گویا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھین گویا لیلۃ القدر کی چار پائین۔ رواہ سعید بن منصور فی سننہ

[illegible] اپنی طرف سے ہیں [illegible] حضرت صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] ہوا ہی
فلینظر احر - اسی واسطے کتاب میں اختیار دیا کہ چار پڑھے یا دو پڑھے - الا ان الاربع افضل - لیکن چار پڑھنا افضل ہی
خصوصا عند ابی حنیفة علی ما عرف من مذہبه - علی الخصوص امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بنا بر اسکے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہی
ف کہ رات میں چار رکعت کرکے پڑھنا افضل ہی - ف اور یہ مذہب امام رح کا سواے سنن کے نوافل میں ہی لیکن مصنف رح
نے اسکو بیان نکالکر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہیں ثابت ہوتی ہیں کیونکہ حدیث براء رض و عائشہ رض سے صرف لوگوں کو
اس فضیلت پر تحریض نکلی نہ آنکہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحدیث ام المومنین عائشہ رض
ہو کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھیں جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا ہی لہذا ابن الہمام نے جو اس پر
اعتماد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہیں مگر یہ ضرور نہیں کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہوں اگرچہ اظہر یہ کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباس رض کی حدیث
میں اپنی خالہ میمونہ رض کے یہاں رات کو رہنے میں صحیح بخاری میں بھی یہ چار رکعات مذکور ہیں اور یہی حدیث عبد اللہ بن الزبیر میں
بھی - کما رواہ احمد والبزار والطبرانی لیکن صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رض سے دو رکعت ہیں - فافہم - اگر کہا جاوے کہ حدیث السابق ہی
بھی فضیلت پر تحریض ہی - مترجم نے بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دو رکعت پر مواظبت اور ثابت کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہی
کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کیں دو رکعتیں قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتیں بعد مغرب
کے اپنے گھر میں اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر میں اور دو رکعتیں قبل نماز فجر کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث میں ہی اور دو رکعت
بعد جمعہ کا بھی ذکر ہی پس یہ محافظت دلیل مواظبت ہی اور اسی پر امام شافعی و احمد کے نزدیک سنن مؤکدہ دس رکعات ہیں اور قبل
ظہر کے دو ہی رکعت ہیں و لیکن اصح یہ کہ ادنی درجہ کمال کا دس ہیں اور اعلی درجہ بارہ ہیں اور عبد اللہ بن سفیان نے حضرت عائشہ رض
سے مثل حدیث ابن عمر روایت کی جسکو ترمذی نے صحیح کہا ہی اور دوسری روایت حضرت عائشہ سے ظہر سے پہلے چار رکعت ہیں اسکو صحیح مسلم و ابوداؤد میں
روایت کیا اور یہ اصح ہی - مترجم کہتا ہی کہ حدیث ابن عمر رض تو اس سے زیادہ اصح ہی لہذا ابن الہمام نے کہا کہ ابن عمر رض نے قبل ظہر کے دو رکعت تحیۃ المسجد
روایت کی ہیں اور چار رکعت گھر میں تھیں میں کہتا ہوں کہ یہ بعید ہی کیونکہ گھر کے سنن تک ذکر فرمائیں اور حدیث ابوہریرہ میں چار قبل الظہر کے دو سلام
سے ہیں - والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه خلاف الشافعي - اور ہمارے نزدیک
قبل الظہر کی چار رکعت ایک سلام سے ہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی اور اسمیں شافعی رح کا خلاف ہی - ف بلکہ
مالک و احمد کا بھی کہ انکے نزدیک دو سلام سے ہیں بدلیل حدیث ابوہریرہ رض اور جواب دیا گیا کہ التحیات میں جو سلام ہی وہ مراد ہی
کیونکہ حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ میں آیا کہ انمیں تسلیم نہیں ہی - رواہ ابوداؤد والترمذی فی الشمائل و ابن ماجہ لیکن ابوداؤد
و ابن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہی اور مخفی نہیں کہ اگر دونوں احادیث میں یہ توفیق دیجاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور
کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھتے تو اختلاف مرتفع ہوا اور چار افضل ہیں لیکن شاید کہ دو رکعت میں اور نیز دو سلام سے
محتمل تحیت ہی لہذا چار رکعت پر جو صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض اور ام حبیبہ رض میں ہی اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر تبادر ہی
اگرچہ کہ حدیث ابوہریرہ تفسیر ہو تو دو سلام و ایک سلام دونوں طرح سنت ادا ہوگی اور اسی پر شیخ ابن الہمام نے اعتماد کیا اور میرے
استاد شیخ دہلوی رح نے فرمایا کہ دو اور چار دونوں میں دائر ہی اور یہی اظہر ہی اور چار احوط - واللہ اعلم - حدیث ابن عمر رض میں ہی
کہ جس نے بعد مغرب کے چھ رکعات پڑھیں وہ اوابین میں لکھا جائیگا اور پڑھا قولہ تعالی انه كان للاوابين غفورا - ابن الہمام رح
نے جزم کیا کہ اگر بعد فرض مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھے تو یہ فضیلت پوری ہو جائیگی - رہیں دو رکعت قبل
مغرب کے تو ابن حبان کی روایت میں ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پڑھا اور بخاری کی حدیث میں ہی کہ حضرت صلعم نے
کہا کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے کہ لوگ اسکو سنت ٹھہراویں اور حدیث صحیحین انس رض میں ہی کہ اذان مغرب کے وقت

کچھ صحابہ مبادرت کرکے دو رکعت پڑھتے حتی کہ اجنبی آتا تو گمان کرتا کہ نماز ہوگئی۔ مین کہتا ہون کہ یہ گمان اس جہت سے کہ بعد مغرب
کے سنتین لوگ پڑھتے ہین اور اس سے ظاہر ہوتا ہی کہ بعد مغرب کے سنتین مسجد مین اجازت ہی حالانکہ اوپر حدیث گذری کہ آپ نے
گھرون مین پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہی اور حدیث ابن عمر رضہ مین آپ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہی پس شاید یہ فضیلت کیواسطے
ہو۔ بالجملہ قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہین لیکن طاؤس نے کہا کہ حضرت ابن عمر رضہ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ مین نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین کسی کو پڑھتے نہین دیکھا۔ رواہ ابو داؤد اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہی اور طحاوی رح
نے متعدد طرق صحیحہ سے وابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمر رضہ اسکو مارتے تھے
اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر وعمر رضہ کوئی نہین پڑھتے تھے پس جبکہ عموماً صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ہی وہی مرجح
ہی اور طبرانی رح نے حضرت جابر رضہ سے روایت کی کہ ہم نے امہات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے نماز
پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت صلعم نہین پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انس رضہ مثبت ہی وہ مقدم ہی حضرت ابن عمر رضہ
کے منفی پر تو یہ کچھ نہین ہی کیونکہ محققین کے نزدیک جو نفی کہ بدلیل ہو وہ مثل اثبات کے ہی اور یہان ظاہر ہی کہ اگر ایسا ہوتا تو عموماً
ظاہر ہوتا۔ پھر ابن الہمام رح نے نتیجہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہین اور کراہت نہین بدون دلیل دیگر کے۔ اور تاخیر
مغرب کی وجہ نہین ہوسکتی کیونکہ قلیل تاخیر روا ہی۔ کما فی القنیہ۔ مین کہتا ہون کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مارنا اور منع کرنا اسمین کراہت
کے واسطے کافی ہی جبکہ فعل متروک ہوچکا تھا عینی نے کہا کہ یہی ابو حنیفہ رح کا مذہب ہی۔ پھر رہا یہ کہ سنن بعد فرض کے متصل ہین
یا بعد اوراد واذکار کے ہین اور ابن الہمام رح نے تحقیق کیا کہ فاصلہ صرف اسقدر کہ اللہم انت السلام ومنک السلام وتعالیت یاذا
الجلال والاکرام۔ یا بقدر ان کلمات کے ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ مسجد مین فرائض پڑھکر گھرون مین جانے تک کی مقدار خود تاخیر
ہی اور اسقدر تاخیر بھی مسنون ہی فاللہ تعالی اعلم۔ م۔ **بیان نوافل قال ونوافل النہار ان شاء صلی بتسلیمۃ رکعتین
وان شاء اربعا وتکرہ الزیادۃ علی ذلک۔** نوافل النہار یعنی دن کی نفلین چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور
چاہے چار رکعت پڑھے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہی۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ نص زیادہ مین وارد نہین ہی ع۔ **فاما نافلۃ اللیل
قال ابو حنیفۃ ان صلی ثمان رکعات بتسلیمۃ جاز وتکرہ الزیادۃ علی ذلک۔** رہین نوافل اللیل یعنی رات کی
نفلین تو ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہی اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہی۔ ف۔ یہی قدوری
نے اختیار کیا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ مکروہ نہین۔ علی الاصح۔ اور نہایہ مین کہا کہ یہی اصح ہی۔ عف۔ اور چار رکعت اولی
ہین۔ **وقالا لا یزید علی رکعتین بتسلیمۃ۔** اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ ف۔
کیونکہ یہی افضل سنت ہی اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھین تو بھی جائز بلا کراہت ہی اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہی
الجامع والمبسوط وعامۃ الکتب۔ اور قاضیخان نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھین تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک
چار سلام کی نائب ہونگی اور صاحبین کے نزدیک چار تک تو بلا کراہت دو سلام کی نائب ہین اور باقی مکروہ ہین۔ مع۔ بالجملہ چار
رکعات امام رح کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہین اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے
نزدیک آٹھ تک جائز ہین۔ م۔ **وفی الجامع الصغیر لم یذکر الثمان فی صلوٰۃ اللیل۔** اور جامع صغیر مین امام محمد نے صلوٰۃ
اللیل مین آٹھ کو نہین ذکر کیا۔ ف۔ بلکہ چھ تک جواز لکھا ہی ع۔ شاید بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نو رکعات
ایک سلام پڑھین تو ۶ نماز نفل اور تین وتر ہین اور بحث آویگی م۔ **ودلیل الکراہۃ انہ علیہ السلام لم یزد علی ذلک
ولولا الکراہۃ لزاد تعلیما للجواز۔** اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر
کراہت نہوتی تو جواز سکھلانے کو کسی بار پڑھا دیتے۔ ف۔ اور صحیح مسلم کی حدیث طویل مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نو رکعات پڑھتے انکے درمیان نہیں بیٹھتے سوائے آٹھویں رکعت کے کہ بیٹھکر اللہ تعالی کا ذکر وحمد ودعا کرتے اور بغیر سلام کیے کھڑے
نویں رکعت پڑھکر قعدہ کرتے اور اللہ تعالی کی حمد وثنا ودعا کرکے سلام پھیرتے کہ ہمکو سنا دیتے تھے۔ نفع۔ اس سے مرجح ہوا ہی کہ آٹھ
سے زیادہ مکروہ نہیں جسکی سرخسی رح نے تصحیح کی ہی لیکن استدلال مشکل ہی کیونکہ مقتضی ہی کہ اسمین قعود نہین مگر آٹھوین رکعت کے بعد
تو پھر اسکا بھی قائل ہونا چاہیے حالانکہ مشائخ متفق ہین کہ نفل مین ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہی حتی کہ اگر سہو سے تیسری کو
کھڑا ہو جاوے تو بعد پورے قیام کے قعدہ کی طرف عود کرے۔ الفتح۔ **والافضل فی اللیل عند ابی یوسف ومحمد مثنی**
مثنی وفی النھار اربع اربع۔ اور افضل رات مین امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک دو دو ہین اور دن مین چار چار ہین۔ **و**
عند الشافعی فیھما مثنی مثنی۔ اور افضل شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رات ودن دونون مین دو دو رکعات ہین۔ **وعند**
ابی حنیفۃ فیھما اربع اربع۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک افضل رات ودن دونون مین چار چار ہین۔ **للشافعی قولہ علیہ السلام**
صلوۃ اللیل والنھار مثنی مثنی۔ شافعی کی دلیل تو حدیث یہ کہ نماز رات ودن کی دو دو رکعات ہین۔ **ف**۔ رواہ الاربعۃ
لیکن ترمذی نے کہا کہ اصحاب شعبہ رح مین بعض نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر رض روایت کیا اور بعض نے مرفوعاً روایت کیا
اور ثقہ راویون نے اس حدیث کی روایت کی والنھار کا لفظ نہین کہا یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی اور صحیحین
کی روایت مین بھی صرف صلوۃ اللیل مثنی مثنی ہی اور دن کا ذکر نہین اور نسائی رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ حدیث خطا ہی اگرچہ
سنن کبری مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہی کیونکہ اسناد کے جید ہونے سے لازم نہین کہ حدیث مین دوسری جہت سے علت نہو اسیواسطے
حاکم نے علوم الحدیث مین مثالاً اس حدیث کو روایت کرکے کہا کہ اسکے راوی تو ثقہ ہین مگر اسمین ایک علت ہی کہ اسکے بیان
کرنے مین کلام طول ہو جائیگا۔ انتہی کلامہ۔ اور امام طحاوی نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ وہ رات مین دو دو رکعت اور دن مین
چار چار پڑھتے پس بعید ہی کہ ابن عمر رض حدیث روایت کرکے اُس سے مخالفت کرین۔ مفع۔ مترجم کہتا ہی کہ محصل کلام یہ کہ اس
حدیث سے استدلال صحیح نہین ہی۔ مین کہتا ہون کہ رات کی نماز دو دو رکعت تو دوسری احادیث سے ثبوت ہی ازانجملہ حدیث
عائشہ رض مرفوعاً کہ جب کوئی تم مین سے رات کو اٹھے تو خفیف دو رکعتون سے اپنی نماز شروع کرے۔ رواہ مسلم۔ پھر بعد کو جسقدر
چاہے دراز کرے۔ ابو داؤد۔ ازانجملہ حدیث ابن عمر مرفوعاً نماز رات کی دو دو رکعت ہی۔ الصحیحین۔ ازانجملہ حدیث ابن عباس رض
جبکہ اپنی خالہ ام المومنین میمونہ رض کے یہان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنے کو سو گئے تھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
بائین پر جاکر نماز مین شریک ہوے تھے اور حضرت نے بائین ہاتھ سے ابن عباس کا دایان کان پکڑ کر دائین طرف کھڑا کر دیا
تھا تو ابن عباس رض نے بیان کیا کہ پھر پڑھین دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر وتر کیا
اقول یہ تو دس رکعات ہوئین۔ م۔ اور ایک روایت مین کہا کہ مین نے آپ کی نماز تیرہ رکعات شمار کین پھر کروٹ سے لیٹ رہے
حتی کہ سو گئے پھر بلال رض نے آکر نماز فجر کے واسطے خبر دی تو کھڑے ہو کر بغیر وضو کرنے کے دو رکعت خفیف پڑھین پھر نکل کر فجر کی
نماز پڑھائی اور اپنی دعا مین فرماتے تھے۔ اللھم اجعل فی قلبی نورا وفی بصری نورا وفی سمعی نورا وعن یمینی نورا وعن یساری نورا وفوقی نورا
وامامی نورا وخلفی نورا واجعل لی نورا۔ یہ حدیث صحاح ستہ مین بطرق مروی ہی۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعات علاوہ دو رکعت سنت فجر کے تھین اور ابو داؤد کی روایت مین حضرت عائشہ رض سے بھی ایک
حدیث مین یہ موجود ہی کہ آپ نے تیرہ رکعات سے زیادہ اختیار نہین کیا اور بخاری مین بھی حضرت عائشہ رض سے تیرہ رکعات
علاوہ سنت فجر کے ثابت ہین لیکن صحاح ستہ مین دوسری روایت حضرت عائشہ رض سے اسطرح ہی کہ اس رکعات نماز اور
ایک رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر۔ پس تیرہ رکعات مع سنت فجر ہین۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسی روایت کو ترجیح
ہی اور اسی پر استقرار ہوا حتی کہ ابن عباس رض سے بھی تیرہ رکعات مع سنت فجر کے مروی ہی۔ ملخص الفتح۔ مین کہتا ہون

کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اسطرح ہے کہ کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ ویرکع رکعتی الفجر فتلک ثلث عشرۃ رکعۃ۔ یعنی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات تھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے پس یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ رواہ الستۃ۔ اول تو اسمیں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ یوں کہا جاوے کہ اخیر دوگانہ سے ملا لیا ہوگا۔ پھر میں کہتا ہوں کہ ظاہر بات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی ثقہ راوی کو وہم نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوٰۃ اللیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تھیں پھر کمی کر کے گیارہ مع فجر رہیں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہو گئی حتی کہ خود حضرت عائشہ رضہ کی حدیث میں سات رکعات مع الوتر ہو گئیں اور ام سلمہ رضہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے جب بزرگ وضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ واللہ تعالی اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا سات میں چار نماز اور تین وتر ہیں پس اگر ضعف ومسن ہو تو سنۃ القیام سات پر حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رضہ سے مروی ہے کہ آپ ایتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور چھ و تین سے اور آٹھ و تین سے اور دس و تین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ ایتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ ہر ایک سے سنت ادا ہو جائیگی اور چار سے کم تہجد نہیں ہے اور شمس الائمہ نے جو مبسوط میں کہا کہ کمتر دو رکعت ہیں تو واللہ اعلم کہاں سے ہے ملخص الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں جو آیا کہ جو چاہے کہ پانچ سے ایتار کرے وہ کرے تو اس سے نکلا کہ تین وتر اور دو تہجد ہیں اور میں نے سابق میں باب الوتر میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم تہجد نہیں ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضہ سے ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و درمیان شب و آخر رات حتی کہ سحر تک ہر حصہ میں ایتار فرمایا ہے۔ اور شیخ استاد محقق رح نے افادہ فرمایا کہ اول رات میں ایتار رمضان سے تھا پس تراویح علی التحقیق وہی تہجد بوجہ فضیلت رمضان کے مقدم وقت میں آئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ عند التحقیق یہی قول اصح ہے۔ فاللہ تعالی اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ پھر اگر تہجد وقیام اللیل حضرت صلعم پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نماز مستحب ہے اور اگر تطوع تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں ملخص الفتح اور اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منسوخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا۔ بالجملہ قیام اللیل نہایت اعلی تقرب ہے اللہ تعالی جس نیکبخت کو نصیب کرے۔ پھر ان فوائد کے ضمن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دوگانہ کر کے ثابت ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ دوگانہ سے زائد کرنے میں کراہت ثابت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ افضلیت نہو م۔ ولھما الاعتبار بالتراویح۔ اور صاحبین کے نزدیک رات میں دوگانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق انمیں دوگانہ کر کے افضل ہے بلکہ استدلال بحدیث ابن عمر و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم جو دوگانہ کر کے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولی ہے م۔ کیونکہ عبادات میں افضلیت ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توقیفی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے ع۔ لہذا کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کہ رات میں دوگانہ کر کے افضل ہے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ د۔ ولابی حنیفۃ انہ علیہ السلام کان یصلی بعد العشاء اربعا. روتہ عائشۃ رض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے اسکو ام المومنین عائشہ رضہ نے روایت فرمایا ہے۔ ف۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور اوپر بوضح گذر چکی۔ لیکن صحیح مسلم میں عبداللہ بن شقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں آکر دو رکعت ہیں۔ عینی رح نے کہا کہ یا تو راویوں کو وہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے مختلف اوقات کی خبر دی ہے۔ واللہ اعلم م ع۔ وکان یواظب علی الاربع فی الضحی۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پر مواظبت فرماتے تھے۔ ف۔ اور جسقدر چاہتے بڑھاتے۔ رواہ مسلم عن عائشہ رضہ تو دن میں بھی چار گانہ پڑھنا ثبوت ہوا۔ اور ابو یعلی الموصلی کی روایت میں ہے کہ چار رکعتوں میں فصل کلام نہ کرتے کما فی العینی میں کہتا ہوں کہ سلام وکلام میں فرق ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ عروہ نے عائشہ رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ایک عمل کو چھوڑ دیتے اور چاہتے کہ لوگ اسپر عمل کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت کبھی نہ پڑھی اور میں اس کو پڑھتی ہوں۔ رواہ الستۃ الا الترمذی۔ اور عبد اللہ بن شقیق کی روایت میں عائشہ رضہ سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چاشت پڑھنے سے انکار ہے۔ رواہ مسلم۔ پس اوفق یہ کہ آپ نے اسکو برابر چند روز پڑھکر پھر چھوڑا تو کبھی نہیں پڑھا۔ لیکن حدیث ابوسعید الخدری میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑینگے پھر چھوڑتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھینگے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ام ہانی رضہ میں آٹھ رکعات ہیں۔ کما فی الصحیحین وغیرہا اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اعتماد کیا ہے۔ اور ابوہریرہ رضہ سے روایت وصیت میں دو رکعت ہیں۔ رواہ الستۃ الا البخاری جیسے ابو ذر رضہ کی حدیث ہر عضو پر صدقہ میں بھی دو رکعت ہیں۔ رواہ مسلم وابو داؤد۔ اور ابوہریرہ رضہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ جس نے دوگانہ ضحی پر محافظت کی اسکے گناہ بخشے جاوینگے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہوں۔ رواہ الترمذی اور جو لوگ صلوٰۃ الضحی پر مداومت کریں جنت کے باب الضحی سے پکارے جاوینگے کہ اللہ تعالی کی رحمت سے داخل ہو۔ رواہ ابوہریرہ مرفوعاً۔ اور اس نماز کا وقت مختار جب چوتھائی دن چڑھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ نماز اوابین میں ظاہر ہے۔ م ع ت۔ ینبہ میں کمتر دو اور صحیح قول میں چار ہیں اور آٹھ افضل اور انتہا بارہ ہیں اور مخفی نہیں کہ قول الغنیہ بھی صحیح ثابت ہے پھر تحقیق یہ ہے کہ صلوٰۃ الضحی پر مواظبت دائمی نہ تھی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑ دیتے اسی وجہ سے وہ سنت نہیں بلکہ مستحب ہے اور چونکہ چار رکعت کا وجود اکثر ہے تو دن میں چارگانہ افضل ہے م۔ ولانہ ادوم تحریمۃ فیکون اکثر مشقۃ۔ اور وجہ چارگانہ افضل ہونے کی یہ بھی کہ براہ تحریمہ اسکو زیادہ دوام ہے تو درمیان میں فراغت نہونے سے زیادہ مشقت ہوگی۔ ف۔ اور جس عبادت میں زیادہ مشقت اسمیں زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہے تو وہ ثواب میں اکثر ہوئیں۔ وازید فضیلۃ۔ اور از راہ فضیلت بڑھکر ہوئیں۔ ولہذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمۃ لا یخرج عنہ بتسلیمتین وعلی القلب یخرج۔ اور اسی واسطے اگر نذر کی کہ چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھیگا تو دو سلام سے پڑھنے میں نذر ادا نہیں ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو ایک سلام سے پڑھ لینے میں ادا ہو جاتی ہے۔ ف۔ اور تراویح میں دوگانہ کی فضیلت بوجہ جماعت کے عارض ہے۔ والتراویح تؤدی بجماعۃ۔ اور تراویح جماعت سے ادا کیجاتی ہیں۔ فیراعی فیہا جہۃ التیسیر۔ تو اسمیں آسانی کی جہت نگاہ رکھی جاتی ہے ف۔ وعلی ہذا اگر تراویح کو تنہا پڑھے تو چار چار افضل ہیں جب کہ قدرت ہو۔ م۔ اور حدیث میں جو وارد ہے کہ صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدۃ توتر لک ما قد صلیت۔ یعنی نماز شب دوگانہ ہے جب تو پھرنا چاہے یعنی بخوف صبح فراغت چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ تیری نماز کو وتر کر دیگی۔ رواہ البخاری۔ تو یہ بیان ہے کہ نماز شب کو وتر سے ختم کرنے کا حکم ہے نہ آنکہ نماز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رحمہ نے امام شافعی کے جواب میں کہا کہ۔ ومعنی ما رواہ شفعا لا وترا واللہ اعلم۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اسکے معنی یہ کہ نماز رات کی جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے نہ طاق۔ واللہ اعلم۔ ف۔ یعنی پہلے جفت پڑھے پھر آخر میں طاق کرے۔ ابن الہمام رحمہ نے خیال کیا کہ اولی استدلال اس حدیث سے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن نے حضرت عائشہ رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کو پوچھا تو فرمایا کہ آپ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں کرتے تھے پس چار رکعتیں پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھ پھر چار پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھو آخر تک۔ وجہ استدلال یہ کہ چار چار الگ تھیں ورنہ یوں کہا جاتا کہ آٹھ پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھ اور کبھی ایسا کرتے اور کبھی دو دو رکعت پڑھتے۔ اور اسمیں طول کلام کیا۔ کما فی الفتح۔ اور شافعیہ اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ اول دو رکعت خفیف پڑھتے پھر چار رکعت دو دوگانہ کرکے طول رکوع وسجود اور دراز قرأت سے پڑھتے پھر اسکے بعد چار رکعت دو دوگانہ کرکے اول سے بھی زیادہ طویل و دراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار میں درازی کا فرق ہے اور دوسری روایات قولی وفعلی دوگانہ دوگانہ ہونے میں نص ہیں۔ فاللہ تعالی اعلم۔ م س (فرع) طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک

کلام مکروہ ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ کلام نیک استثنا کرنا چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہؓ سے
باتیں کرنا ثابت ہے جیسا کہ گذرا م۔ طول القیام کثرت سجود سے افضل ہے ہدایہ صح البدائع۔ فلا فالمحمد نفل کا مطلق کرنا اظہار سے
افضل۔ نوافل اللیل بہ نسبت نوافل النہار کے افضل کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعد فریضہ کے رات کی نماز افضل ہے
رواہ مسلم۔ آخر رات بہ نسبت اول کے افضل ہے بشرطیکہ عادت کے سنت ترک نہ کرے کما فی منیۃ المفتی۔ رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ آنکھیں
ملکر نیند دور کرکے مسواک کرے اور آسمان کو نظر کرکے ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب
الذین آخر تک پڑھے۔ کما ثبت فی الصحیحین۔ قیام اللیل میں سے اسی قدر اختیار کرے کہ آخر عمر تک اس پر مداومت ممکن ہو بدون کمی
وترک کے منجملہ مستحبات کے دو رکعت تحیۃ الوضوء اور انکی تفصیلات باب الوضوء میں گذری۔ منجملہ انکے دو رکعت وقت سفر کے۔ رواہ
ابن ابی شیبہ۔ اور دو رکعت وقت واپسی کے مسجد محلہ میں۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور دو رکعت تحیۃ المسجد کما فی الصحیحین حتی کہ کہا گیا کہ یہ سنت
ہے۔ اور روزانہ دو رکعت ایک مرتبہ کافی ہیں۔ اگر امام نماز فرض میں ہو یا مؤذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق تحیۃ المسجد ساقط ہیں
میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدلیل حدیث صحیح دو رکعت مختصر جائز ہیں مگر مترجم کے نزدیک اشکال ہے مگر جبکہ امام اتنی دیر
تک خاموش ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ منجملہ مستحبات کے نماز استخارہ دو رکعت اور صلوٰۃ التسبیح چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں
صلوٰۃ الحاجۃ دو رکعت ہے۔ البحر۔ اور لکھا کہ ماہ شعبان کے نصف پر یعنی شب برات میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے
جیسا کہ علم الشہود میں ہے اور ابن دحیہ نے کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہیں ہوا مع۔ مترجم کہتا ہے کہ ترمذی میں
روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید موضوع ہو جیسا کہ عینی رح نے جزم کیا۔ فاللہ اعلم۔ م۔ دونوں عیدین
کی راتوں کو احیاء کرنا مستحب ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا احیاء صحیح ومعروف ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصوم میں بیان ہوگا
واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہاں دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دو رکعت
نماز بھی پڑھ دی پس شاید یہ مخصوص ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ نماز استخارہ تمام نیک کاموں میں خواہ حاجت ہوں یا عبادت ہوں۔
المراقی۔ مگر عبادت میں جیسے حج وجہاد وغیرہ میں یہ فعل تو قطعاً خوب ہے تو اسکے لیے استخارہ نہیں بلکہ اسواسطے کہ آیا اسی وقت کرے
یا نہیں۔ غنیۃ المستملی الحلبی۔ اور امور میں سے لائق اہتمام اور نادر الوجود امر ہو جیسے سفر وعمارت وغیرہ نہ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ [illegible]
جب امر مہم پیش آوے تو دو رکعت نفل پڑھے پھر کہے۔ اللہم انی استخیرک بعلمک واستقدرک بقدرتک واسالک من فضلک العظیم
فانک تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغیوب اللہم ان کنت تعلم ان ہذا الامر خیر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری
وآجلہ فاقدرہ لی ویسرہ لی ثم بارک لی فیہ وان کنت تعلم ان ہذا الامر شر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری وآجلہ فاصرفہ
عنی واصرفنی عنہ واقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ۔ للمسلم وسنن الاربعۃ عن جابر بن عبد اللہ رضہ۔ اور زیادہ کیا۔ لاحول ولا قوۃ
الا باللہ۔ ابن حبان عن ابی سعید الخدری۔ اور اگر نکاح میں استخارہ ہو تو عورت کا نام مع باپ کے نام کے بیان کرے۔ ابن حبان
والحاکم عن ابی ایوب رضہ۔ اور صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنا اور اسکے ترک پر بدبختی کی مذمت وارد ہے۔ الحصن۔ اور استخارہ
سات بار کیا کرے پھر جو دل میں جمے وہی بہتر ہے کما رواہ ابن السنی عن انس رضہ۔ غنیۃ المستملی الحلبی۔ (نماز حاجت) اگر اللہ تعالیٰ
کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کرکے دو رکعت نفل پڑھے پھر اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر کہے کہ لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم الحمد للہ رب العالمین اسالک موجبات
رحمتک وعزائم مغفرتک والعصمۃ من کل ذنب والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم۔ مص ت۔ لا تدع لی ذنبا الا غفرتہ ولا ہما
الا فرجتہ ولا حاجۃ ہی لک رضا الا قضیتہا یا ارحم الراحمین۔ ت۔ دوسرا طریقہ یہ کہ بعد دو رکعت کے یوں دعا پڑھے۔ اللہم انی اسألک
واتوجہ الیک بنبیک محمد نبی الرحمۃ یا محمد انی اتوجہ بک الی ربی فی حاجتی ہذہ لتقضی لی اللہم فشفعہ فی۔ ت س ق۔ صلوٰۃ التسبیح

چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرماکر اپنے چچا عباس بن عبد المطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اللہ تعالےٰ تیرے گناہوں کو اگلے و پچھلے و پرانے و نئے اور بھولے چوکے اور عمداً کیے ہوئے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں خواہ پوشیدہ ہوں یا ظاہر ہوں سب بخشیگا۔ وہ یہ ہے کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔ پندرہ مرتبہ پڑھ پھر رکوع کر اور حالت رکوع میں اس تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان ربی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھاکر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھاکر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھاکر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ پھر اگر تجھسے ہو سکے کہ تو ہر روز ایکبار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر مہینہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایکبار پڑھ۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجۃ والحاکم وابن حبان عن ابن عباس مرفوعاً ورواہ ابن ماجۃ والترمذی عن ابی رافع اور اس باب میں عبد اللہ بن عمر اور فضل بن عباس سے بھی روایت ہے۔ ابن حجر رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دار قطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانیکے بعد دس بار کہنے تک بیٹھنا مذکور ہے اور بعضے حنفیہ نے فتاویٰ میں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا اور مترجم کے نزدیک یہ لغو ہے اسواسطے کہ جلسہ استراحت میں حدیث صحیح موجود پس مسئلہ اجتہادی ہے تو غایت یہ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرائض میں احتیاطاً نہ بیٹھے اور مترجم نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ استراحت بوڑھے آدمیوں وضعیفوں کے واسطے ہے تو درحقیقت حضرت مختارین یہ کلام ہے برخلاف اسکے جس نے صلوٰۃ التسبیح میں یوں مداخلت کی اسنے امر توقیفی کو بدل دیا لیکن حضرت عبد اللہ بن المبارک و بعضے صالحین سے یوں بھی آتا ہے لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے۔ م۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے۔ المحیط السرخسی یعنی سوائے مکروہ اوقات کے اور وہ بعد فجر کے اور بعد عصر و بعد طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے ہے۔ م۔ فرع شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ افضل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں۔ النہایہ۔ یہی صحیح ہے لیکن بلحاظ زمانہ کے عوام مسجد ہی میں بعد فرائض پڑھیں اور خواص بھی دکھلادیں تو مضائقہ نہیں ظاہرا اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے۔ م۔ چار گانہ قبل ظہر و جمعہ و بعد جمعہ میں درمیانی قعدہ میں درود نہ پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سبحانک اللہم الخ پڑھے بخلاف دیگر چار گانہ نوافل کے الاہدی۔ اگر بعد سنت فجر یا چار گانہ قبل الظہر کے خرید و فروخت میں مشغول ہوا تو سنت اعادہ کرے اور ایک لقمہ یا گھونٹ سے باطل نہو گی۔ الخلاصہ۔ اور باتیں کرنے میں ثواب کم ہوگا۔ النہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہو گی کما قدمناہ۔ م۔ چار رکعت نفل میں اگر دوگانہ کے بعد عمداً نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام صفار نے ذکر کیا کہ سہو کا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو بقول اصح فاسد ہے اور دو تر بقول امام رح استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی لیا گیا ہے الخلاصہ۔

فصل فی القراءۃ۔ فصل دربیان قرأت۔ **والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین۔** قرأت کرنا فرض نماز میں دو رکعتوں میں واجب ہے۔ ف۔ یعنی قرأت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض ہے لیکن یہ قرأت اول کی دو رکعتوں میں رکھنا واجب ہے۔ یہی مذہب میں قول صحیح اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا الفتح اور اسی کو تحفہ وغیرہ میں صحیح کہا ہے مع۔ اور قدوری وغیرہ کا مذہب یہ کہ دو رکعت میں بلا تعیین واجب ہے کذا فی البدائع لہذا اگر قرأت بالکل ترک کرے یا فقط ایک ہی رکعت میں پڑھے تو نماز فاسد ہے اور اگر اخیرین میں قضا کرے تو نماز صحیح اور سجدہ سہو واجب ہے کذا فی الفتح۔ اور قدوری رح وغیرہ کے قول پر سجدہ سہو بھی واجب نہو گا اگرچہ اولیین میں ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام مصنف رح قدوری قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دو نوں

رکعتوں کی تعیین نہیں کی ہے م - وقال الشافعی فی الرکعات کلہا لقولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بقراءۃ - اور شافعی رح نے
کہا کہ فرض کی سب رکعات میں قرارت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الخ یعنی نماز نہیں مگر بقرارت - ف - روا مسلم
تو ہر نماز میں قرارت واجب ٹھہری - وکل رکعۃ صلوٰۃ - اور ہر رکعت نماز ہے - ف - تو ہر رکعت میں قرارت واجب ہوئی - مخفی
نہیں کہ حدیث از قسم احاد ہے تو اس سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہیں ہو سکتا - وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے
م - پھر یہی قول و دلیل امام مالک کی ہے فرق یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر کیا - وقال مالک فی ثلث رکعات - اور امام مالک
نے کہا کہ تین رکعات میں فرض ہے - ف - یعنی چاروں میں چاہیے لیکن تین تک کافی ہے - اقامۃ للاکثر مقام الکل تیسیرا -
کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہے بنظر آسانی دینے کے - ف - پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں ع م - یہ استدلال امام شافعی
و مالک کا صریح نہیں ہے بلکہ صریح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہما کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بری طرح
نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اسمیں ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کہہ پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے
ہو - اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر - مع - مترجم کہتا ہے کہ اول دو رکعت میں تو فاتحہ مع سورہ کے واجب ہے
پس اگر یہی دلیل ہو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورہ واجب ہوگا - اور اسکا جواب نہیں سوا اسکے ان احادیث کے جنمیں اخیرین
میں صرف فاتحہ مجرد مذکور ہے م - ولنا قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن - اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فاقرؤا الخ
یعنی پڑھو جو میسر ہو قرآن سے - ف - اقرؤا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے - والامر بالفعل لا یقتضی التکرار
اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایکبار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار اسکا اقتضا نہیں ہے - ف - تو نماز میں اگر اسقدر
پڑھ دیا ایکبار کہ جسکو قرأت کہیں تو فرض ادا ہو گیا - اگر کہا جاوے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی
پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا - جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو صریح
نص ہے - وانما اوجبنا فی الثانیۃ استدلالا بالاولی - اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قرار
دیا کہ دلالت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے - ف - یعنی پہلی رکعت میں تو صراحۃ النص سے قرارت فرض ہے
دوسری میں دلالۃ النص سے - لانہما یتشاکلان من کل وجہ - کیونکہ دونوں رکعتیں ہمشکل ہیں ہر طرح سے - ف - یعنی
اصل ارکان میں یکساں ہیں ع - تو ہم نے جانا کہ شرعاً دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے - ف - فاما الاخریان
تفارقانہما - اور رہیں اخیر کی دونوں رکعتیں تو وہ اولین سے مفارقت رکھتی ہیں - ف - چند باتوں میں - فی حق السقوط
بالسفر - سفر میں دونوں ساقط ہو جاتی ہیں - وصفۃ القراءۃ - اور قرارت کی صفت میں - ف - چنانچہ اولین میں جہر
ہوتا اخیرین میں اخفا ہو - وقدرہا - اور قرارت کی مقدار میں - ف - چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے - فلا تلحقان بہما
تو دونوں اخیرین ملحق باولین نہونگی - ف - بالجملہ پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت میں
داخل ہوئیں اور اخیرین بوجہ افتراق کے داخل نہوئیں اور اولی یہ کہ حضرت عائشہ رضہ سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول
فرض ہوئی پھر حضر میں دیگر دو رکعت بڑھیں اور سفر میں وہی رہیں - کما فی الصحیح - پس اول دو رکعت بقرارت متعینہ تھیں اور
صیغہ امر کی تعمیل انہیں ہو چکی پس اخیرین محل فرض نہوئیں - م - اور بری طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز
میں فرمایا تو وہ خبر الواحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہو گی، اور ہم نماز کو مجمل نہیں کہتے تا کہ حدیث سے اسکا بیان نکلے -
الفتح - لیکن مخفی نہیں کہ قرأت ایک رکعت میں مراد ہے یا کل میں یہ ایک معنی مجمل ہیں اور قرأت بلاشبہ رکن ہے - اور حدیث
ابو سعید خدری و ابو قتادہ رضو وغیرہما بروایت صحاح مفید ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی
حدیث مرفوع نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرارت نہیں پڑھی - جواب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مفاد یہ کہ فاتحہ

اخیرین میں واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دائمی مواظبت اس قراءت پر ثبوت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قراءت نہیں آیا
اور برخلاف اسکے ابن ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحٰق السبیعی عن علی وابن مسعود روایت کی کہ ان دونوں صحابی نے
کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کر اور پچھلیوں میں تسبیح پڑھ۔ فع۔ یہ اسناد ثقات مگر منقطع ہے م۔ اور امام شافعی کی دلیل
تمام جب ہو کہ نماز یعنی ہر رکعت ہو۔ والصلوٰۃ فیما روی مذکورۃ صریحا فتنصرف الی الکاملۃ۔ اور الصلوٰۃ کا لفظ اس
حدیث میں جو شافعی رح نے روایت کی صریح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوٰۃ کاملہ کی طرف پھیر اجائیگا۔ ف۔ کیونکہ مطلق سے فرد
کامل مراد ہوتا ہے۔ وہی الرکعتان عرفا۔ اور وہ دو رکعت ہیں براہ عرف۔ کمن حلف لا یصلی صلوٰۃ۔ جیسے کسی نے قسم
کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہ پڑھیگا۔ ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حانث ہوگا۔ بخلاف ما اذا حلف لا یصلی۔ برخلاف اسکے اگر
قسم کھائی کہ لا یصلی۔ ف۔ یعنی صلوٰۃ کا لفظ نہ کہا۔ تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پر حانث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صریح صلوٰۃ
نہیں تاکہ کاملہ کی طرف پھیر اجاوے۔ اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ چھوٹ رکعت سے ممانعت ہے م ع۔ وہو
مخیر فی الاخریین۔ اور مصلی کو اخیرین میں اختیار ہے۔ معناہ ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح کذا روی
عن ابی حنیفۃ۔ اسکے معنی یہ کہ مصلی مختار ہے چاہے اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے پڑھے اور چاہے تسبیح کرے یوں ہی
امام ابوحنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے ن۔ وہو الماثور عن علی وابن مسعود۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہوا ہے
حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ ف۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما مر فع۔ وعائشۃ رض۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ رض
سے۔ ف۔ لیکن یہ روایت نہیں ملی۔ فع۔ الا ان الافضل ان یقرأ لانہ علیہ السلام داوم علی ذلک۔ مگر افضل
یہ کہ اخیرین میں پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مداومت کی ہے۔ ف۔ یعنی کبھی ترک نکے ساتھ۔ تو واجب
نہیں ع۔ ولہٰذا لا یجب السہو بترکہا فی ظاہر الروایۃ۔ اور اسی جہت سے ترک قراءت سے سجدہ سہو نہیں واجب ہوتا
ظاہر الروایہ میں۔ ف۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفۃ۔ جسکا مفاد یہ کہ اخیرین میں خاموشی مکروہ ہے اگر خاموش رہے تو
سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ابن الہمام رح نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رض سے قوی
کر کے کہا کہ آثار سے حجت تمام ہونا اسوقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف
اسوقت وجوب میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ جن سے مداومت نکلتی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہوتا وہ دلیل اسی
معنی وجوب پر رہیگی تو احوط روایۃ الحسن ہے یعنی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قراءۃ اخیرین میں واجب ہے۔ اور تعجب ہے کہ مشائخ
اس مقام پر تو اسطرح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ قاری نے امی کو اخیرین میں خلیفہ کر دیا۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز ہے اسلیے کہ
فرض القراءۃ تو اولین کی دو رکعت میں ادا ہو چکا۔ وہاں بھی مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ قراءت تو جملہ رکعات میں فرض ہے اگرچہ
وہ دو ہی رکعت میں کر کے ادا کر دیجاتی ہے ملخص الفتح۔ حاصل یہ کہ ان مشائخ کو یہاں بھی اخیرین میں وجوب قراءۃ کی روایت
لینا چاہیے تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ اثر حضرت علی وابن مسعود رض جو مذکور ہوا محتمل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار ہو کہ وہ بھی حمد
ثنا و دعا ہے اور اصح قول ہے اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سورہ ملانا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں۔ فافہم۔ پھر احوط جبکہ روایۃ الحسن رح
ٹھہری تو قراءۃ الفاتحہ پوری لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رض جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ نکلا
کہ قراءت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور اولیین میں خاصکر واجب ہے حتی کہ اگر اخیرین میں پڑھے تو سجدہ
سہو واجب ہوگا۔ علی الصحیح۔ اور اولیین کے بعد اخیرین میں ظاہر مذہب پر چاہے قراءت کرے یا نہ کرے اور حسن رح کی روایت
امام اعظم رح پر اخیرین میں قراءت واجب حتی کہ ترک سے سجدہ سہو لازم ہے ابن الہمام نے اسی کو احوط کہا۔ اور اسیطرف عینی رح

سیل کیا اور شرح الکنز مین تصریح کر دی۔ مترجم کے نزدیک قراءت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔
واللہ تعالی اعلم بہم ۔ والقراءۃ واجبۃ فی جمیع رکعات النفل ۔ اور تمام رکعات نفل مین قراءت واجب ہے۔ وفی جمیع رکعات
الوتر۔ اور تمام رکعات وتر مین بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شفع منہ صلوۃ علی حدۃ۔ نفل کی ہر رکعت مین وجوب اسوجہ سے
کہ نفل کا ہر دوگانہ نماز علیحدہ ہے۔ ف۔ اگرچہ ملاکر چار کی نیت کر لیجاوے۔ والقیام الی الثالثۃ کتحریمۃ مبتداۃ۔ اور
تیسری رکعت نفل کو کھڑا ہونا ایسا ہے جیسے سر سے تحریمہ باندھنے کے مثل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریمۃ الاولی الا رکعتان فی المشہور
عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دوگانہ کا تحریمہ حقیقۃً یا حکماً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول مین پہلے تحریمہ سے صرف
دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہین۔ ف۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتی کہ اگر چار کی نیت کی پھر ایک دوگانہ پورا کرنے سے پہلے فاسد
کر دیا تو شروع کرنے کے وجہ سے اسپر صرف ایک دوگانہ قضاء کرنا واجب ہے تو اول تحریمہ سے صرف دو ہی رکعت لازم آئین اور اگر دوگانہ
التحیات تک پورا کرکے بلکہ بروایت زاہدی وفتح القدیر کے مع درود کے پڑھکر کھڑا ہوا واسطے تیسری رکعت کے تو یہ کھڑا ہونا حکماً
جدید تحریمہ ہو گیا۔ ولہذا قالوا یستفتح فی الثالثۃ ای یقول سبحانک اللہم۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری
رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح پڑھے یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل مین پہلا
قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر رح کا مذہب ہے مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی وارد ہین۔ مع۔ اور
یہی استحسان چار رکعت سنت قبل الظہر مین لیا گیا ہے بلکہ اسمین تو درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہین ہے کما مر۔ واما الوتر فللاحتیاط
اور رہا وتر مین ہر رکعت کی قراءت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ امام رح کے نزدیک واجب نماز ہے لیکن چونکہ نفل
ہونے کے آثار اسپر ظاہر ہین تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت مین مثل سنت ونفل کے قراءت واجب کی کیونکہ قراءت ایک ذاتی مقصود
رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ مع۔ ومن شرع فی نافلۃ۔ اور جس نے نماز نفل شروع کی۔ ف۔ قصداً اگرچہ بوقت مکروہ ہو۔
ت۔ ثم افسدہا۔ پھر اسکو فاسد کیا۔ ف۔ یعنی بعذر ورنہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضاہا۔ تو اسکو قضاء کرے۔ ف۔ وجوباً
خواہ بعذر توڑے یا بلا عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ واعتکاف واحرام حج وعمرہ وطواف ہے۔ د۔ قصداً نہو یا لازم نہ آوے تو قضاء واجب
نہین جیسے فرض نہین پڑھی تھی اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یاد کرکے توڑ کر فرض
کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضاء نہین۔ یا گمان اپنے اوپر کرکے شروع کیا یا عورت یا بچے
یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر جانکر فوراً توڑ دیا تو قضاء نہین۔ ہد۔ وقال الشافعی لا قضاء علیہ لانہ متبرع فیہ۔
اور شافعی رح نے فرمایا کہ اسپر قضاء واجب نہین کیونکہ وہ اس نفل مین متبرع ہے۔ ولا لزوم علی المتبرع۔ اور متبرع پر لزوم
نہین ہوتا۔ ف۔ متبرع نکوئی واحسان کرنے والا حتی کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اسپر لازم وواجب
نہو جائیگا۔ ولنا ان المودی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مودی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ وقع قربۃ۔ وہ ایک قربت طاعت
واقع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ صیانتہ عن البطلان۔ بضرورت اسکے بطلان سے محفوظ
رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ لا تبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے مرتد ہو کر ہوتا ہے
اسیطرح فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضاء سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتی کہ اگر باطل کیا
تو گنہگار ہوا پھر قضاء کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج وعمرہ فاسد کرنے مین قضاء لازم ہے۔ اور تمام بحث اسکی کتاب الصوم
مین آویگی۔ مع۔ وان صلی اربعا وقرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین۔ اور اگر نماز شروع
کی چار رکعت نفل اور قراءت واجبہ پڑھ لی پہلی دونون رکعتون مین اور قعدہ کر لیا پھر دوسرے دوگانہ کو فاسد کر دیا تو دو ہی
رکعت قضاء کرے۔ لان الشفع الاول قد تم۔ کیونکہ پہلا دوگانہ تو پورا ہو چکا تھا۔ والقیام الی الثالثۃ بمنزلۃ التحریمۃ

المبتداۃ فیکون ملزما۔ اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلہ نئے تحریمہ باندھنے کے ہے تو وہ اس دوگانہ کا لازم کرنے والا ہوا
ہذا اذا افسد الاخریین بعد الشروع فیہما ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضی الاخریین۔ یہ حکم
قضاء اسوقت کہ اخیر دوگانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کردیا ہو اور اگر دوسرے دوگانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو اخیر دوگانہ
کو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ مثلاً اول دوگانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کردیا اور اگر تیسرے کو کھڑا ہوا و شروع متحقق ہوگیا ہے۔ وعن
ابی یوسف انہ یقضی۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دوگانہ قضاء کرے۔ اعتبارا للشروع
بالنذر۔ شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کرکے۔ ف۔ تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضاء کرے۔ الفتح
یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کیں تو گویا اپنے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضاء ہیں تو
یہاں بھی چاروں قضاء کرے۔ ولہما ان الشروع ملزم ما شرع فیہ وما لا صحۃ لہ الا بہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ شروع
کرنا لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جسمیں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدون اسکے صحیح نہو۔ ف۔ مثلاً
شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جسمیں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدون دوسری رکعت کے تنہا صحیح نہیں ہوسکتی تو دوسری
رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس مسئلہ میں شروع تو شفعہ اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں
اسنے پوری کردیں تو اول دوگانہ پورا ہوگیا۔ وصحۃ الشفع الاول لا تتعلق بالثانی۔ اور اول دوگانہ کا صحیح ہونا دوسرے
دوگانہ پر موقوف نہیں۔ ف۔ تاکہ دوسرا دوگانہ بھی لازم آوے۔ بخلاف الرکعۃ الثانیۃ۔ برخلاف دوسری رکعت کے
ف۔ کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دوگانہ بدون دوسرے دوگانہ کے صحیح ہوگیا
تو نذر پر قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں ملی ہوئی لازم ہیں تو اول دوگانہ
صحیح ہونا دوسرے دوگانہ پر موقوف ہے۔ یوں ہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف عینی وغنایہ کے کہ انکو سہو ہوگیا ہے۔ م۔ وعلی ہذا
سنۃ الظہر لانہا نافلۃ۔ اور ایسی اختلاف ہے ظہر کی سنت میں کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ ف۔ حتی کہ اول کی چار رکعت سنت
اگر شروع کیں پھر پہلا دوگانہ پورا کرکے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک استحساناً سے چاروں پڑھے
اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضاء کرے کیونکہ دوگانہ پہلا تمام ہوگیا اور دوسری صورت میں کچھ قضاء
نہیں ہے۔ رہا سنت ادا ہونا دو سلام ہو جانے سے ہوگا یا نہیں تو ظاہرا ان یا چار سنت الگ پڑھے۔ م۔ وقیل یقضی اربعا
احتیاطاً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں احتیاطاً قضاء کرے۔ ف۔ بالاتفاق۔ لانہا بمنزلۃ
صلوۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ چارگانہ سنت قبل الظہر بمنزلہ ایک نماز کے ہے۔ ف۔ تو نفل کی طرح سے اسکا دوگانہ علیحدہ نماز نہیں
پس بمنزلہ چار رکعت نذر کے جب اخیر دوگانہ فاسد کرے تو سب قضاء کرے ہے۔ م۔ واضح ہو کہ نفل ہر دوگانہ علیحدہ ہونے اور چارگانہ
سنت ظہر دیگر نوافل سے مخالف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں اول یہ کہ چارگانہ سنت ظہر میں اول قعدہ صرف عبدہ و رسولہ
تک پڑھکر بدون درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو کر سبحانک نہ پڑھے۔ اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی
فوراً سلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہوگا بخلاف نفل کے۔ اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر
نے اختیار دیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو تمام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے
اگر مرد نے اپنی جورو سے خلوت صحیحہ نہ کی ہو پھر وہ تنہا مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اسی حالت میں اول قعدہ میں اسکی جورو
اسکے پاس پہنچی گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کردی حتی کہ چوتھی تمام کی اور قعدہ سے پہلے وہ عورت نکل کر چلی گئی تو شوہر کے
ساتھ اسکی خلوت صحیحہ نہوئی جیسے فرض ظہر میں ہے حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پورا مہر جو خلوت صحیحہ ہو جانے پر دینا پڑتا لازم نہوگا
بخلاف چارگانہ نفل کے۔ ع م۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت الظہر میں چاروں قضاء کرے مع پہلے دوگانہ کے جو پورا

ہوچکا ہو کیونکہ یہ ایک نماز ہے جو نوافل دیگر سے ممتاز ہے۔ یہی اصح ہے۔ کما فی المضمرات عن النصاب ۔ع البحر۔ رہیں سنن چارگانہ قبل العصر
وقبل عشاء وبعد عشاء تو انکا حکم مثل دیگر نوافل کے ہے حتی کہ جب دوگانہ کو فاسد کرے تو اسی کی قضاء اسپر لازم ہوگی ۔م۔ یہاں چار رکعت
نفل میں بلحاظ قرأت کے ایک مسئلہ ہے جسمیں ۱۶ صورتیں نکلتی ہیں۔ اول چاروں میں قرأت کی تو بالاجماع جائز ہے۔ چاروں میں
قرأت ترک کی یا فقط اول دوگانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اولی یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چہارم میں
یا اول تین رکعت تک یا دوگانہ اول ورکعت چہارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دوگانہ کے یا فقط دوم رکعت مع آخر دوگانہ
میں یا اول وتیسری رکعت میں یا اول وچوتھی میں یا دوم وسوم رکعت میں یا دوم وچہارم میں قرأت ترک کی یہ سولہ صورتیں
ترک قرأت کی ہیں جنمیں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مصنف رح نے آٹھ ذکر فرمائیں ہیں ع۔ **وان صلی اربعا
ولم یقرأ فیهن شیئا اعاد رکعتین**۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چاروں کسی میں قرأت نہ کی تو دو رکعت قضاء اسپر
واجب ہے۔ **وهذا عند ابی حنیفة ومحمد**۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ **وعند ابی یوسف یقضی اربعا**۔ اور
ابویوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ **وهذه المسألة علی ثمانیة اوجه**۔ یہ مسئلہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ سولہ
صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ **والاصل فیها ان عند محمد ترک القراءة فی الاولیین او فی احدهما یوجب
بطلان التحریمة لانها تعقد للافعال**۔ اور اصل اسمیں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولیین دونوں رکعت میں یا ایک میں قرأت
چھوڑنا تحریمہ باطل ہوجانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دوگانہ
کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ف۔ اور دوسرا دوگانہ تو اول دوگانہ پر مبنی ہونا چاہیے کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہوتا
تو نیا تحریمہ ہوجاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہوا تو اسپر بناء نہ ہوگی۔ م۔ **وعند ابی یوسف ترک القراءة فی الشفع الاول
لا یوجب بطلان التحریمة وانما یوجب فساد الاداء لان القراءة رکن زائد الا تری ان للصلوة وجودا بدونها**
اور ابویوسف کے نزدیک اول دوگانہ میں قرأت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا
موجب ہے کیونکہ قرأت تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نماز کا بدون قرأت کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز بلا قرأت
ہے۔ تو قرأت اسکے حق میں شرط ہے جو قادر ہو۔ **غیر انه لا صحة للاداء الا بها**۔ اتنی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قرأت
ف۔ قدرت والے کے حق میں۔ **وفساد الاداء لا یزید علی ترکه**۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھکر نہیں کہ اداء
ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدث ہوگیا اور اداء چھوڑدی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹتا تو اداء فاسد سے کیوں ٹوٹے۔ **فلا
یبطل التحریمة**۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹیگا۔ ف۔ تو دوم دوگانہ کی بناء صحیح ہوئی تو چاروں قضاء کرے۔ **وعند ابی حنیفة
ترک القراءة فی الاولیین یوجب بطلان التحریمة وفی احدهما لا یوجب**۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک
اولیین دونوں میں قرأت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں چھوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ **لان
کل شفع من التطوع صلوة علی حدة**۔ کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے۔ **وفسادها بترک القراءة**۔ اور اسکا فاسد
ہونا قرأت چھوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونوں میں چھوڑے تو اجماعاً فاسد ہے۔ **فی رکعة واحدة مجتهد فیه**۔ اور ایک رکعت
میں چھوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ حتی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ **فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء
وحکمنا ببقاء التحریمة فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطا**۔ پس ہم نے حکم دیا فساد کا وجوب قضاء کے حق میں اور حکم دیا بقاء
تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قضاء واجب ہوا اور احتیاط یہی
کہ تحریمہ باطل نہو تاکہ دوسرا شفعہ لازم آوے۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں میں ترک قرأت بھی مجتہد فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے
نزدیک جائز ہے جواب یہ کہ بالکل ضعیف ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ م ع۔ **اذا ثبت هذا فنقول اذا لم یقرأ فی الکل قضی**

رکعتین عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہین کہ مسئلہ مذکورہ مین جب اسنے کل مین قرارت ترک کی تو امام ابوحنیفہ
ومحمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کریگا۔ لان التحریمۃ قد بطلت بترک القراءۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریمہ تو
اول دوگانہ دونون رکعتون مین قرارت ترک کرنے سے امام اعظم ومحمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی الثانی
تو دوسرے دوگانہ مین شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ ف۔ پس اول دوگانہ کی قضاء واجب ہوئی۔ وبقیت عند ابی یوسف۔ اور
ابو یوسف کی اصل پر تحریمہ باقی رہا۔ فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دوگانہ مین شروع بھی صحیح ہوا۔ ثم اذا افسد
الکل بترک القراءۃ فیہ فعلیہ قضاء الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل نماز دونون دوگانہ کو فاسد کیا بوجہ کل مین ترک
قرارت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اسپر چارون کی قضاء واجب ہوئی ہے۔ ولو قرأ فی الاولیین لاغیر فعلیہ قضاء الاخریین
بالاجماع۔ اور اگر اسنے قرارت کی پہلے دوگانہ مین نہ غیر مین تو اسپر اخیر دوگانہ کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریمۃ لم تبطل
فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دوگانہ مین شروع صحیح ہوا۔ ف۔ مگر اسنے
قرارت ترک کرکے فاسد کیا۔ ثم فسادہ بترک القراءۃ لایوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دوگانہ کا فساد بوجہ ترک
قرارت کے اول دوگانہ فاسد ہونے کا موجب نہین ہے۔ ف۔ تو صرف اخیر دوگانہ کو قضاء کرے اور اول صحیح ہو گیا ہے۔ اگر
درمیانی قعدہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضاء کرے۔ کما فی المبسوط۔ ولو قرأ فی الاخریین لاغیر فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع
اور اگر اسنے اخیرین مین قرارت کی نہ غیر مین یعنی اولین مین کچھ نہین پڑھا تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء ہے۔ لان عندہما
لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اخیر دوگانہ کا شروع نہین صحیح ہوا۔ ف۔ تو اخیر
دوگانہ بیکار ہوا اور اول دوگانہ کا شروع صحیح ہے اسی کی قضاء واجب ہے۔ وعند ابی یوسف ان صح فقد اداہما۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ شروع صحیح ہے تو اسنے اخیر دوگانہ ادا کر لیا۔ ف۔ پس اول کی قضاء واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ ان صح
کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کما فی بعض الحواشی۔ اور عینی رح نے اسکو شرطیہ رکھا یعنی اگر اخیر دوگانہ مین شروع ہے تو ادا کر دیا اور اگر نہین صحیح
تو بھی اول دوگانہ لازم ہوا۔ لیکن اول اصح ہے۔ ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع
اور اگر اول دونون مین قرارت کی اور اخیرین سے ایک مین قرارت کی تو اسپر بالاجماع اخیرین کی قضاء واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ
اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضاء لازم ہے۔ ولو قرأ فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیہ قضاء
الاولیین بالاجماع۔ اور اگر قرارت کی اخیر دونون مین اور ایک اول دوگانہ مین تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء واجب
ہے۔ ف۔ لیکن تخریج مین فرق ہے اسطرح کہ شیخین رح کے نزدیک تو اخیر دوگانہ کا شروع صحیح ہوکر ادا ہو گیا اور اول دوگانہ کا
تو اسکو قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ مین ایک رکعت کی قرارت چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہوکر دوسرا دوگانہ
صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار گیا اور اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین۔ اور اگر
اسنے اولین کی ایک مین اور اخیرین کی ایک مین قرارت کی۔ ف۔ تو اختلاف ہے۔ علی قول ابی یوسف قضاء الاربع
وکذا عند ابی حنیفۃ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضاء ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لان التحریمۃ باقیۃ
کیونکہ تحریمہ باقی ہے۔ ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک مین قرارت موجود ہے۔ وعند محمد قضاء الاولیین
اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ لان التحریمۃ قد ارتفعت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک
تحریمہ دور ہو چکا۔ ف۔ تو دوسرے دوگانہ کی بناء صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہو کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضاء امام اعظم کے نزدیک
جامع صغیر مین بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ وقد انکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عنہ۔ اور البتہ انکار کیا
ابو یوسف نے اس روایت کو امام ابوحنیفہ سے۔ ف۔ جب کہ امام محمد نے جامع صغیر تصنیف کرکے ابو یوسف کو

سنائی تھی تو چھ مسائل میں کہا کہ امام محمد بھول گئے از انجملہ یہ مسئلہ ہے۔ **وقال رویت لک عن ابی حنیفۃ انہ یلزمہ قضاء رکعتین**۔ اور کہا کہ میں نے تو ابو حنیفہ سے تمکو یہ روایت کی تھی کہ اسپر دو رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔ **ف** امام محمد نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود بھول گئے۔ **ومحمد لم یرجع عن روایتہ عنہ**۔ اور امام محمد نہ پھرے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے روایت کرنے سے یعنی چار قضاء کرے۔ **ف** مبسوط وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کی روایت پر اعتماد کیا لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اسکی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف مذہب محمد و شافعی کے جیسا کہ سرخسی و بزدوی نے ذکر کیا ع ف ن۔ اولی یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ پر یہی تفریع صحیح کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد میں مذکور وہی معتمد ہے۔ ف۔ **ولو قرأ فی احدی الاولیین لا غیر قضی اربعا عندہما وعند محمد قضی رکعتین**۔ اور اگر اسنے قرارت کی اول دوگانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قرارت نہ کی تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ **ف** ابو یوسف و نیز احتیاطاً ابو حنیفہ کے نزدیک تحریمہ باقی تو بناء دوگانہ اخیر صحیح پس چار قضاء کرے بخلاف امام محمد کے۔ **ولو قرأ فی احدی الاخریین لا غیر قضی اربعا عند ابی یوسف**۔ اور اگر قرارت کی اخیرین کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قرارت نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے۔ **ف** کیونکہ اول دوگانہ بغیر قرارت سے تحریمہ صحیح ہوا تھا اور باقی بھی رہا تو دونوں دوگانہ قضاء کرے۔ **وعندہما رکعتین**۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ **ف** کیونکہ پہلا دوگانہ شروع ہوا پھر تحریمہ دور ہو گیا تو صرف دوگانہ قضاء کرے۔ **قال وتفسیر قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا یعنی رکعتین بقراءۃ ورکعتین بغیر قراءۃ**۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ نہیں پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل اسکے۔ اس قول کی تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقرارت اور دو رکعت بغیر قرارت۔ **ف** حتی کہ چاروں رکعات مثل نماز فرض ظہر کے ہو جاویں بلکہ چاروں بقرارت پڑھے تاکہ مثل فرض کے نہوں۔ **فیکون بیان فرضیۃ القراءۃ فی رکعات النفل کلہا** پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قرارت کا تمام رکعات نفل میں۔ **ف** حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ اور نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے اور دونوں دوگانہ مثل ہیں تو حدیث سے خلاف ہوا علاوہ بریں ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور سفر میں دو فرض کے بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قرارت میں مماثلت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ دو بقرارت ہوں اور دو بغیر قرارت ہوں تاکہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قرارت ضرور ہے تو سب میں قرارت کرے پس نفل کی جملہ رکعات میں قرارت فرض ہے۔ پھر یہاں دو مقام ہیں اول اثبات حدیث۔ دوم اثبات فرضیت قرارت۔ ابن الہمام وعینی رح نے لکھا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمر و ابن مسعود ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور طحاوی نے حضرت عمر رض سے روایت کیا کہ مکروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے مثل پڑھے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام محمد ہم سے زیادہ آگاہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہونچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہیں کیونکہ فجر و ظہر و سفر و عشاء میں نماز کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقرارت اور دو رکعت بغیر قرارت نہ پڑھے یا محمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد معین میں نہو۔ کما فی جامع فخر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اسمیں خلل کے گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ کما فی الذخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن یسار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمر رض کے پاس آیا اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے کہا کہ آپ انکے ساتھ نہیں پڑھ لیتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا میں نے پڑھ لی میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرماتے تھے کہ لا تصلوا صلوۃ فی یوم مرتین یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبہ مت پڑھو

رواہ ابو داؤد والنسائی - اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے - اور یہ محمول ہے کہ جب جماعت
سے پڑھ چکا ہو تو دوبارہ فرض کے قصد سے نہ پڑھے ورنہ ابن عمر رض نے خود ایک شخص کو جس نے تنہا پڑھکر جماعت کو پایا ہے فرمایا کہ
جماعت کے شریک ہو جاوے - رواہ مالک - اقول یہ حدیث صحیح میں بھی مروی ہے - پھر مترجم کا گمان ہے کہ شاید امام محمد نے اس کو
حدیث اس معنی میں کہا ہو کہ حضرت عمر رض وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوا ہے
جیسا کہ توقیفی امور کا حکم ہے بشرطیکہ یہ توقیفی ہو - بیان مقام دوم یہ کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں اور اگر ہو تو خبر الواحد سے فرضیت
قرارت تمام نفل میں کیونکر ثبوت ہو گی کیونکہ اسناد قطعی نہیں اور اگر قطعی ہوتی تو چند احتمالات کو محتمل ہے جیسا کہ ابن الہمام نے
ذکر کیا ہے - اتقانی رح نے کہا کہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ سے نماز نفل میں قرارت فرض مگر مجمل رہا کہ سب رکعات میں یا بعض میں تو حدیث
مذکور اسکا بیان ہوگئی - مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ اوپر امام مصنف رح نے تصریح کی کہ قرارت فرض کی ایک رکعت میں صریح
النص سے اور دوم میں بدلالۃ النص مفروض ہے - اگر آیت مجمل ہوتی تو حدیث الشافعی رح بیان ہو کر تمام رکعات میں فرض ہو جاتی
اور عینی رح نے کہا کہ فاتحہ مع سورہ فرض ہو جاتا - علاوہ اسکے یہ حدیث مرفوع نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے لفظ بیان فرضیت
الخ سے اتقانی وغیرہ کو یہ شبہہ لاحق ہوا کہ مجمل آیت کا یہ بیان ہے - واللہ اعلم - م - **ویصلی النافلۃ قاعدا مع القدرۃ علی
القیام** - اور نفل نماز کو بیٹھے پڑھنا جائز ہے باوجود کھڑے ہونے کے قدرت کے - ف - اور اصح قول میں کچھ کراہت بھی
نہیں ہے - شرح المجمع لابن ملک - لیکن آدھا ثواب ہوگا - الدر - **لقولہ علیہ السلام صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ
القائم** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھے کی نماز آدھے پر ہے کھڑے کی نماز سے - ف - صحیح بخاری و سنن اربعہ میں
عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے جنکو بواسیر خونی کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھکر پڑھنے والے کی نماز کو حضرت صلعم سے
پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے پڑھی تو افضل ہے اور جس نے بیٹھے پڑھی اسکے لیے کھڑے کا آدھا ثواب ہے اور جس نے لیٹے پڑھی
اسکے لیے بیٹھے کا آدھا ثواب ہے - نووی رح نے کہا کہ ہمارے علماء نے اسکو نوافل پر محمول کیا اور فریضہ میں بیٹھنا نہیں جائز مگر
جبکہ عذر ہو پھر عذر کے وقت ثواب میں کچھ کمی نہوگی - الفتح - اسپر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا - مع - ابن ابی شیبہ نے
مسیب بن رافع رض سے روایت کی کہ کھڑے کا آدھا ثواب بیٹھے کو ہے مگر جبکہ عذر ہو - اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات میں دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے پڑھتے - رواہ الجماعۃ الا البخاری - مع - فرض اگر عذر سے بیٹھکر
پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے استدلال کیا جسمیں مصرح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہوا تو اسکے واسطے
مثل اسکے لکھا جائیگا جو تندرستی و اقامت میں عمل کرتا تھا - ف - میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جسقدر اعمال کرتا تھا اگر
اب نہیں کر سکتا ان سب کا ثواب لکھا جائیگا اور یہ مستلزم ہے کہ فرض کا ثواب بھی کامل لکھا جائیگا - م - پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اس سے مستثنی ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں حدیث عبد اللہ بن عمرو رض میں ہے کہ آپ بیٹھے پڑھتے تھے تو فرمایا کہ میں تم میں سے کسی کی
مثل نہیں ہوں - پھر واضح ہو کہ عینی رح حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا اور ابن الہمام رح نے تصریح کی کہ حدیث میں تو
لیٹے ہوئے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوئے کے نصف مذکور ہے اور میں نہیں جانتا کہ لیٹے نماز تجویز ہو سوائے فرض کے بحالت عذر
اس سے حدیث کی نفل پر محمول ہونے میں اشکال ہے اور یہ جب ہی دفع ہوگا کہ نفل کو لیٹے تجویز کیا جاوے مگر مجھے اپنے
فقہ میں یہ جواز معلوم نہیں ہوا - پھر فرض میں ثواب کم ہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا وہ بھی مشکل ہے اسلیے کہ جائز ہے
کہ فرض بیٹھے پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر وہ فضل کے ساتھ پورا لکھدیا جاوے - الفتح - بلکہ جو اعمال بوجہ مرض وغیرہ کے اب نہیں
کر سکتا حالانکہ تندرستی میں معمول تھا انکا ثواب بغیر عمل کے فضل کی راہ سے لکھا جاتا ہے اور اسپر مسند احمد وغیرہ کی احادیث دلیل
ہیں جنکو مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸ - میں مبسوط نقل کیا ہے پس مسئلہ کے لیے اولی استدلال بحدیث امام احمد [illegible] ہے جو اوپر گذری ہے - م

ولان الصلوٰۃ خیر موضوع - اور اس دلیل سے نفل بیٹھے جائز کہ نماز خیر موضوع ہے - ف یعنی بندہ کے لیے یہ نیکی مہیا کردیگئی
ہے کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ابوذر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ الصلوٰۃ خیر موضوع فمن شاء استقل
ومن شاء استکثر - نماز خیر موضوع یعنی مہیا رکھی ہوئی ہے تو جو چاہے کم لے اور جو چاہے بہت لے - رواہ احمد والبزار وابن حبان والطبرانی
یعنی کمی و بیشی آدمی کی ہمت اور اختیار پر ہے - بالجملہ جب یہ خیر اسطرح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو بیٹھے جائز ہوگا - وربما یشق علیہ
القیام فیجوز لہ ترکہ کیلا ینقطع عنہ - اور بسا اوقات بندہ پر قیام دشوار معلوم ہوتا ہے تو اسکے واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوا تاکہ
اس سے یہ خیر منقطع نہو جاوے - واختلفوا فی کیفیۃ القعود - اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت میں کلام کیا ہے - ف کہ
جائز تو مختار ہے یا دیگر - والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشہد کی حالت میں بیٹھتا ہے
ف یہی فقیہ ابو اللیث و شمس الائمہ سرخسی کا مختار ہے ع - اسی پر فتوی ہے - د - لانہ عہد مشروعا فی الصلوٰۃ - کیونکہ یہی نماز میں مشروع
معلوم ہوا ہے - ف اور مختصر الکرخی میں امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے پڑھے اور یہی قول امام محمد کا اور علماء
سلف کا ہے ع - مترجم کہتا ہے کہ اولی یہی کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات التحیات کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے
مشقت لاحق ہوتی ہے - فافہم - م - اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہوگیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے - المحیط ف - وان افتتحہا
قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند ابی حنیفۃ - اور اگر نافلہ کو کھڑے شروع کیا پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
جائز ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے - وعندہما لا یجزیہ وہو قیاس لان الشروع معتبر بالنذر - اور
صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - ف جیسے نذر سے نماز ذمہ
واجب ہوتی ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے پس جیسے کھڑے ہو کر پڑھنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی
یوں ہی نافلہ جبکہ کھڑے شروع کی ہو - مع - لہ انہ لم یباشر القیام فیما بقی ولما باشر صحتہ بدونہ - امام ابوحنیفہ کی دلیل استحسان
یہ کہ متنفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور جسمیں کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - ف یعنی متنفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر
کھڑے پڑھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے پھر بعد اسکے اسنے باقی نماز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا
پس قیام و قعود دونوں برابر ہیں - بخلاف النذر لانہ التزمہ نصا - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے صریحاً قیام کو واجب کر لیا
تھا - ف حاصل یہ کہ نذر تو نماز سے پیشتر اپنے اوپر ارکان واجب کر لیے ازانجملہ قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہے کہ اللہ
کے واسطے مجھپر چار رکعت نفل کھڑے ہو کر واجب ہے - تو قیام بھی صریحاً واجب کر لیا - حتی لو لم ینص علی القیام لا یلزمہ القیام
عند بعض المشائخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح ذکر کی تو بعض مشائخ کے نزدیک اسپر قیام واجب نہوگا - ف بعض مشائخ سے
مراد فخر الاسلام بزدوی و انکے سوا فقیہ ہیں کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذر کی اور کہا کہ اللہ تعالی کے لیے مجھپر چار رکعت
نفل واجب ہے تو کھڑے ہو کر پڑھنا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - مع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہوتا تو قیام کی تصریح لغو ہوتی میں
کہتا ہوں کہ اگر نفل بیٹھکر نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - م - اگر تھک کر عصا یا دیوار پر تکیہ
کر لیا تو جائز ہے - ہ - گر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - ع - اگر نذر کی کہ سوار نماز پڑھے تو اصل میں لکھا کہ نہیں جائز ہے - کرخی نے
لکھا کہ جائز ہے اور اگر بے وضو یا بغیر قرأت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید لغو ہے - مکروہ اوقات میں نفل
شروع کی تو قطع کرے و قضا کرے پھر اگر وقت مکروہ میں قضا کی تو ساقط ہو جائیگی - ع - ومن کان خارج المصر تنفل علی
دابتہ الی ای جہۃ توجہت یومی ایماء - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جانور سواری پر نفل پڑھے جاہے جدھر متوجہ
ہو درحالیکہ اشارہ کرے - ف پس رکوع کے واسطے سجدہ سے کم پست ہو - لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حمار وہو متوجہ الی خیبر یومی ایماء - بدلیل حدیث ابن عمر رض کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حمار پر نماز پڑھتے جاتے تھے درحالیکہ خیبر کی طرف متوجہ تھے اشارہ کرتے ہوئے۔ ف۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ د۔ دارقطنی وغیرہ نے کہا کہ حمار کا لفظ اسمین راوی عمرو بن یحییٰ المازنی کی غلطی ہے اور مشہور روایات مین راحلہ یا بعیر ہے یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب مین متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے احادیث ہین چنانچہ حدیث جابر رضہ مین ہے کہ مین اپنی ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نماز پڑھتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ پست تھا۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح وابوداؤد۔ اور دوسری روایت مین جابر رضہ نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے اور رکوع سے سجود پست ہوتا تھا۔ رواہ ابن حبان۔ اور بخاری کی حدیث مین زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ یعنی حدیث عمرو بن ربیعہ مین بروایت صحیحین مصرح ہین۔ مع۔ ولان النوافل غیر مختصۃ بوقت۔ اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اسوجہ سے جائز ہے کہ نوافل کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہین ہین۔ فلو الزمناہ النزول والاستقبال ینقطع عنہ النافلۃ۔ پس اگر ہم مصلی پر اترنا اور قبلہ رخ متوجہ ہونا لازم کریں تو نافلہ اس سے منقطع ہو جائیگا۔ ف۔ پس وہ نوافل کی خیر موضوع سے محروم ہو جائیگا۔ او ینقطع ہو عن القافلۃ۔ یا وہ قافلہ کے ساتھ پیچھے رہ جائیگا۔ ف۔ اگر اتر کر قبلہ رخ اداکر تا رہے۔ ف۔ اما الفرائض مختصۃ بوقت۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہین۔ ف۔ پس انمین اتر کر استقبال لازم ہونے مین حرج وضرر نہین ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہین چنانچہ خلاصہ مین ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض جائز ہین۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہو تو جدھر ہو سکے حتی کہ قبلہ رخ پیٹھ کر کے پڑھے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے بقولہ تعالے وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ الآیہ۔ منجملہ عذر ون کے مینہ وکیچڑ ایسی کہ منہ دھنس جاوے اور چور رہزن اور مرض ہے اور عورت وبوڑھا ہوتا خواہ ساتھ مین مددگار ہو یا نہو اور درندہ کا خوف ہے۔ الخلاصہ۔ اور پھر اس نماز کا اعادہ بھی نہین ہے۔ المحیط۔ اور یہ اسوقت کہ جانور خود روان ہو اور اگر اسکو روان کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہین جائز اور قلیل ہو تو جائز ہے۔ د۔ اگر محمل کے ایک شق مین نماز پڑھی اور وہ بذات خود اتر سکتا ہے تو نماز جائز نہین جب کہ ٹھہرا ہوا ہو یعنی اونٹ کھڑا یا بیٹھا ہو لیکن اگر محمل کے نیچے لکڑیان لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو بمنزلہ تخت کے اسپر نماز جائز ہے المحیط فع ت۔ دو مرد ایک محمل مین ہین ایک نے دوسرے کا اقتدا از نفل نماز مین کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق مین ایک ہو اور دوسرے مین دوسرا ہو اور دونون شقین باہم بندھی ہوئی ہین تو بھی جائز ورنہ نہین اور کہا گیا کہ ایک اونٹ پر ہون تو بہرحال جائز ہے ع۔ اور فرض مین یہ نہین جائز ہے مگر بعذر۔ ش م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی وبہل وغیرہ مین اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ روان ہو یا نہین بہرحال یہ سواری پر نماز کے حکم مین ہے تو فرض بحالت عذر جائز ہے۔ اور اگر عجلہ کا کنارہ جانور پر نہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس فرض جائز ہے جب کہ ٹھہری ہو۔ مع ت۔ اور فرض کے حکم مین واجبات ہین مانند نذر وقضاے نفل وامام کے نزدیک وتر اور وہ سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ ہے ع فت۔ اور نفل تو محمل وعجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہو اور روان ہو یا ٹھہری ہو۔ م۔ مگر جماعت جب ہی کہ محمل ایک ہی جانور پر ہو۔ د۔ والسنن الرواتب نوافل۔ اور رواتب سنتین بھی نفل ہین۔ ف۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہین۔ وعن ابی حنیفۃ انہ ینزل لسنۃ الفجر لانہا آکد من سائرہا۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنۃ الفجر کے لیے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتون سے زیادہ موکدہ ہے۔ ف۔ ابو شجاع رح نے کہا کہ معنی یہ ہو سکتے ہین کہ سنۃ الفجر کے لیے اترنا اولی ہے اور حسن رح کی روایت مین سنۃ الفجر واجب ہے ع۔ الحاصل متن کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے چاہے جدھر رخ ہو اشارہ سے رکوع وسجدہ کرے در مختار مین لایا کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ مین شمار کیا جائیگا۔ والتقیید بخارج المصر ینفی اشتراط السفر والجواز فی المصر

اور شہر سے باہر کی قید لگانا نفی کرتا ہے شہر والے مسافر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ شہر سے
باہر ہو اس سے دو باتیں ثبوت ہوئیں اول یہ کہ سفر ہونا ضرور نہیں بلکہ شہر سے باہر کافی ہے اگرچہ مقیم ہو اور بادیہ میں جائز ہے۔ کافی
الخلاصہ۔ اور مسافر و مقیم برابر ہے جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور مرغینانی نے
لکھا کہ اصح یہ کہ جہاں سے مسافر کو قصر پڑھنا روا ہو جاتا ہے وہاں سواری پر نفل روا ہے مع۔ یعنی آبادی سے باہر م۔ دوسری بات
یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے یعنی مطلقاً۔ اور کہا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سواری پر
اشارہ سے تمام کرلے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے مع ت۔ **وعن ابی یوسف انہ یجوز فی المصر ایضاً**
اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ یعنی بلا کراہت اور امام محمد رح کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن
ع ف۔ **ووجہ الظاہر ان النص ورد خارج المصر والحاجۃ الی الرکوب فیہ اغلب**۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یعنی
آبادی میں عدم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہاں سواری کی ضرورت زائد ہے۔ ف۔
پس شہر کے اندر کو اسپر قیاس نہیں کرسکتے م۔ میں کہتا ہوں کہ ابو یوسف رح کی حجت اسمیں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطال نے
شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازقۃ المدینہ میں حمار پر نماز پڑھی درحالیکہ
ایاب کرتے تھے۔ ابو یوسف رح نے اپنی اسناد کے ساتھ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حمار پر سوار ہو کر سعد بن عبادہ کی عیادت کو
جاتے اور اسپر نماز پڑھتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلاء عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے مع ف۔ میں
کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کما لا یخفی م۔ **فان افتتح التطوع راکباً ثم نزل بنی وان صلی رکعۃ نازلاً۔ او لم یصل رکعۃ**
ثم رکب استقبل۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت میں پھر اترا تو اسی پر بنا کرے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت
پڑھی (یا رکعت نہیں پڑھی ع۔) پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حکم ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ف۔ **لان احرام**
الراکب انعقد مجوزاً للرکوع والسجود لقدرتہ علی النزول۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریمہ تو منعقد ہوا تھا اس شان کے ساتھ
کہ وہ جائز رکھنے والا تھا حقیقی رکوع و سجود کو کیونکہ راکب کو قدرت اترنے کی تھی۔ ف۔ تو اسکے تحریمہ میں بالفعل وجوب رکوع
و سجود کا نہ تھا مگر یہ قوت موجود تھی کہ رکوع و سجدہ سے باطل نہو۔ **فاذا اتی بہما**۔ تو جب وہ رکوع و سجدہ کو لایا یعنی اتر آیا صحیح۔ تو صحیح
رہا۔ **واحرام النازل انعقد لوجوب الرکوع والسجود**۔ اور جو زمین پر موجود ہے اسکا تحریمہ منعقد ہوا تھا وجوب رکوع و سجود
کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریمہ سے نفل واجب ہو جاتی ہے اور وہ حقیقتاً یہاں رکوع و سجود کرسکتا ہے تو اسنے رکوع و سجود کو وجوباً ادا
کرنے کا تحریمہ باندھا۔ **فلا یقدر علی ترک ما لزمہ من غیر عذر**۔ تو اب اسکو بغیر عذر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے
ترک کا جو اسپر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کو بغیر عذر ترک نہیں کرسکتا۔ حالانکہ سواری پر ترک کرکے اشارہ ہو جائیگا
لہذا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے م۔ یہی تعلیل فرق کی صحیح ہے اور بعض نے جو عمل قلیل و کثیر کا فرق نکالا وہ باطل ہے مع۔ **وعن ابی یوسف**
اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ **انہ یستقبل اذا نزل ایضاً**۔ جب سواری سے اترے
تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ **وکذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعۃ**۔ اور یوں ہی امام محمد
سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھکر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف پر قوی کی بنا ہے مع۔ **والاصح ہو الظاہر**۔ اور
اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اسمیں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوم یہ کہ حکم اصح
وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول ارجح ہے م **(فروع)**۔ جانور پر نماز جائز ہے اگرچہ اسکی زمین نجس ہو یہی اکثر مشائخ کا قول
ہے بوجہ ضرورت کے۔ علی الصحیح ع ف ت۔ ذخیرہ میں ہے کہ جانور خود رواں ہو تو چلانا نہیں جائز ہے ورنہ کوڑا اٹھا کر مارنا اور ہنکانا
مفسد نماز نہیں ہے۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ دونوں پاؤں سے پے در پے مار کر چلانا مفسد نماز ہے مع۔ فرض و نفل کی نیت جمع کرلے تو فرض

قرار دی جاوے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر وضو یا بغیر قراءت کے نذر کی تو با وضو و بقراءت لازم ہونگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی پھر کہیں ادا کر دی تو روا ہے۔ عورت نے کسی وقت میں صوم یا صلوٰۃ کی نذر کی پھر اسوقت حائضہ ہوگئی تو قضا واجب ہے اور اگر حیض کے روز میں نیت کی تو لازم نہیں کہ معصیت ہے۔ ف ت۔

فصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدون اسکے کہ اسمیں کسی عزیمت کا حکم فرماویں پس یوں فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا ازراہ ایمان کے یعنی حق یقین کر کے اور ازراہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدون ریاکاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ الائمہ الستۃ مبسوطین ہے کہ امت اسلامیہ کے سب فرقوں نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سوائے فرقہ رافضہ کے کہ وہ منکر ہے۔ م۔ **یستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء** یستحب ہے کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہوں بعد عشاء کے۔ ف۔ یعنی فرض عشاء پڑھکر پھر جمع ہوں۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد ہوں یا عورتیں **فیصلی بہم امامہم خمس ترویحات** پس انکو امام پانچ ترویحات پڑھا دے۔ ف۔ اس سے زیادہ جماعت کروہ ہے **کل ترویحۃ بتسلیمتین** ہر ایک ترویحہ دو سلام کے ساتھ۔ ف۔ اور ہر سلام ایک دوگانہ پس یہ جملہ بیس رکعات ہوئیں۔ **ویجلس بین کل ترویحتین مقدار ترویحۃ**۔ اور بیٹھے ہر دو ترویحہ کے درمیان بقدر ایک ترویحہ کے۔ **ثم یوتر بہم** پھر امام انکو وتر پڑھا دے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے لائق ہے تاکہ مخاصمین کے اعتراضات دور ہوں اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استحباب۔ دوئم جماعت۔ سوئم استراحت۔ چہارم وقت۔ پنجم قدر قراءت۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ **ذکر لفظ الاستحباب** امام قدوری نے لفظ استحباب ذکر کیا۔ ف۔ یعنی قولہ یستحب الخ۔ **والاصح انہا سنۃ** اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ف۔ لیکن امام قدوری وغیرہ قدما مشائخ کبھی مستحب بمعنی بہت خوب لیتے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعید نہیں کہ یہاں اسی معنی میں ہو یعنی یہ اجتماع بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ **کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ**۔ یوں ہی حسن رح نے بھی ابوحنیفہ رح سے روایت کیا۔ ف۔ کہ تراویح سنت ہے۔ **لانہ واظب علیہا الخلفاء الراشدون**۔ کیونکہ خلفائے راشدین نے اسپر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اور مواظبت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور میرے خلفائے راشدین مہدیین کی سنت کو۔ تو خلفائے راشدین کی مواظبت بمنزلہ حضرت صلعم کی مواظبت کے ہوگئی۔ **والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بین العذر فی ترکہ المواظبۃ وہو خشیۃ ان یکتب علینا**۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مواظبت ترک فرمانے میں عذر بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیا جاوے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابوبکر الصدیق اور دوئم عمر۔ سوئم عثمان۔ چہارم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں لیکن یہاں صرف اخیر کے تین خلفاء کے عہد میں مواظبت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر رض کے زمانہ تک تو تنہا پڑھی جاتی تھی۔ عینی رح نے کہا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبد الرحمن بن عوف ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے اُس دن کہ اسکی ماں اُسکو جنی تھی۔ رواہ احمد والنسائی و ابن ماجہ۔ انتہی مترجما۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو تعداد رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابن الہمام رح کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو روز مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہیں نکلے۔ کما فی الصحیحین عن عائشۃ رض حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کما فی البخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمر رضہ کے ساتھ
مسجد کی طرف نکلا تو لوگ متفرق پڑھتے تھے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا
کہ میں بہتر دیکھتا ہوں کہ انکو ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابیّ بن کعب رضہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت
دیکھکر فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے اور وہ رات جسمیں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی اخیر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام
کرتے تھے - رواہ الاربعہ وصححہ الترمذی - اور یہ اجتماع ۲۳ - رکعات پر تھا - مع تین رکعت وتر کی جیساکہ مؤطا میں یزید بن رومان
سے اور بیہقی نے سائب بن یزید سے روایت کی اور نووی رح نے کہاکہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ وطبرانی و بیہقی نے
جو ابن عباس رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام کرنا ۲۰ - رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجماعی
ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہ رضہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے
نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں - کمافی الصحیح - پس محصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الوتر جماعت کے ساتھ
تو فعلی سنت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے تھا ورنہ برابر پڑھا جاتے تو جب اسی پر قرار رہا
تو سنت قرار پائی - پھر ۲۰ - رکعات سنت خلفاء راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰ - میں سے ۸ - رکعات
سنت فعلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی سنت خلفاء راشدین ہیں پس یہ مستحب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ ۲۰ - سنت
ہیں لیکن مقتضائے دلیل تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوری کا قول کہ مستحب اولی ہے نہ وہ جو امام مؤلف
نے کہا - انتہی ملخصا من الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو لامحالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ۲۰ - پر جمع کرنا و
ابیّ بن کعب و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدون اسکے نہ ہوگا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں
ابن ابی شیبہ وطبرانی کی روایت ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ - پڑھائیں قوی ہو جاویگی اور حدیث ام المؤمنین
عائشہ رضہ کہ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا - اس سے مخالفت نہیں جب کہ تہجد و تراویح علیحدہ ہوں اور
ظاہر کلام مشائخ حنفیہ یہی ہے پس تراویح ۲۰ - پڑھائیں اور تہجد میں ۱۱ - پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
تیرہ رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الہمام رح نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور مترجم نے ابتدائی حالت پر جیساکہ گذرا پھر کمی ہوئی
حتی کہ سات رہ گئیں - جیساکہ صحیح حدیث میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ گیارہ مع الوتر ہیں اور تراویح مع الوتر پڑھائی تو دو مرتبہ وتر
نہیں ہو سکتا علاوہ بریں قیام اللیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہ رضہ سے ثبوت ہوا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام رات میں اختیار کیا اول رات و اوسط رات و آخر رات میں اور اختیار کرنا سحر تک منتہی ہوا جیساکہ
صحیح میں ہے لہذا محقق وہی کلام ہے جو شیخ ابن الہمام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھسے یہی افادہ فرمایا ہے - لیکن محصل یہ
ضرور نکلا کہ ۲۰ - رکعات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قولی وفعلی اور خلفاء راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق
سب جمع ہیں اور اگر اسنے ۸ - پر اقتصار کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے
مخالفت لازم ہے اور ادنی درجہ اسکا کراہت اساءت ہے اسی واسطے حسن نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ تراویح کا ترک
جائز نہیں اور صدر شہید رح نے کہاکہ یہی صحیح ہے - عینی رح نے کہاکہ ۲۰ - رکعات ہمارا و شافعی و احمد کا مذہب ہے اور قاضی رح نے
اسکو جمہور علماء کا قول نقل کیا - ابن قدامہ حنبلی نے کہاکہ حضرت علی رضہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بیس رکعات
پڑھائیں - اور کہاکہ یہ بمنزلہ اجماع کے ہے - جوامع الفقہ میں کہاکہ تراویح میں جماعت واجب ہے - اور امام حمید الدین نے
کہاکہ مستحب ہے ع - والسنۃ فیہا الجماعۃ [illegible] سنت تو جماعت ہے - لیکن علی وجہ الکفایہ - لیکن بطور کفایہ ہے
یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے یہی اکثر مشائخ کا قول ہے - الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - حتی لو ترک

اہل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين - حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بہت برا کرنے والے
ہونگے - ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة - اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص
جماعت سے پیچھے رہا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا - ف - اور امام احمد و ایک جماعت علماء نے کہا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور
یہی عامہ علماء کے نزدیک مشہور ہے - اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح و اوفق ہے اور علی بن موسی الشافعی نے اسی پر اجماع کہا ہے ع - لان
افراد الصحابة يروى عنهم التخلف - کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعضے سے روایت کیا جاتا ہے کہ وہ جماعت تراویح میں شریک
نہیں ہوئے - ف - اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رح و ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمر رض و سالم و قاسم سے اور
طحاوی نے ابراہیم و عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رح نے کہا کہ ابن عمر رض سے ایک نے جماعت رمضان میں
پوچھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے اسنے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر - رواه الطحاوی - ع - میں کہتا ہوں کہ خود حضرات
خلفائے راشدین عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے پھر قاری قرآن فقیہ کے لیے تنہا طمانینت کے ساتھ
افضل ہے - كما في قاضيخان - م - پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے - اسی پر اعتماد ہے ع - اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے بدون
فضیلت مسجد کے - قاضیخان - پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے - ت - اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور بیہقی رح
نے عروہ بن الزبیر سے روایت ذکر کی جسمیں حضرت عمر رض کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت کرنا ذکر کیا - اور مترجم
کہتا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح مکروہ نہیں ہے
م - والمستحب في الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين - اور
دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا بقدر ایک ترویحہ کے مستحب ہے اور ایسا ہی پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الحرمین یعنی
اہل مکہ و مدینہ کی عادت چلی آتی ہے - ف - پھر چاہیے اس راحت میں سبحان اللہ پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود
پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کرے وہ بہتر ہے - القاضیخان - مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے جوامع الفقہ
ع - لیکن بیہقی رح نے باسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں قیام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع
نہیں کرتے تھے - ابن الہمام نے کہا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طواف و اسکی دو رکعت پڑھتے ہیں - الفتح -
پانچویں ترویحہ و وتر کے درمیان استراحت مخالف اہل الحرمین ہے - قاله السرخسي ع - واستحسن البعض الاستراحة على خمس
تسليمات - اور بعض نے پانچ تسلیمات پر استراحت کو مستحسن سمجھا ہے - وليس بصحيح - اور یہ صحیح نہیں ہے - ف - بلکہ جمہور کے
نزدیک مکروہ ہے - الکافی - اور یہی صحیح ہے - الخلاصہ - وقوله ثم يوتر بهم يشير الى ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر - اور مصنف کا
یہ قول کہ ثم یوتر بہم - اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اور قبل وتر کے ہے - وبه قال عامة المشايخ - اور یہی عامہ مشائخ کا
قول ہے - ف - یعنی مشائخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے - الذخیرہ ع - والاصح ان وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر
وبعده - اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے ہے آخر رات تک خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو - لانها نوافل سنت بعد العشاء
کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں - ف - اور اسکی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے - ت - یہ اس
بنا پر کہ تراویح سوائے تہجد کے ہے اور رمضان میں دو قیام اللیل ہوگئے - م - اور صحیح یہ کہ بعد آدھی رات کے مکروہ نہیں ہے کیونکہ
قیام اللیل میں افضل آخر رات ہے - الفتح - ولم يذكر قدر القراءة - اور مصنف نے قدر قراءت کو ذکر نہیں کیا - واكثر المشايخ على
ان السنة فيها الختم مرة - اور اکثر مشائخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایکبار ختم کرنا سنت ہے - ف - یعنی ہر رکعت میں قریب
دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے - التبیین - اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی احسن ہے
ع - اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اسقدر ہو کہ مقتدیوں پر گراں نہ ہو - المحیط - پس جو معراج میں لایا کہ دو ختم فضیلت اور تین ختم

وہ کچھ نہیں ہے۔ م۔ پڑھنے میں اور دوسرے ارکان میں جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ اکیس تاریخ تک ختم مکروہ ہے۔ القاضیخان اور ۲۷ کو ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فلا یترک لکسل القوم۔ پس ایک ختم بوجہ کسل قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ بخلاف ما بعد التشہد من الدعوات حیث یترکہا لانہا لیست سنۃ۔ بخلاف التحیات کے بعد کی دعاؤں کے کہ انکو ترک کرے کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں۔ ف یعنی جبکہ یہ دعائیں قوم پہ گران گذریں لیکن درود امام شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللہم صل علی محمد۔ت۔ لیکن اسمیں نظر ہے کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہے وہ تو کسل قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اسکو چھوڑ دے۔ چنانچہ مسند احمد میں ابن مسعود رضہ سے اور صحیحین میں ابو ہریرہ رضہ سے بعد التحیات کے حضرت صلعم کا دعا کرنا بطور مواظبت ثابت ہے۔ العینی۔ ولا یصلی الوتر بجماعۃ فی غیر شہر رمضان۔ اور وتر کو جماعت سے سوائے ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ ف اور رمضان میں افضل بجماعت ہے یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ نہیں بلکہ تنہا گھر میں اور یہی مختار ہے۔ التبیین لیکن اول اصح ہے۔ کمافی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ علیہ اجماع المسلمین۔ اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ واللہ تعالی اعلم (فروع) امام اگر قرأت کے شدومد میں لحن کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈھے یوں ہی اگر دوسرا خفیف القراءۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر اسکی مسجد میں ختم نہو تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست قاریوں کو مقدم کریں نہ خوشخوانوں کو مردوں کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد میں دوبار تراویح مکروہ ہے۔ القاضیخان۔ امام کو دو مسجدوں میں ہر مسجد میں پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں۔ محیط السرخسی۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ مقتدیوں کو منع نہیں۔ تاتارخانیہ۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہوں تو مستحب یہ کہ ہر ایک پوری ترویحہ پر پھیرے یہی صحیح ہے۔ اور جائز کہ فرض و وتر ایک پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہیں نہ بجماعت اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دوگانہ رہ گیا تو تنہا پڑھیں۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھیں تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جسکا قول اسکے نزدیک صحیح ہو۔ قاضیخان جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو اور اگر لوگوں نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہیں کر سکتے۔ تراویح نہ پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح یہ کہ وتر میں اقتدا کر سکتا ہے۔ القنیہ۔ اسکی ایک دو ترویحہ فوت ہو گئی اگر انکے ادا کرنے تک وتر کی جماعت جاتی ہو تو وتر پڑھ لے پھر باقی ادا کرے۔ الخلاصہ۔ ہر دوگانہ تراویح میں نیت تراویح کی ضرورت نہیں۔ قاضیخان والسراجیہ۔ ختم چھوڑتا ہو تو احسن یہ کہ سورہ الم ترکیف سے آخر تک پڑھے۔ التجنیس۔ تراویح بیٹھکر بلا عذر مستحب نہیں۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہے۔ امام بعذر یا بغیر عذر بیٹھکر پڑھاتا ہے اور مقتدی لوگ کھڑے ہیں تو بالاتفاق جائز ہے۔ یہی صحیح ہے مگر مستحب یہ کہ مقتدیں بھی بیٹھ جاویں اگر ایک سلام سے چار پڑھیں اور درمیان میں نہ بیٹھا تو بجائے ایک دوگانہ کے ہونگی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان میں قدر تشہد بیٹھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک دو دوگانہ ہونگے یہی صحیح ہے۔ اور اگر چھ یا آٹھ پڑھیں اور ہر دوگانہ پر قدر تشہد بیٹھ لیا تو صحیح یہ کہ ہر دو رکعت ایک دوگانہ ہونگی۔ قاضیخان اگر کل تراویح ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دوگانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا مگر آخر میں تو صحیح قول پر ایک دوگانہ کے بجائے ہیں۔ السراج وقاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور اگر کوئی دوگانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھکر شامل ہو جاوے۔ کمافی الخلاصہ۔

باب ادراک الفریضۃ

باب فریضہ پانے کے بیان میں۔ تنہا ادا سے فریضہ کے قصد سے شروع کیا پھر اقامت کہی گئی تو اسکو قطع کر دے۔ ردا لمحتار لمن صلی رکعۃ من الظہر

ثم اقیمت یصلی اخریٰ - اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت پڑھ لے - ف - یہی قول شافعی واحمد کا ہے - صیانۃ للمودی عن البطلان - تاکہ جو رکعت پڑھتے تھی وہ باطل ہونے سے محفوظ رہے - ثم یدخل مع القوم - پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہوجاوے - احرازا لفضیلۃ الجماعۃ - بغرض فضیلت جماعت حاصل کرنے کے - وان لم یقید الاولی بالسجدۃ یقطع - اور اگر اسنے ظہر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا ہو تو فوراً قطع کردے - ویشرع مع الامام ہو الصحیح - اور امام کے ساتھ شروع کردے یہی صحیح قول ہے - ف - اسی کو فخر الاسلام نے اختیار کیا - شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھکر توڑدے اور اسی کو شمس الائمہ نے لیا ہے - اور اقرب قول مصنف رح ہے - لانہ بمحل الرفض - کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے - والقطع للاکمال - اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے - بخلاف ما اذا کان فی النفل لانہ لیس للاکمال - بخلاف اسکے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اسکا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہیں ہے - ولو کان فی السنۃ قبل الظہر والجمعۃ فاقیم اوخطب یقطع علی راس الرکعتین - اور اگر وہ شخص سنت میں قبل ظہر یا جمعہ کے ہے پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کرکے توڑدے - ف - پھر چار رکعت قضا کرے - اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے - یروی ذلک عن ابی یوسف - یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے - وقد قیل یتمہا - اور یہ بھی کہا گیا کہ اسکو تمام کرلے ف - یہی اصح ہے - محیط السرخسی - یہی صحیح ہے - السراج - واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا نماز شروع کرنا نہ اقامت موذن حتی کہ اگر موذن نے اقامت کہی اور ہنوز منفرد نے رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو بلاخلاف دو رکعت پوری کرلے - النہایہ - اور مقام واحد ہو حتی کہ اگر گھر میں پڑھتا ہے اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے - تبیین اور اگر نفل میں ہو تو قطع نہ کرے - پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہوجاتی ہے اور باطل کردینا نماز کا حرام ہے لیکن جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہیں ہے پس اسکو قطع کردینا جائز ہے اور امام مصنف رح کا رجحان اس جانب ہے کہ قطع اولی ہے جہانتک ممکن ہو حتی کہ سنت الظہر میں دو رکعت پر قطع کرنا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہیں آتا - اور یہ شاید بنظر حدیث - اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ - یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جاوے تو سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہے - کذا فی البخاری - نہیں کہا جاوے کہ اقامت ہوجانے کے بعد دوسری نماز شروع نہ کرینگے کیونکہ حدیث عبداللہ بن بحینہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعا الصبح اربعا - کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت - رواہ البخاری ومسلم والنسائی - اور اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں جیسا کہ نہایہ وعینی میں زعم کیا بلکہ اقامت موذن ہے - اس سے زیادہ صریح روایت ابوسلمہ رح ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہوکر نماز پڑھنے لگے پس انپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے تو فرمایا کہ کیا دو نمازیں ساتھ ہی کیا دو نمازیں ساتھ ہی اور یہ نماز صبح کا واقعہ ہے - رواہ مالک - پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو - میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر وعینی میں اس مقام پر کچھ کلام نہیں پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ قولہ تعالی لاتبطلوا اعمالکم - بطلان عمل سے ممانعت پر نص ہے اور حدیث میں قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پر قصر کیا کہ بطلان عمل نہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا کہ مخالف قرآن نہو - واللہ تعالی اعلم - پھر یہ متوقف ہے کہ آیت لاتبطلوا اعمالکم - عموم پر ہو لیکن ابن الہمام نے قبل ازین احتمالات پیدا کیے کہ بطلان بوجہ ارتداد ہو وما نند اسکے - اور نیز توڑ کر قضا کرنا بطلان ہے الا آنکہ نفل جو شروع سے واجب ہوگئی اسکا قطع کرنا جائز نہیں مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع بوجہ اکمال نہیں ہے لیکن یہ محل نظر رہا کہ قطع کرنا جائز ہے جب کہ سواری کا جانور بدک جاوے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا ایک درم مال چوری ہوجاتا ہو

ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو فرائض کی تکبیر اولی میں فضل کثیر ہے اور بقول عینی رح جب کہ حقیر مال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو
دینی فضیلت کے لیے بدرجہ اولی جائز ہے۔ پھر مذہب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط
کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کچھ لازم نہ آوے اور عنقریب بحث سنۃ الفجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالی م۔ **وان کان قد صلی**
ثلثا من الظہر یتمہا۔ اور اگر وہ شخص ظہر فرض کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تمام کرلے۔ **ف**۔ اور فرض ظہر پورا ہو گیا۔
لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل النقض۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہے تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ **ف**۔ یعنی تین رکعت
پڑھ چکا تو گویا تمام کرلی پھر ٹوٹ نہیں سکتی ہے پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شامل ہو جاوے۔ م۔ **بخلاف ما اذا کان**
فی الثالثۃ بعد۔ بر خلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ **ولم یقیدہا بالسجدۃ**۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید
نہ کیا ہو۔ **حیث یقطعہا**۔ کہ اس صورت میں قطع کردے۔ **لانہ محل الرفض**۔ کیونکہ وہ توڑنے کا محل ہے۔ **ف**۔ پھر طریقہ
قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ **ویتخیر ان شاء عاد فقعد وسلم**۔ اور وہ مختار ہے اگر چاہے تو عود کرکے بیٹھ جاوے
وسلام پھیر دے۔ **وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلوۃ الامام**۔ اور چاہے تو کھڑے تکبیر کہدے درحالیکہ نیت رکھتا
ہو امام کی نماز میں داخل ہونے کی۔ **ف**۔ یہی مختار ہے اصح ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا اصح یہ کہ کھڑے ہوئے ایک سلام
پھیر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہے جو بیٹھکر سلام دیا جاوے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ تحریمہ نماز سے تحلیل کرنا حدیث میں
سلام کے ساتھ وارد ہے اور یہاں اگرچہ نماز تمام نہیں لیکن تحریمہ کی حرمت کھونا روا نہیں ہے پس صحیح واللہ اعلم وہی ہے جو امام مصنف
نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ **واذا اتمہا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم نافلۃ**۔ اور جب
نماز ظہر کو تمام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو نماز انکے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ **ف**۔ تو بہ نیت نفل داخل ہو
لان الفرض لا یتکرر فی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ مکرر نہیں ہوتی ہے۔ **ف**۔ لیکن ظہر کے بعد
نفل پڑھنا جائز ہے تو جماعت کا ثواب و نفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود میں دو شخصوں کو
جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر نماز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت
ہے تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابوذر رض میں
ایسے امراء اسلام کے حق میں جو نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم نماز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو
نماز پڑھو گے اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سوائے عصر اور فجر کے جنکے بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر رض میں مرفوعاً فجر و مغرب
کا استثناء ہے۔ رواہ الدارقطنی کما فی الفتح۔ **فان صلی من الفجر رکعۃ ثم اقیمت یقطع ویدخل معہم**۔ پھر اگر فریضہ فجر سے
ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کہی گئی تو قطع کردے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ **لانہ لو اضاف الیہا**
اخری تفوتہ الجماعۃ۔ کیونکہ اگر اسنے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ **ف**۔
کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ **وکذا اذا قام الی الثانیۃ**۔ اور یوں ہی قطع کردے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا
ہو لیکن **قبل ان یقیدہا بالسجدۃ**۔ پہلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ **ف**۔ کیونکہ بعد سجدہ
کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ **وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوۃ الامام**۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام
کی نماز میں شروع نہ کرے۔ **لکراہۃ التنفل بعدہ**۔ بوجہ مکروہ ہونے نفل کے بعد نماز فجر کے۔ **وکذا بعد المغرب فی**
ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ میں۔ **ف**۔ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر رض گذری۔ اور
یہی امام مالک کا قول ہے۔ **لان التنفل بالثلث مکروہ وفی جعلہا اربعا مخالفۃ لامامہ**۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ
نفل پڑھنا مکروہ ہے اور اسکو چار کر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ **ف**۔ امام شافعی و احمد نے کہا کہ چار کرلے۔ ابو یوسف سے

مروی کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے اور یہی شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا ع - کیونکہ صاحبین کے نزدیک وتر نفل اور تین ہی رکعت ہے اور
شاید کہ دارقطنی کی حدیث دربارہ مغرب کے معلول ہے - واللہ اعلم - قاضیخان نے تین رکعت سے تنفل حرام کہا لیکن قول مردود ہے ع - اور حرام
ہونا بوجوب ضعیف تو کراہت بھی تحریمی سے ضعیف بلکہ قہستانی میں صریح اسکو تنزیہی کہا ہے - پھر امام کی اقتدا از فضیلت جماعت
اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہوگئی - فافہم م - فخر الاسلام نے کہا کہ اگر شروع کر دے تو احتیاطاً چار کرے
مع - **ومن دخل مسجدا قد اذن فیه یکره له ان یخرج حتی یصلی** - اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان
دیدی گئی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یہانتک کہ نماز پڑھ لے - ف - یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو - کیونکہ ابوہریرہ رض نے روایت کی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجاوے تو کوئی تم میں سے نہ نکلے یہانتک کہ
نماز پڑھ لے - رواہ احمد - اور ابوہریرہ رض کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے
ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی - رواہ مسلم والاربعہ - اور ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جب مؤذن اذان
دے تو تم مسجد سے مت نکلو یہانتک کہ نماز پڑھ لو - زادہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ - ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ
رض بمنزلہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے - مع - **لقوله علیه السلام لا یخرج من
المسجد بعد النداء الا منافق او رجل یخرج لحاجته یرید الرجوع** - بدلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلتا مسجد
سے بعد اذان کے مگر منافق یا وہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلتا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے - ف - یہ حدیث
ابوداؤد و عبد الرزاق نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رض
سے مرفوع روایت کی - مع - پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے - **الا اذا کان ینتظم به امر جماعة** - سوا
چند صورتوں کے ازانجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو - ف - حتی کہ اسکے نہ جانے سے جماعت میں خلل
ہوگا - **لانه ترک صورة** - کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے تکمیل معنی - باطن میں تکمیل ہے - ف - یوں ہی اپنے
محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ اسمیں نماز نہ ہوئی ہو اور افضل یہ کہ نہ نکلے - ع ح ف - یوں ہی اپنے شیخ حدیث و فقہ کی استاد
کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے - مع - یا کسی ضرورت سے با رادہ واپسی - کما فی الحدیث - ازانجملہ فرمایا - **وان کان قد صلی**
اور اگر وہ اسوقت کی نماز پڑھ چکا ہو - **وکانت الظهر والعشاء** - اور یہ نماز ظہر و عشاء کی ہو - **فلا باس بان یخرج**
تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے - **لانه اجاب داعی الله مرة** - کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی قبولیت
کر لی ہے - **الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامة** - مگر جبکہ مؤذن اقامت کہنا شروع کر دے - ف - تو اب نکلنا مکروہ ہے
لانه یتهم بمخالفة الجماعة عیانا - کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی تہمت رکھا جائیگا - ف
اور یہاں نکل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے - **وان کانت العصر او المغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامة**
اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑھ چکا ہے اگرچہ مؤذن اقامت شروع کر دے - **لکراهیة
التنفل بعدها** - کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے - ف - اور وہاں بیٹھے رہنے سے نکل جانا بہتر ہے
کتاب میں اشارہ ہے م - **ومن انتهى الى الامام فی صلوة الفجر** - اگر ایک شخص جا پہنچا امام تک نماز فجر میں - ف
یعنی امام کو نماز فجر پڑھتے پایا - **وهو لم یصل رکعتی الفجر** - اور اس شخص نے دوگانہ سنت الفجر ہنوز نہیں پڑھا ہے - ف
تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ - **ان خشی ان تفوته رکعة ویدرک الاخری** - اگر اسکو خوف اسقدر ہوا کہ ایک رکعت
جاتی رہیگی اور وہ دوسری رکعت پا لیگا تو - **یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل** - دوگانہ سنت کا دروازہ
مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو - **لانه امکنه الجمع بین الفضیلتین** - کیونکہ اسکو دونوں فضیلتیں جمع کر لینا ممکن ہے

ف۔ کیونکہ سنۃ الفجر کے فضائل اوپر گذرے۔ م۔ اور حدیث مین ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی اسنے فجر پائی
النہایہ۔ مترجم کہتا ہے کہ عصر و فجر مین ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث صحیح مین وارد ہے اسی سے شافعیہ وغیرہم استدلال
کرتے ہین کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کرلے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا افاقہ ہوا تو اسنے اس نماز کا وقت پایا حتی کہ اسپر یہ نماز قضا کرنی واجب
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ ادا کے نماز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضرور
نہین ہے حتی کہ آخر جزو بھی پاوے تو یہ نماز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیساکہ حنفیہ کا اصول ہے اور یہ تاویل لطیف ہے جو مین نے
کسی سے نہین پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر مین نے دیکھا کہ امام طحاوی نے یہی تاویل کی ہے۔ م۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان
خشی فوتہما۔ اور اگر اسکو دوسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ ف۔ اگرچہ قعدہ پاوے تو۔ دخل مع الامام
تو امام کے ساتھ داخل ہوجاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اعظم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ ف۔
حتی کہ ۲۷ درجہ منفرد پر ثواب بڑھا ہوا ہے۔ والوعید بترکہا الزم۔ اور دوم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ ف۔
کیونکہ وعید سے بچنا مقدم ہے سنت کرنے پر۔ د۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ مین گذری کہ جماعت سے منافق ہی پیچھے رہتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے گھر پھونک دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ مفع۔ اگر معلوم نہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت
ترک کرکے جماعت مین داخل ہوجاوے۔ الخلاصہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر نماز کی جگہ نہو تو اندر پڑھ لے
ورنہ کسی ستون کے پیچھے پڑھے اور فخر الاسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر پڑھے۔ محیط مین ہے کہ
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہین کیونکہ یہ سب بمنزلہ مسجد واحد کے ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید بات یہ ہے کہ سنۃ الفجر کی نسبت
واجب ہونے کا گمان ہے جیساکہ حسن رح نے امام رح سے روایت کی اور ثبوت واجب مین تو اتفاق کیا جاتا ہے اور امر دین
مین لوگون کی سستی ظاہر جسکا اشارہ کتاب مین یون کیا کہ سنت گھر پڑھنی چاہیے تھی مگر بغیر پڑھے امام تک جا پہونچا
جو فرض مین ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہوجاوے کہ لوگ سنتین چھوڑین حالانکہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رضہ
صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر مین تھے کہ ایک نے آکر گوشہ مین سنۃ الفجر پڑھین پھر نماز مین شامل ہوا تو بعد
سلام فرمایا کہ اے فلان تو نے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا نماز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوا سے فریضہ کے کوئی نماز نہین۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن جو بات مین نے اوپر بیان
کی اس راہ سے امامون نے سنۃ الفجر مین نحو منا وجوب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے۔ م۔ بخلاف سنۃ الظہر
حیث یترکہا فی الحالین۔ بخلاف سنۃ الظہر کے کہ ان چارگانہ کو دونون حالتون مین ترک کریگا۔ ف۔ خواہ
امید ہو کہ رکعات جماعت ملینگی یا نہو بہرحال جماعت مین شریک ہوجائیگا۔ لیکن مین نے حدیث الترمذی از عائشہ رضہ
بابت قضاء چارگانہ ظہر کے اوپر لکھدی تو انکے ترک کی گنجایش ہے۔ لانہ یمکنہ اداؤہا فی الوقت بعد الفرض ہو الصحیح
کیونکہ اس چارگانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے یہی صحیح ہے۔ ف۔ کچھ خلاف نہین۔ وانما الاختلاف
بین ابی یوسف ومحمد فی تقدیمہا علی الرکعتین وتاخیرہا عنہما۔ اور اختلاف تو ابو یوسف ومحمد کے درمیان صرف
چارگانہ کے دوگانہ پر مقدم کرنے یا دوگانہ سے موخر کرنے مین ہے۔ ولا کذلک سنۃ الفجر علی مانبین انشاء اللہ تعم
اور یہ حال سنۃ الفجر مین نہین ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ ف۔ بلکہ انمین اختلاف موجود ہے۔ پھر سنۃ الظہر
مین دوگانہ پر مقدم کرنا قول ابی یوسف ہے۔ ع۔ یہی قول ابو حنیفہ رح۔ المحیط۔ یہی مختار ہے۔ العنایہ۔ یہی اصح ہے۔ مبسوط
شیخ الاسلام۔ مع۔ اسی پر فتوی ہے جیساکہ گذرا۔ م۔ والتقیید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراہۃ فی المسجد

اذا کان الامام فی الصلوٰۃ - سنۃ الفجر کو دروازہ مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دلالت کرتا ہے کہ مسجد میں ادا کرنا مکروہ
ہے جب امام نماز میں ہو۔ **ف** - اور اگر امام نماز میں نہو تو شاید مسجد میں پڑھنا البتہ نص ہے۔ ف - بلکہ حدیث انس رضہ میں
قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ شاید پہلے ہو م۔ **والافضل فی عامۃ السنن والنوافل**
المنزل ہو المروی عن النبی علیہ السلام - اور قریب سب سنن و نوافل ادا کرنے میں افضل گھر ہے یہی حضرت صلعم سے
مروی ہے۔ **ف** - جیساکہ حدیث زید بن ثابت میں صریح ہے۔ رواہ البخاری ومسلم - بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا۔ رواہ
ابوداؤد وغیرہ - حالانکہ آپ کی مسجد میں نماز کا پچاس ہزار گونہ ثواب ہے - کما فی الصحیح - پس معلوم ہوا کہ وہ فریضہ کے لیے ہے اور اس
باب میں قول امام مصنف اصح ہے - واللہ اعلم - م - **قال واذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیہما قبل طلوع الشمس** - اور
فرمایا امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہ جب مصلی کے دوگانہ فجر فوت ہو جاویں تو انکو طلوع آفتاب سے پہلے نہیں قضا کریگا - **لانہ**
یبقی نفلا مطلقا وہو مکروہ بعد الصبح - کیونکہ یہ دوگانہ محض نفل رہجائیگا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے - **ف** - بقید
ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ تھی - م - اور شمس الائمہ نے فقیہ اسمعیل سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نیت دوگانہ باندھکر پھر تکبیر
کہکر نماز فرض میں امام کے ساتھ داخل ہو جاوے تو واجب ہو جاوینگے اور عینی رح نے رد کردیا کہ زیادات میں مصرح ہے کہ بعد فرض
کے نذر واجب بھی مکروہ ہے - **ولا بعد ارتفاعہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** - اور نہ قضا کرے بعد بلندی آفتاب کے
امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک - **ف** - بالجملہ جب سنۃ الفجر بدون فرض کے فوت ہو تو شیخین رح کے نزدیک قبل طلوع
و بعد طلوع کے اسکی قضا نہیں ہے - **وقال محمد احب الی ان یقضیہما الی وقت الزوال** - اور امام محمد رح نے کہا کہ مجھے
محبوب ہے کہ دوگانہ کو وقت زوال تک قضا کرلے - **ف** - اگر نہ پڑھے تو اسپر کچھ نہیں - حلوائی وفضلی نے کہا کہ اور شیخین کے
نزدیک پڑھ لے تو کچھ مضائقہ نہیں پس کچھ اختلاف نہیں ہے - المحیط ع - یہی مختار مزنی رح و ایک روایت احمد ہے - پھر کیا قبل طلوع
مضائقہ نہیں ہے - ظاہر لفظ کتاب تو اسی کو مشعر ہے وعلی ہذا حدیث قیس رض سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے
پس اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح پڑھ لی جب آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ مہلاً یا قیس اصلاتان معاً
یعنی رہ اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی - میں نے عرض کیا کہ میں نے دوگانہ صبح نہیں پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذاً - یعنی تو کچھ مضائقہ
نہیں ہے - رواہ ابوداؤد والترمذی - ابن الہمام رح نے معارضہ کیا حدیث ممانعت نماز سے بعد فجر کے حتی کہ آفتاب طلوع ہو - کما فی
الصحاح اور کہا کہ حدیث ممانعت اصح ہے - مترجم کہتا ہے کہ قضاء فرائض اسوقت بالاتفاق جائز ہے تو حدیث مذکور مخصوص ہوگئی کیونکہ
بعد فجر کے مطلقاً نماز سے منع نہوا بلکہ سوائے فرائض کے - اور جب مخصوص ہوگئی تو حدیث قیس رض سے سنۃ الفجر بھی مخصوص
ہو سکتی ہے جیساکہ اصول میں قرار پایا ہے - ابن الہمام نے بحث اوقات نماز میں کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ فقہاء نے فرائض کو کس دلیل
سے مخصوص کیا ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد نماز صبح کے ہر ایسی نماز سے امتناع ہے جو شارع کی طرف سے
نہو بلکہ اختیاری جواز میں ہو پس فرائض اور سنت فجر میں مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہوگئی - اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد
فرض فجر کے دو رکعت کی نذر کی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادۃ الزیادات میں صریح عدم الجواز لکھا ہے -
جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت میں ممانعت جانکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نے اپنے اوپر
نماز جدید لازم کی دونوں میں کچھ فرق نہیں تو وہ بھی جائز نہیں بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرائض کا جواب نکل آیا -
واللہ تعالی اعلم - وعلی ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرتبہ پر نہیں رہی لیکن وہ مطلق نفل نہیں ہوگئی حتی کہ اسکے ادا کرنے میں
بقول شیخ فضلی وحلوائی کے امام اعظم وابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں جیسے حدیث قیس رض سے نکلتا ہے اور امام محمد کے
نزدیک مستحب ہے م - **لانہ علیہ السلام قضاہما بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس** - کیونکہ حضرت صلعم نے

دوگانۂ سنت کو لیلۃ التعریس کے شروع دن میں بعد آفتاب بلند ہونے کے قضاء کیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث متعددہ وصحابہ رضہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضاء نہو سکتی تو آپ قضاء نہ کرتے اور ظہر کا مقدم چارگانہ آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا ہے۔ ولہا ان الاصل فی السنۃ ان لاتقضی لاختصاص القضاء بالواجب۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ کہ سنت میں اصل یہ کہ قضاء نہ کیجاوے کیونکہ قضاء مخصوص بواجب ہے۔ ف۔ چنانچہ اصول میں قضاء کی یہ تعریف لکھی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اسکا مثل سپرد کرنا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اسکی قضاء بھی نہیں۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر قضاء کی ایسی تعریف کر وکہ جو اسکو شامل ہو تو ایسا نہو گا اور کہا کہ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے حتی کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتی المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اسکے لیے قضاء میں بدرجۂ اولی نہوگا۔ ہذا ملخص الفتح۔ اور مخفی نہیں کہ اس سے وجوب قضاء نہوگی اور ہم اسکی قضاء واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضاء کا باعث ہے علاوہ بریں امام رح سے ادائے سنۃ الفجر بمنزلۂ وجوب ہے تو قضاء میں بھی سبب رہا جو ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ فافہم۔ حدیث لیلۃ التعریس کا جواب یہ دیا کہ۔ والحدیث ورد فی قضائہا تبعا للفرض فبقی ما وراءہ علی الاصل۔ اور حدیث وارد ہوئی قضاء دوگانہ مذکور میں تابع فرض کے تو سوا اسکے باقی اصل پر رہا۔ ف۔ یعنی حدیث خلاف قیاس ہے تو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہیگی۔ بلکہ چارگانہ قبل الظہر میں بھی یوں ہی کہا جائیگا۔ وانما تقضی تبعا لہ وہو یصلی بالجماعۃ او وحدہ الی وقت الزوال۔ اور دوگانہ مذکور زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں قضاء کیا جائیگا خواہ جماعت سے فرض پڑھے یا تنہا پڑھے۔ ف۔ اسمیں تو اتفاق ہے۔ وفیما بعدہ اختلاف المشائخ۔ اور بعد زوال کے تبعاً قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ بعض نے کہا کہ قضاء کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ محیط میں صرف قول دوم ذکر کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک وقول دوم شافعی وایک قول احمد کا ہے۔ ع۔ واما سائر السنن سواہا لاتقضی بعد الوقت وحدہا۔ رہیں باقی سنن سوائے دوگانہ فجر کے تو وہ بعد وقت کے تنہا قضاء نہیں کیجاویگی۔ ف۔ اسمیں تینوں اماموں کا اتفاق ہے واختلف المشائخ فی قضائہا تبعا للفرض۔ اور فرض کے تابع ہوکر انکے قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ عراقیوں کے نزدیک جب مع فرض قضاء ہوں تو جیسے سنت اذان واقامت قضاء کیجائیگی ویسے سنت نماز بھی تابع فرض قضاء کیجاوے اور خراسانیوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔ بع۔ ومن ادرک من الظہر رکعۃ ولم یدرک الثلث فانہ لم یصل الظہر بجماعۃ۔ اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اسنے جماعت کے ساتھ نماز ظہر نہیں پڑھی۔ ف۔ اسمیں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھنا تو فی الحقیقت اسطرح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی خود نہ پڑھے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر بلکہ قعدہ پانے سے بھی ہو جائیگا۔ لہذا اس مسئلہ میں ظہر بجماعت بالاتفاق نہیں پڑھی ولیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر ہو لیکن جمعہ میں امام محمد رح نے کہا کہ جس نے قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ میں جماعت شرط ہے وہ نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسنے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے بدلیل اسکے جو امام مصنف نے یہاں کہا کہ۔ وقال محمد قد ادرک فضل الجماعۃ۔ اور امام محمد رح نے صریح کہا کہ اسنے ثواب جماعت پایا۔ ف۔ تو جمعہ میں بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر وجمعہ دونوں میں ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ لان من ادرک آخر الشئی فقد ادرکہ۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر جزو پا لیا تو اس نے اس چیز کو پا لیا۔ فصار محرزا

ثواب الجماعۃ - تو ثواب جماعت بھرپور پایا - لکنہ لم یصلہا بالجماعۃ حقیقۃ - لیکن اسنے نماز کو درحقیقت جماعت کے ساتھ
مین نہین پڑھا - ف - بلکہ بعض جزو تنہا پڑھا تھا - اس مسئلہ کا فائدہ قسم وغیرہ مین ظاہر ہوگا چنانچہ کہا - ولہذا یحنث
بہ فی یمینہ لا یدرک الجماعۃ - اور اسی جہت سے اسنے اپنی اس قسم مین جھوٹا پڑجائیگا کہ لایدرک الجماعۃ - ف
یعنی ایک نے قسم کھائی کہ آج تو ظہر کی جماعت نہ پاؤنگا اگر پاؤنگا تو میرا غلام آزاد ہے - وہ جلد آیا حتی کہ اسکو صرف ایک
رکعت ملی بلکہ قعدہ ملا تو اسنے جماعت پائی پس قسم کھانے والا جھوٹا پڑگیا اور اسکا غلام آزاد ہوگیا - ولایحنث فی یمینہ
لایصلی الظہر بالجماعۃ - اور جھوٹا نہوگا اس قسم مین کہ ظہر کو بجماعت نہین پڑھیگا - ف - حتی کہ اگر اسنے یون کہا ہو
کہ آج تو ظہر کو جماعت سے پڑھولے تو میرا غلام آزاد ہے - وہ جلد آیا مگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہین پڑھی پس
جھوٹا نہوا - م - اسی طرح اگر اسنے تین رکعتین پائین ہون اور ایک نہین پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہین پڑھی اور
قسم کھانے والا جھوٹا نہوا - یہی اظہر واصح ہے - خلافاً للسرخسی - ع - مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی
مذہب شافعی ہے ع - قعدہ پانے والے کو ثواب جماعت بالاتفاق مگر تکبیر اولیٰ پانے والے کا اس سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ حدیث
صحیح مین یہ علیحدہ فضیلت ثبوت ہے م د - ومن اتی مسجدا قد صلی فیہ فلا باس بان یتطوع قبل المکتوبۃ ما بدا لہ
مادام فی الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص ایسی مسجد مین آیا کہ اسمین نماز ہوچکی یعنی اسنے جماعت نہین پائی تو مضائقہ نہین
کہ فریضہ سے پہلے جو نفل اسکا جی چاہے پڑھے جبتک وقت مین ہے - ومرادہ اذا کان فی الوقت سعۃ - اور مراد
امام محمد رح یہ کہ جبتک وقت مین گنجایش ہے - وان کان فیہ ضیق ترکہ - اور اگر وقت مین تنگی ہو تو نفل چھوڑدے
ف - ظاہر کلام تو اختیاری نفل مین ہے مگر فقہاء نے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قیل ہذا فی غیر سنۃ الظہر
والفجر - کہا گیا کہ یہ حکم سوائے سنۃ الظہر والفجر کے ہے - ف - کہ چاہے پڑھے اور سنت قبل الظہر والفجر مین پڑھنا موکد ہے
لان لہما زیادۃ مزیۃ - کیونکہ سنت فجر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی فضیلت ہے - قال علیہ السلام فی سنۃ الفجر صلوہا
ولو طردتکم الخیل - اور روایت ابوداؤد مین ہے لاتدعوہما ولو طردتکم الخیل - یعنی ان دونون رکعتون کو مت چھوڑو اگرچہ
سواران دشمن تمکو ہانکین - وقال فی الاخری من ترک الاربع قبل الظہر لم تنلہ شفاعتی - اور ظہر کی پہلے سنتون
کے حق مین فرمایا کہ جس نے قبل الظہر کے چار رکعت نہ چھوڑین اسکو میری شفاعت حاصل نہوگی - ف - یہ روایت بے اصل ہے
اسکا کچھ وجود نہین ہے ہان ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت
اور بعد چار رکعت پر محافظت کی اللہ تعالیٰ اسپر دوزخ کی آگ حرام کریگا - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
وقیل ہذا فی الجمیع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتون مین ہے - ف - جبکہ تنہا پڑھے تو چاہیے سنت پڑھے یا نہین - لانہ
علیہ السلام واظب علیہا عند اداء المکتوبات بالجماعۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فرائض کو جماعت
کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتون پر مواظبت کی ہے - ف - نہ تنہا پڑھنے کے وقت - ولا سنۃ دون المواظبۃ
اور بدون مواظبت کے سنت ثابت نہین ہوتی ہے - ف - تو منفرد کے حق مین یہ نمازین سنت نہین ثبوت ہوتی ہین
بلکہ نفل تو مختار ہوگا - یہی قول صدر الاسلام رح کا ہے ع - امام مصنف رح نے کہا - والاولی ان لایترکہا فی الاحوال
کلہا لکونہا مکملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت - اولیٰ یہ ہے کہ ان سنتون کو جملہ احوال مین نہ چھوڑے
کیونکہ یہ سنتین فرائض کی تکمیل کرنیوالی ہین مگر اسوقت چھوڑدے کہ وقت نکل جانے کا خوف ہو - ف - جملہ احوال سے
مراد وقت کی تنگی و وسعت اور تنہائی و جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ مسافرت واقامت بھی شامل ہے لیکن سفر مین بہت سے
مشائخ کے نزدیک یہ کہ سنتین چھوڑدے - اور حالت سفر مین اگرچہ سواری پر پڑھا جاسکتا ہے اور اسمین خلاف نہین بلکہ

کلام ہے کہ سنتین جیسے کہ اُنہوں نے سے جو اسارت و جرائی لاحق ہوئی تھی وہ مسافر کو نہو گی۔ لمخص الفتح۔ مین کہتا ہون کہ حرکت کرنا تو بلا شبہ اولیٰ ہے کیونکہ سوا لطیت پر بیت الجنۃ و تمام دنیا و ما فیہا سے بہتر ہی دوزخ سے نجات و دیگر فضائل و کمالات سب کا امیدوار ضرور ہے۔ اور انکی تکملات فرائض ہونے کے یہ معنی ہین کہ حدیث ابوداؤد وغیرہ مین ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھرتا ہے اس حال مین کہ اسکی نماز آدھی لکھی گئی اور تہائی لکھی گئی حتی کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہین ہوتی۔ اور دیگر احادیث مین قیامت کے محاسبہ فرائض نماز مین ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا تین سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات مین یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہین تاکہ رمضان مین تکملہ رہے اور ان ایام مین فضیلت بہت زیادہ ہے۔ م۔ **ومن انتهى الى الامام في ركوعه**۔ اور جو شخص پہونچا امام تک درحالیکہ رکوع مین ہے۔ **فكبر و وقف**۔ پس اسنے تکبیر تحریمہ کہی اور توقف کیا۔ **ف** حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہین۔ **حتى رفع الامام راسه**۔ یہانتک کہ امام نے رکوع سے سر اُٹھا لیا۔ **لا يصير مدركا لتلك الركعة**۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانیوالا نہ ہوگا۔ **ف** اور اگر پہونچا درحالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریمہ باندھ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی عارض سے رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہے اسکو یہ رکعت مل گئی اور اگر پہونچا درحالیکہ امام نے رکوع سے سر اُٹھایا ہے پس اسنے تحریمہ باندھا تو بالاجماع رکعت نہین پائی اور اگر پہونچکر تحریمہ کے بعد امام کو رکوع مین پا گیا تو بالاجماع یہ رکعت پا گیا اور جو امام مصنف رح نے صورت ذکر کی اسمین ہمارے و شافعی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ **خلافا لزفر**۔ اسمین زفر رح کا خلاف ہے۔ **و هو يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام**۔ زفر رح کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت مین پا لیا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ **ف** یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے قیام مین پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری و ابن المبارک و ابن ابی لیلی کا ہے۔ **و لنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلوة**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز مین شرکت با امام ہے۔ **ف** حتی کہ حدیث صحیح مسلم مین ہے امام اسی واسطے کہ اسکے ساتھ اقتدا کیا جاوے تو اس سے مخالفت مت کرو جب تکبیر کہے تو تکبیر کہو اور جب پڑھے تو خاموش سنو آخر تک۔ **و لم يوجد لا في القيام و لا في الركوع**۔ اور یہ مشارکت نہین پائی گئی نہ تو قیام مین اور نہ رکوع مین۔ **ف** بلکہ بعد رکوع اسنے سیدھے ہوکر سجدہ کے قصد مین شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہین ملی سوا سجدہ کے۔ حدیث مین ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ مین ہون تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار مت کرو اور جس نے رکعت پائی اُسنے نماز پائی۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی جس نے رکوع پایا اُسنے نماز کی رکعت پائی اُسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم مین مصرح ہے سجدہ مین شرکت واجب ہے ولیکن نہ کرے تو نماز فاسد نہین اور نہ سہو ہے۔ النہر۔ **ف** اس حدیث مین رکعت کو نماز کہا گیا ہے اسی سے امام شافعی رح نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث مین ہے کہ نماز بدون قرارت نہین تو ہر رکعت مین قرارت واجب ہوئی۔ مین کہتا ہون کہ یہی بقول اصح مذہب امام ابوحنیفہ ہے کہ قرارت دو رکعت مین فرض اور دو رکعت مین واجب ہے فافہم۔ م۔ رکوع کیا اور امام نے سر اُٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت مین ہو جاوے کہ دونو رکوع مین ہون تو اسنے رکعت پائی یہی اصح ہے ع۔ **و لو ركع المقتدي قبل امامه**۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ **ف** اور اسی حالت پر رہا۔ **فادركه الامام فيه**۔ پس امام نے اسکو رکوع مین پا لیا۔ **ف** یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مقتدی ہنوز رکوع مین تھا حتی کہ اب مشارکت ہو گئی گویا رکوع مین امام کا شریک ہو گیا تو۔ **جاز**۔ جائز ہے۔ **ف** یہ مراد نہین کہ مقتدی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بد حرکت سے مقتدی کی نماز فاسد نہو گی۔ جائز رہیگی اگرچہ بُرا کیا۔ **و قال زفر لا يجزيه لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به**۔ اور زفر رح نے کہا کہ مقتدی کو یہ کافی نہو گا اسواسطے کہ مقتدی جو رکوع

قبل امام کے لایا تھا وہ قابل شمار نہیں ہے۔ فکذا ما ینبنی علیہ۔ تو وہ بھی جو اسپر بنا رکیا۔ ف۔ قابل شمار نہیں یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمار نہیں کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہے اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی جزء واحد کما فی الطرف الاول واللہ اعلم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو کسی جزو میں مشارکت ہے جیسا کہ اول طرف میں۔ ف۔ یعنی جب کہ ابتدا میں امام کے ساتھ شرکت کرکے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھاوے تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہوگئی تو نساد نہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی وعید سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لیتا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالی اسکے سر کو گدھے کا سر کردے (فروع) امام رکوع میں ہے تو اکثر کے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس نے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریمہ رکھی جائیگی۔ نع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہیے کہ عود کرے خواہ رکوع ہو یا سجود ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر مقتدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر اسنے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہوگا حتی کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ ع ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہنوز مقتدی نے تین تسبیح نہیں کہی تو متابعت کرے۔ نماز عید کی رکوع میں پایا تو شامل ہوکر رکوع میں تکبیرات عید کرلے۔ امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتی کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی نماز گئی۔ امام نے قنوت چھوڑا اس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑ دے۔ ف۔ اور فتح میں اس مقام پر متابعت و غیر متابعت وغیرہ کے امور وہ لکھے جنکو ہم وتر میں لکھ چکے ہیں اور لکھا کہ کافر نے نماز بجماعت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہوگا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزہ کے اور لکھا کہ مخصوص ہونے میں نظر ہے۔ اقول یعنی ہماری جماعت میں نماز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظر نہیں رہی۔ م۔

باب قضاء الفوائت

(فائتہ نمازوں کے قضاء کرنے کا بیان) فائتہ وہ نماز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمداً چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے توبہ کرے یا حج سے معاف ہوگا اور قضاء بھی کرے اور اگر عذر سے ہو تو قضاء سے عفو ہوگا اور منجملہ عذر کے دشمن کا ہجوم ہے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم الخندق کو چار نمازیں متوالی قضاء فرمائیں اگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مرجانے کا خوف ہو تو تاخیر کرے۔ پھر اداء وقت پر فعل واجب بارکان و شرائط بجا لانا۔ اعادہ کسی خلل سے وقت میں دوبارہ۔ قضاء بعد وقت کے مثل واجب بجا لانا۔ م ن درع۔ ومن فاتتہ صلوۃ قضاہا اذا ذکرہا وقدمہا علی فرض الوقت۔ جس شخص کی نماز فوت ہوگئی تو اسکو قضاء کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ ف۔ یوں ہی اگر سو جانے سے فوت ہوگئی تو بھی۔ اور نماز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر بقول ابی حنیفہ رح۔ پس وتر و فجر میں ترتیب واجب ہے۔ اور قضاء مطلقاً واجب ہے حتی کہ اگر عمداً ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضاء بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مرتد ہوگیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعمد میں قضاء واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ انکے نزدیک متعمداً تارک درحقیقت کافر نہیں ہوتا۔ فافہم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتی کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہوجاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والاصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اور اصل اسمیں یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضاؤں اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ ف۔ یعنی فرض عملی ہے پس اگر ظہر و عصر و مغرب قضاء ہوگئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول ظہر پھر عصر پھر مغرب حتی کہ قضاؤں میں ترتیب ہو پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی مذہب حضرت نخعی و مالک و احمد و اسحق و لیث و ربیعہ

وغیرہم کا ہے مع - **وعند الشافعی مستحب** - اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب مستحب ہے - **ف** - یہی مذہب طاؤس م ابو ثور
وغیرہ کا ہے - ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول اصح ہے - **لان کل فرض اصل بنفسه فلا یکون شرطا لغیرہ** - دلیل امام شافعی
یہ کہ ہر فرض تو بذات خود اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہوگا - **ف** - مگر بدلیل جیسے ایمان تمام عبادات اور صوم و اعتکاف
کا - عف - اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے
اور وقتیہ مؤخر واجب ہے حتی کہ جب بوجہ تنگی وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ آویگا ع ہ الہداد - نفل
میں فائتہ فرض یاد کی تو نفل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض میں خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے - محیط السرخسی - **ولنا قوله**
علیه السلام من نام عن صلوٰۃ او نسیها فلم یذکرها الا وهو مع الامام فلیصل التی هو فیها ثم لیصل التی ذکرها ثم
لیعد التی صلی مع الامام - اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی الا اس
حالت میں کہ وہ امام کے پیچھے نماز میں ہے تو یہ پڑھ لے جسمیں موجود ہے پھر وہ پڑھے جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے
ساتھ پڑھی ہے - **ف** - اسی کے موافق قول احمد ہے - اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویوں سے ابن عمر رض سے مرفوعاً
روایت کیا لیکن امام مالک نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا - دارقطنی و ابو زرعہ نے اسی کو صحیح کہا - ابن الہمام نے
کہا کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کرتا ہے تو دونوں صحیح ہیں - مف - پھر نہایہ وغیرہ میں اس مقام پر مشکلات
ہیں جنکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رح نے بسط سے ذکر کیا ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ
سرخسی نے فرمایا کہ نمازوں کے اوقات اور ادا میں ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات میں بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجا لانے
میں باقی رہیگی - یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات میں تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہیں - رہا بجا لانا
تو حج کے مقام عرفات میں ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کیجاتی ہیں لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہیں ہے - اب واضح ہو کہ حدیث
میں ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت
میں ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہیں سوائے اسکے - کما فی صحیح البخاری و مسلم - پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شرع متعین ہوا تو
از راہ وقت و فعل دونوں طرح فائتہ کی تقدیم متعین ہو گئی - لیکن یہ وقت اسکا حقیقی نہیں حتی کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت
ہو تو نہیں پڑھ سکتا اور اسی وجہ سے اگر اسوقت عمداً نہ پڑھے تو وہ عمداً تارک نماز میں داخل نہوگا لہذا فقہاء نے کہا کہ
قضاء کو بجا لانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے - اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح
نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادا میں ترتیب وقت و فعل دونوں کی مفروض ہے پھر بعد وقت
سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال دفع ہوا
پھر چونکہ خبر الواحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض عملی رہ گیا - پس یہی قول اصح ہے - واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم - م - قضاء فرض کی فرض
اور واجب کی واجب اور سنت کی سنت ہے - البحر - **ولو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیة ثم یقضیها** - اور اگر وقت
نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے - **ف** - اسپر اجماع ہے ع - مثلاً عشاء فوت ہوئی اور
فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کروں تو فجر کا وقت نہ ملیگا تو فجر کو مقدم کرے - **لان الترتیب یسقط بضیق الوقت**
وکذا بالنسیان وکثرة الفوائت کیلا یؤدی الی تفویت الوقتیة - کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ تنگی وقت
کے اور یوں ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور فوائت کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا خوف کرنا لازم نہ آوے -
ف - فوائت میں کثرت کی مقدار چھ نمازیں ہیں - پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عمداً وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی
ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض عملی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ ہیں حتی کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہو گی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور مین نے نہین دیکھا کہ کسی شارح نے تعرض کیا ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر فوائت تین چار ہون اور وقت
مین سب کی گنجایش نہین تو اصح یہ کہ وقتیہ کو مقدم کرنا جائز ہی۔ المجتبیٰ۔ اس تصحیح مین نظر ہی۔ م۔ پھر وقت کا تنگ ہونا غالب گمان
پر کافی ہی یا حقیقۃً تنگ ہو حتی کہ اگر بعد ادا ے وقتیہ کے ظاہر ہو کہ جو تنگی کا خوف تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء و ادا دونون کا
تھا۔ تو فتاوی الحجہ والتبیین والمجتبیٰ مین ہی کہ حقیقۃً تنگی معتبر ہی پس وقتیہ باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت اسقدر باقی ہو کہ عشاء
و فجر ادا کرسکے تو پہلے قضاء عشاء پڑھکر پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہوا کہ خالی وقتیہ فجر کا وقت
ہی اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو فجر باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتی کہ دونون کا وقت ہو تو ترتیب ادا کرے
اور اگر خالی وقتیہ کا گمان ہو تو وہی پڑھے لیکن بعد کو اگر غلط گمان نکلا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو فتح القدیر و بحر الرائق
مین مصحح کر دیا ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ بطلان بعد ادا کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترتیب محتمل سقوط ہی تو ارجح یہ تھا کہ یہان مدار
غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مصنف مشعر ہی لیکن روایات جزئیہ اسکے مخالف مین اور عجب کہ شیخ ابن الہمام نے
وہان ترتیب مستحب ہونے کو ارجح کہا اور یہان فرضیت ترتیب کی تفریع پر اقتصار کیا۔ م۔ پھر وقت کی تنگی و وسعت مین مستحب وقت کا اعتبار ہی
بدلیل آنکہ اگر عصر شروع کی اور قضاء ظہر بھولا ہوا ہی پھر آفتاب مین زردی شروع ہوئی اسوقت ظہر یاد آئی تو عصر کو پورا کرلے اور نہ توڑے یہ صریح
ہی کہ وقت مستحب معتبر ہی ورنہ عصر توڑنا لازم ہوتی۔ قاضیخان مین ہی کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہی حتی کہ اگر قضاء ظہر یاد ہو پھر عصر شروع
کی اور طول دیدیا حتی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اعتبار نہین اور جواز عصر نہو گا مگر جبکہ تنگی کے وقت توڑکر پھر شروع سے پڑھے۔ ع۔ ولو قدم الفائتۃ
جاز۔ اور اگر اس شخص نے تنگی وقت کے باوجود فائتہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہی۔ ف۔ یعنی فائتہ ادا ہو جاویگی اور وقتیہ کو کھونے کا گناہ اسپر ہوا
حاصل یہ کہ ایسا فعل کرنا حرام ہی مگر قضاء نماز ہو جائیگی۔ لان النہی عن تقدیمہا لمعنی فی غیرہا۔ کیونکہ فائتہ کو ایسی حالت تنگی مین مقدم کرنے
سے جو ممانعت ہی تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہی جو غیر مین ہین۔ ف۔ یعنی وقتیہ کا کھونا پس وقتیہ کھو جانے سے فائتہ کی ادا مین کچھ نقصان
نہین ہوا۔ ہان وقتیہ کھونے سے اسپر گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہی۔ بخلاف ما اذا کان فی الوقت سعۃ۔ برخلاف اسکے جبکہ وقت مین سعت
ہو۔ وقدم الوقتیۃ۔ اور اسنے نماز وقتیہ کو مقدم کر دیا۔ حیث لا یجوز۔ تو یہ نہین جائز ہو گی۔ لانہ اداہا قبل وقتہا الثابت بالحدیث۔ کیونکہ
اسنے وقتیہ کو ایسے وقت ادا کیا جو اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہی پیشتر ہی۔ ف۔ یعنی حدیث سے تو وقتیہ کے لیے وہ وقت
ہی جو بعد ادا ے فائتہ کے ہو جیسے عرفات مین عصر و ظہر جمع کرنے مین عصر کا وہ وقت ہی جو فرض ظہر پڑھکر ہو حتی کہ عصر کو اول و ظہر کو آخر کرے تو
روا نہین اسی طرح فائتہ سے پہلے وقتیہ کا وقت ہی نہین جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہی۔ اعتراض ہوا کہ وقتیہ کا وہ وقت تو قرآن
یا حدیث متواتر سے ثابت ہی پھر کیونکر اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا نہایہ مین یون دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب
فائتہ مین ہی خبر مشہور ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دعوی رد ہی کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے مین کلام ہی تو مشہور کہان۔ مترجم
کہتا ہی کہ صحیح جواب وہ تحقیق ہی جو اوپر گذری یعنی مثلاً افعال نماز ظہر کے بعد افعال نماز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے
ثبوت ہی اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر مین آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہی تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب
اب بھی ممکن ہی تو اسپر عمل واجب ہی الا اس صورت مین کہ یہ بھی ممکن نہو مثلاً وقت مین خالی افعال عصر کی سمائی ہو تو ترتیب ساقط
ہو گی اور یہان موضوع یہ کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہی پس ترتیب فعلی لازم ہی اور جسقدر وقت کے اندر نماز ظہر قضاء کے
افعال بجا لاوے اسقدر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہی تو اسوقت مین عصر کی ادا صحیح نہو گی بلکہ جیسا
صحیحین اور اس حدیث کتاب بروایت دار قطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت ابھی ظہر کا وقت ہی یعنی آنکہ فوراً یاد کے وقت بجا لانا
بمنزلہ ادا کے ہی لہذا فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یاد رہی نہو تو عصر اسوقت مین صحیح ہی۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عمداً
چھوڑنے و غفلت سے چھوڑنے مین یہ فرق ہی کہ عمداً ترک کا گناہ رہیگا اور غافل نے اگر فوراً بعد یاد کے وقت ادا کیا

تو گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر امام مصنف رح دلیل کو اس عبارت سے فرماتے کہ۔ لانہ اداہا فی وقت لہا لم یسعہا
اداء لشغلہ بغیرہا۔ تو اظہر ہوتا یعنی اسنے وقتیہ کو وقتیہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جو اسکے ادا کی گنجایش نہیں دیتا تھا
بوجہ اسوقت کے دوسری نماز کے افعال میں مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ درحقیقت عصر کا ہے مگر ادا عصر اس میں
جائز نہیں رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) مجنون
کو افاقہ ہوا تو اسپر حالت جنون کی قضاء نہیں جیسے مرتد پر حالت ارتداد کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
نماز نہیں جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضاء واجب نہیں ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضاء دو رکعت اور حالت حضر کی قضاء چار رکعت ہیں
البحر۔ وضو گمان کر کے ظہر پڑھی پھر وضو کر کے عصر پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ ظہر بغیر وضو تھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضاء کرے بخلاف عرفہ کے۔ محیط السرخسی۔ جمعہ میں قضاے فجر یاد کی پس اگر اول فجر قضاء کر کے جمعہ مل سکتا ہے
تو بالاجماع قطع کر کے یہی کرے اور اگر جمعہ نہیں بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک یہی کرے خلافاً لمحمد اور اگر ظہر بھی
نہیں مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضاء پڑھکر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قراءت و افعال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور اسی قدر پر اقتصار کرے کہ ادنی مرتبہ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ التمرتاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع میں یاد ہے تو بالاتفاق ترتیب عود کریگی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آگیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ و لو فاتتہ صلوات رتبہا فی القضاء کما وجبت فی الاصل
اور اگر اسکی کئی نمازیں فوت ہو گئیں تو قضاء میں انکو ترتیب وار بجالاوے جیسے اصل میں واجب ہوئیں۔ لان النبی
علیہ السلام شغل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاہن مرتبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ قتال
کفار کے مشغول کیے گئے چار نمازوں سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچویں سال واقع ہوئی پس آپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ ف۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن حبان نے حدیث ابو سعید
الخدری رض سے روایت کی اور حدیث ابو سعید میں ہے کہ اسوقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ فان خفتم فرجالا اور کبانا یعنی جب
کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار نماز پڑھو۔ بالجملہ اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مرتب قضاء کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ صورت واجب ہو یا مستحب ہو۔ ثم قال صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ تم نماز پڑھا کرو جیسے تم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔ ف۔
جیسا کہ مالک بن الحویرث کی حدیث صحیح بخاری میں ہے پس مجموعہ دونوں حدیثوں سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صلوا صیغہ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رح ثم قال۔ سخت موہم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
وقد قال۔ کہتے تو یہ نہوتا م۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی نماز میں دیکھا گیا وہ واجب نہیں حتی کہ سنن و اداب
و نوافل اس سے واجب نہوتے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہے و علی ہذا ترتیب واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ملخص الفتح۔ اگر
فائتہ ایک سے زیادہ ہیں اور وقت میں وقتیہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجایش ہے تو وقتیہ جائز نہیں جب تک کہ بعض ادا کر لے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسنے عشاء و وتر نہیں پڑھی اور وقت میں صرف پانچ رکعات کی گنجایش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر
بعد طلوع کے عشاء قضاء کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضاء یاد آئی تو دونوں پہلے قضاء کرے اور اگر صرف آٹھ رکعت
کی گنجایش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر چھ کی گنجایش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر جملہ قراءت کی گنجایش
مع وقتیہ ہو تو سب بتقدیم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہیں۔ الا ان یزید الفوائت علی ست صلوات۔

مگر جب کہ فوائت بڑھکر چھ نمازوں تک ہوجاویں۔ ف۔ تو حد کثرت میں پہونچکر ترتیب ساقط ہوجائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ المبسوط
السرخسی۔ لان الفوائت قد کثرت۔ کیونکہ قضا نمازیں بحد کثرت پہونچ گئیں۔ فتسقط الترتیب فیما بین الفوائت نفسہا
کما یسقط بینہا وبین الوقتیۃ۔ تو خود قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہوجائیگی جیسے فوائت و وقتیہ میں ساقط ہوتی ہے۔ و
حد الکثرۃ ان تصیر الفوائت۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہوجاویں قضائیں (اعتقادیہ نہ وتر۔ ت) ستا یخرج وقت الصلوٰۃ
السادسۃ۔ چھ عدد چھٹے کا وقت نکل جانے کے ساتھ۔ ف۔ حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھٹے کمر بوجہ چھٹی کا وقت
خارج ہونے کے قضائیں ہوجاویں تو ترتیب ساقط ہوگی۔ وہو المراد بالمذکور۔ فی الجامع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول
میں ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ وہو قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ ف۔ جو مصنف نے لکھی کہ۔ وان فاتتہ اکثر
من صلوات یوم ولیلۃ اجزأتہ التی بدأ بہا۔ اور اگر فوت ہوگئیں اس سے ایک دن رات کی نمازوں سے زیادہ
تو جائز ہوجائیگی وہ نماز جس سے ابتدا کی تھی۔ ف۔ پس اس سے چھ نمازیں مراد ہیں۔ لانہ اذا زاد علی یوم ولیلۃ
تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئیں تو چھ ہوجاویگی۔ وعن محمد انہ اعتبر دخول وقت السادسۃ۔
اور امام محمد رح سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رح نے چھٹی نماز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ ف۔ نہ خارج ہونا۔ لیکن
خالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہوسکتی جب تک کہ بغیر ادا کے وقت خارج نہ ہوجاوے لہذا کہا کہ۔ والاول ہو الصحیح۔
قول اول ہی صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چھٹی کا وقت نکل جانا بغیر ادا کے معتبر ہے۔ لان الکثرۃ بالدخول فی حد التکرار
وذلک فی الاول۔ کیونکہ کثرت تو حد تکرار میں داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ ف۔ جب کہ
چھٹی کا وقت بغیر ادا کے خارج ہوجاوے تو دن رات کی پانچ نمازیں اور چھٹی مکرر شروع ہوگی۔ م۔ پھر معتبر اسمیں یہ ہے کہ جس
نماز فوت ہوئی ہے اسوقت سے درمیانی اوقات چھ ہوجاویں اگرچہ فائتہ کے بعد والی نمازوں کو اپنے اوقات میں پڑھ لیا ہو
اور بعض نے کہا کہ معتبر یہ ہے کہ قضا نمازیں چھ ہوجاویں اگرچہ متفرق ہوں۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت میں ظاہر ہوگا
جب کہ اسنے تین نمازیں مثلاً چھوڑیں ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہیں ہیں
اور اسکو معلوم نہیں کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤں کے درمیان جو اوقات پڑے ہیں وہ
بہت کثیر ہیں۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہوگی کیونکہ قضائیں بذات خود چھ تک نہیں پہونچی ہیں پس وہ سات نمازیں
پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر مغرب پھر عصر پھر ظہر لیکن قول اول اصح ہے۔ التبیین۔ اور قول دوم احوط ہے۔ القاضیخان۔ اور
یہی الاصح ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر
اسنے بدون ضیق وقت کے وقتیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آئندہ کا حال دیکھا
جاوے۔ پس اگر آئندہ اسنے پانچ وقتیہ نمازیں مع یاد فائتہ کے پڑھیں اور چھٹی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہوگئیں۔ پس اس
قول پر چھ اوقات کا تخلل نہیں بنتا ہے۔ الخ۔ الفتح۔ اگر کسی نے ایک ماہ کی نماز چھوڑ دی پھر برابر ایک مدت تک پڑھتا رہا پھر
اسنے ایک نماز چھوڑ دی تو پہلی قضائیں قدیمہ ہیں اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہیں اور دوسری قضا جدیدہ ہے اس میں
مشائخ کا اختلاف ہے۔ الکافی۔ ولو اجتمعت الفوائت القدیمۃ والحدیثۃ قیل یجوز الوقتیۃ مع تذکر الحدیثۃ
لکثرۃ الفوائت۔ اور قضائیں قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئیں تو وقتی ادا کا بجالانا باوجود جدید قضا یاد ہوتے کے ایک قول میں
جائز ہے کیونکہ قضائیں قدیمہ وجدیدہ ملا کر بحد کثرت ہوچکی ہیں۔ ف۔ اور اسی قول پر فتوی ہے۔ الکافی۔ یہی اصح ہے۔ المحیط
وقیل لا یجوز۔ اور بعض نے کہا کہ وقتیہ حالت یاد جدیدہ میں نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ ویجعل الماضی کان لم یکن زجرا لہ
عن التہاون۔ اور پرانی قضائیں گویا نیست قرار دیجاویگی بغرض اسکے زجر کے سستی ولاپروائی کرنے سے۔ ف

یہی اصح ہے۔ المجتبیٰ۔ تو در اصل ترتیب ساقط ہے لیکن زجراً استحساناً حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ ولو قضی بعض الفوائت حتی قل ما بقی۔ اور اگر اسنے قضاؤں میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی یعنی چھ سے کم رہ گئیں تو اصح یہ کہ ترتیب عود نہ کریگی۔ الخلاصہ۔ اور امام ابو حفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ المحیط۔ وعاد الترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب عود کریگی۔ وہو الاظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی از راہ دلیل بھی اور از راہ روایت بھی اظہر یہی ہے ع۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کرنیوالی اس جہت سے تھی کہ انکے ادا کرنے میں وقتیہ کا قضاء کرنا لازم آتا تھا۔ وہ عذر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل اظہر ہے۔ م۔ رہا براہ روایت۔ فانہ روی عن محمد فی من ترک صلوٰۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نماز قضاء کی۔ وجعل یقضی من الغد مع کل وقتیۃ فائتۃ۔ اور اسنے دوسرے روز سے ہر وقتی کے ساتھ ایک قضاء کو بجالانا شروع کیا۔ فالفوائت جائزۃ علی کل حال۔ تو قضائیں بہر حال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا موخر کرے۔ والوقتیات فاسدۃ۔ اور وقتیات فاسد ہیں۔ ان قدمہا لدخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم پڑھے تو اسلیے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں تو اسسے پہلے کوئی وقتیہ ادا نہوگی۔ وان اخرہا فکذلک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے مؤخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جنکا مقدم کرنا بوجہ لزوم ترتیب کے مستحق ہے م۔ الا العشاء الاخیرۃ۔ سواے اخیر عشاء کے۔ ف۔ یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانہ لا فائتۃ علیہ فی ظنہ حال ادائہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی قضاء نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی درحالیکہ اسکو قضاء فجر یاد تھی تو ظہر فاسد ہوئی پھر فجر قضاء کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو ظہر یاد ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس ادا کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی قضاء نہیں ہے۔ التبیین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک قضاء کیں اور دوسرے روز فجر کے ساتھ فجر قضاء کی تو وقتیہ بہر حال فاسد ہے تو فائتہ چھ ہو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا موخر کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ قضاء ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ کمی سے ترتیب عود کرتی ہے۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چھٹی کے نکل جانے سے ترتیب ساقط ہوتی لیکن قبل اسکے اسنے ایک قضاء ادا کرلی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہا کہ یہ مسئلہ تو بطور رکو اہی کے ہے۔ کہ ہم نے مان لیا کہ اسمیں متقدمین سے کوئی روایت نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب کا ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضاء کرنا لازم آتا تو اس عذر سے ایک حکم واجبی ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عود ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اسپر نظر کرنے سے بلاشبہہ یہی قوی نکلتا ہے اسواسطے کہ فرض تو قضاء کا فعل پہلے پھر ادا کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ بمجبوری ترک کیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا ترک جاتا رہا اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہوگا اور کثرت کے وقت حرج یقینی ہو گیا اور حرج بدلیل منصوص رفع ہے تو نص معارضہ نص ہوا اور جب قضائیں قلیل رہ گئیں تو حرج کی نص معارض نہ رہی پس فرضیت کی نص پر حکم ہوگا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ قضاء کو یاد کے وقت سے موخر کردیا باوجودیکہ قضاء کرسکتا تھا تو اصل میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت یاد ہی اسکا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلاخلاف مکروہ ہے المحیط۔ بلکہ قطعاً حرام ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہوتی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر وہو ذاکر انہ لم یصل الظہر فہی فاسدۃ۔ اور جس نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے۔ الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ یاد آنا عصر کے آخر وقت میں ہو۔ ف۔ کہ اسوقت سے وقت مستحب کم صرف

نماز عصر کی گنجایش ہو۔ پھر یون ہی جبکہ وجوب ترتیب نہ جانتا ہو تو فساد نہیں م۔ وہی مسئلہ الترتیب - اور یہ تو ہی ترتیب فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو آیندہ مسئلہ کے لیے عہد کیا یعنی۔ واذا فسدت الفرضیۃ لایبطل اصل الصلوٰۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور جب بوجہ فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رح کے نزدیک مطلقاً نفل ہوجائیگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ابھی توقف ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نمازین فاسد کین تو کثرت سے ترتیب ساقط ہوکر یہ عصر اور اسکے بعد کی پانچون سب صحیح ہوگئین اور اگر پانچ کے درمیان ظہر قضا کرلی تو سب فاسد ہوکر نفل ہوگئین۔ پس شیخین مین اسقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہرحال رایگان نہین ہے م۔ وعند محمد تبطل - اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایگان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد فاتحہ یاد ہونے کے قہقہہ مار دے تو وضو نہ ٹوٹے۔ ن۔ لان التحریمۃ عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریمۃ اصلا۔ اس دلیل سے کہ اسنے تحریمہ تو فرض کا باندھا تھا پس جب فرضیت گئی تو تحریمہ بھی جڑ سے گیا۔ ف۔ تو نماز ہی نہین ہے جواب یہ کہ تحریمہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت ونفلیت ہوتا ہے حتی کہ تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا سنت میٹ دو تو خالی تحریمہ باقی رہ گیا اور وہ نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا - ولہما انہا عقدت لاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ - اور شیخین رح کے نزدیک تحریمہ منعقد ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت۔ ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تحریمہ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل۔ پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل ہونا کچھ ضرور نہین ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور یہان کوئی دلیل نہین پھر تحریمہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجود نماز دلیل ہے م۔ اور حدیث ابن عمر رض جو فرضیت ترتیب مین شروع باب مین ذکر ہوئی اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ن۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر مین قضائے ظہر یاد ہو کر فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا مگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف ہے یہ دوسرا اختلاف ہے تو امین ابو یوسف رح موافق امام محمد ہین کہ قطعی فساد ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک متوقف فساد ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر یفسد فسادا موقوفا۔ پھر عصر جو مسئلہ مذکورہ مین فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہین کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد الظہر - انقلب حتی کہ اگر بعد اسکے اسنے یہ عصر ملاکر چھ نمازین اپنے اپنے وقت پر ادا کین حالانکہ ہنوز قضائے ظہر کو نہین پڑھا۔ انقلب الکل جائزا۔ تو یہ سب نمازین بدل کر جائز ہوجاوینگی۔ ف۔ تو وہ عصر بھی انمین جائز ہوجاویگی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یاد کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشاء پھر دوسرے روز فجر وظہر وعصر پڑھی تو یہ چھ نمازین ہوگئین اور مغرب کا وقت آگیا پس سب فاسد ہوئین تو ترتیب ساقط ہوگئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہوگئین اور اگر چھ تک نوبت نہ پہونچی بلکہ بیچ مین ظہر قضا کرلی تو عصر مذکور قطعاً فاسد ہوئی - وعندہما یفسد فسادا باتا - اور امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک اول عصر جو فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی - لاجواز لہا بحال - کسی حال مین وہ اب جائز نہین ہوسکتی ہے۔ ف۔ مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہین م۔ قد عرف ذلک فی موضعہ اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہوچکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبسوط مین ہے اسکی صورت یہ کہ ایک نماز چھوٹی پھر اسکے بعد کی پانچ وقت تک پانچ نمازین اپنے اپنے وقت پر پڑھین تو صاحبین کے نزدیک پانچون فاسد ہین اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ابھی متوقف ہین رح۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقتیہ پڑھی تو سب صحیح ہوگئین اور اگر متروکہ قضا پڑھی تو سب

قطعی فاسد ہوکر نفل ہوگئیں۔ م۔ شمس الائمہ نے فرمایا کہ یہی علماء کی پہلی کی بوجہ ہے کہ ایک نماز ہے جو پانچ کو فاسد کرتی اور ایک نماز ہے کہ پانچ کو صحیح کرتی ہے۔ ع۔ ولو صلی الفجر وھو ذاکر انہ لم یوتر فھی فاسدۃ عند ابی حنیفۃ رح خلافا لھما اور اگر فجر کی نماز پڑھی درحالیکہ اسکو یاد ہے کہ اسنے وتر نہیں پڑھی تو فجر فاسد ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ وھذا بناء علی ان الوتر واجب عندہ وسنۃ عندھما ولا ترتیب فیما بین الفرائض والسنن اور یہ اس بنا پر کہ امام رح کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہیں ترتیب درمیان فرائض وسنن کے۔ ف۔ مگر درمیان فرض قطعی اور واجب عملی کے ترتیب واجب ہے لیکن واضح رہے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لیے چھ فرض قطعی درکار ہیں انہیں وتر شمار نہ ہوگا حالانکہ وتر کا وقت خاص بھی نہیں ہے۔ م۔ وعلی ھذا اذا صلی العشاء ثم توضأ وصلی السنۃ والوتر ثم تبین انہ صلی العشاء بغیر طہارۃ۔ اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عندھما سنت تابع ہے نکلا کہ اگر عشاء کی نماز پڑھی پھر وضو کر کے سنت و وتر پڑھیں پھر ظاہر ہوا کہ فرض عشاء کو بغیر طہارت پڑھا ہے۔ فعندہ یعید العشاء والسنۃ دون الوتر۔ تو امام رح کے نزدیک عشاء و سنت کو اعادہ کرے سوائے وتر کے۔ لان الوتر فرض علیحدۃ عندہ۔ کیونکہ امام کے نزدیک وتر علیحدہ فرض عملی ہے۔ ف۔ نہ اعتقادی۔ وعندھما یعید الوتر ایضا لکونہ تبعا للعشاء۔ واللہ اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشاء ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ واضح ہو کہ مفتی کو بعد بیان مسائل اجتہادی کے واللہ تعالیٰ اعلم کہنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد میں نہیں چاہیے کذا قیل۔ م۔ (فروع) ایک نماز بھول گیا کہ کون قضاء ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہیں جمتی تو ہمارے نزدیک ایک رات و دن کی نمازیں قضاء کرے۔ الظہیریہ۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ الینابیع۔ یہی مختار ہے جوامع الفقہ اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہے ع۔ ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضاء ہوئی اور بھول گیا کہ کون اول ہے اور تحری بھی نہیں جمتی تو کہا گیا کہ ترتیب ساقط ہے جس طرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے جوامع الفقہ ع۔ عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہو گیا پھر ایک نے اقتدا کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہو۔ التاتارخانیہ شافعی المذہب کی نمازیں فوت ہوئیں اگر حنفی ہوکر قضاء کرنا چاہے تو مذہب ابوحنیفہ قضاء کرے۔ الخلاصہ اور شیخ امام خجندی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضاء کر لے ع۔ یہی اصح ہے بنظر دلیل۔ واللہ اعلم۔ م۔ ایک شخص کے نزدیک تیمم کا جواز پہونچے تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اسکے نزدیک ٹھہرا کہ تیمم کہنیوں تک اور وتر تین رکعات ہے تو پہلی نمازیں اعادہ نہیں کریگا اور اگر اسنے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اسکے کہ کسی سے پوچھ لیا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کہنیوں تک اور تین رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نمازیں قضاء کرے۔ الذخیرہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر مقلد علماء کوئی مسئلہ آمین بالجہر وغیرہ کا بتلاتے ہیں تو جب تک عقیدہ میں خلاف اہل السنۃ نہو اور اعمال فروع میں ائمہ اہل السنۃ سے خارج نہو تب تک اسکی نماز وغیرہ جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر طعن جائز نہیں ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے جانکر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام میں نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا۔ م۔ دار الکفر میں جو ایمان لایا اور نماز روزہ وغیرہ شرائع سے آگاہ نہ ہوا تو اسپر قضاء نہیں اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہیں۔ قاضیخان۔ یہ اسوقت کہ دار الاسلام میں ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقف نہ ہوا۔ م۔ اور دار الاسلام میں جو مسلمان ہوا تو اسکا عذر قبول نہیں اور استحسانا اسپر قضاء لازم ہے۔ قاضیخان ت۔ پھر شریعت پہونچانے میں ایک مرد کافی ہے اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ جب تک اسکو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں نہ پہونچا دیں اسپر شریعت کے فرائض لازم نہونگے

محیط السرخسی - ایک شخص اپنی عمر کی نمازیں قضاء کرتا ہے بدون اسکے کہ اسکی کوئی نماز قضاء ہوئی ہو پس اگر بگمان نقصان
و کراہت ہو تو بہتر ہے ورنہ نہین اور صحیح یہ کہ جائز ہے سوائے بعد فجر و بعد عصر کے - اور بہت سے سلف نے شبہہ فساد کی
جہت سے ایسا کیا ہے - المضمرات - اور جملہ رکعات مین وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے - الظہیریہ - اور حدیث مین جو ایک نماز کو مکرر پڑھنے
کی ممانعت آئی ہے وہ محمول ہوگی کہ بدون شبہہ فساد کے کیونکہ جسمین کراہت ہو اسکو مکرر پڑھے جانے پر اتفاق ہے م - نوافل
پڑھنے سے قضاؤن کا پڑھنا زیادہ قابل اہتمام ہے مگر سنن راتبہ و صلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو ترک نہ کرے - المضمرات - اور
قضاؤن کو مسجد مین نہین بلکہ گھر مین ادا کرے - الوجیز للکردری - شاید یہ اسوقت کہ جماعت کی قضاء ہو - م - باپ نے بیٹے کو
حکم دیا کہ میری طرف سے نمازین و روزے قضاء کرے تو نہین جائز ہے - تاتارخانیہ - قضاء کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہے
م محیط السرخسی - لیکن عیال کے واسطے سعی کمائی کے عذر سے و حوائج کے عذر سے اصح قول پر تاخیر کرنا جائز ہے - ف - سجدہ
تلاوت و نذر مطلق و قضاء رمضان مین علی الفور وجوب نہین بلکہ وسعت ہے لیکن شمس الائمہ حلوائی نے علی الفور واجب
کہا ہے - وجیز - قضائین ہین اسنے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر نماز فریضہ اور وتر اور
ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دیئے جاوین اور اگر اسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو حیلہ یہ ہے کہ نصف صاع گیہون قرض لیکر
ایک نماز کی طرف سے ایک مسکین کو دیئے جاوین پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری نماز
میت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث میت کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ
دے اسی طرح کرتا جاوے یہانتک کہ کل نمازون کا کفارہ ادا ہو جاوے - الخلاصہ - اور فتاوی الحجہ مین ہے کہ اگر میت
نے وارث کو وصیت نہین کی مگر بعض وارثون نے ازراہ تبرع کے مورث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے اور ہر نماز کی طرف سے
نصف صاع گیہون دیدے - اور شیخ حمید الدین ابو یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالی سے پوچھا گیا کہ بوڑھے پھوس کو جسے
زندگی مین روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہے کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہین - التاتارخانیہ
سفید مین ہے کہ اگر کوئی نماز یا رکن کسی نماز مین بھولا اور یاد نہین کہ کون نماز ہے تو بلا خلاف ایک رات دن کی نمازین
اعادہ کرے - ع - اور فتاوی اہل سمرقند مین ہے کہ اگر دونون رکعت اولین کی قرارت ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب
اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر و وتر - اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر و مغرب و وتر - اور اگر چار رکعت کی ہو تو
ظہر و عصر و عشاء پھر سے نہ باقی - المحیط - عمداً نماز چھوڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے - الکافی ف - دو روز کی
ظہر چھوٹی اسنے قضاء مین تعیین نہ کی تو مذہب یہ کہ جائز نہین مگر بہ تعیین - ع - پس اول ظہر یا آخر ظہر کی نیت کرے - ف ش -
یون ہی جب فوائت کثیرہ ہون تو اول قضاء یا آخر ظہر جو اسپر لازم ہے اور یہی اصح ہے اور یون ہی مختلف رمضانون کے روزون
مین نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے - الدر - مسافر نے ایک ماہ تک قصر مین مغرب بھی دو رکعت پڑھی
تو مغرب کل فاسد ہین پھر اول مغرب فاسد ہوکر پانچ نمازین اسکے بعد فاسد ہوکر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہوگا مگر
ظہر پس فاسد ہوا کرتی ہے - واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر مین ظہر پڑھی تو موقوف ہے اگر اسکے بعد جمعہ کی طرف چلا تو
باطل ہوگئی اور اگر نہین حتی کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہے اور اسکے نظائر معذور و مستحاضہ وغیرہ مین بہت ہین جنکا ذکر معذور کے
بیان مین ہو چکا فتذکر م - ایک طفل بعد نماز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا تو اسپر قضاء
عشاء لازم ہوگی - ف - بخلاف اسکے اگر لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی تو اسپر قضاء عشاء نہین ہے اور اگر بعد طلوع فجر کے
جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضاء کرے - القاضیخان - قضاء اگر ایسی نماز کی ہے جسمین اخفاء
قرارت ہے تو اخفاء واجب خواہ امام ہو یا منفرد ہو - اگر ایسی نماز ہے جسمین جہر واجب ہے تو قضاء بجماعت مین امام جہر کرے

اور اگر تنہا قضا کرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک اوار کے قیاس پر جہر افضل ہے اور امام مصنف صاحب الہدایہ کے نزدیک اخفا واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل مؤید ہین جیسا کہ فصل جہر واخفا مین گذرا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان مین۔ یعنی ان سجدون کے بیان مین جو سہو سے واجب ہوتے ہین۔ تو سہو جس سے وجوب ہوتا ہے بیان کرنا مزدر ہے۔ م۔ سہو خواہ نماز فرض مین ہو یا نفل مین ہو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اصل اسمین یہ ہے کہ متروک یا کوئی فعل ہوگا یا اسکی جگہہ ہوگی۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب۔ پس اگر فرض ہو تو دیکھا جاوے اگر قضا سے اسکا تدارک ہو سکتا ہے تو قضا کرے ورنہ نماز فاسد ہوگی۔ اور سنت ہو تو اسکے واسطے سجدہ نہین اور نہ فساد ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمداً ہو تو بدون اعادہ کے نقصان پورا نہوگا۔ التاتارخانیہ والبحر۔ مگر چار صورتین مستثنیٰ ہین ایک پہلا قعدہ عمداً چھوڑا۔ دوم پہلے قعدہ مین عمداً آنحضرت صلعم پر درود پڑھدیا۔ سوم عمداً بعد قعدہ اخیر کے یہ سوچتا رہا کہ تین رکعت ہوئین یا چار ہوئین اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہوجاوے چہارم اول رکعت مین مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے مین عمداً اخیر نماز تک تاخیر کی تو ان چارون صورتون مین کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوگا۔ النہر۔ یسجد للسہو۔ سہو کا سجدہ کرلے۔ ف۔ نماز نفل ہو یا فرض ہو فی الزیادۃ۔ کوئی فعل غیر جنس زیادہ کرنے مین۔ والنقصان۔ اور کوئی فعل کم کرنے مین۔ ف۔ مگر فرض کی کمی پوری ہوجانا شرط ہے اور واجب کی شرط نہین۔ سجدتین۔ دو سجدہ کرے۔ ف۔ اخیر قعدہ کے ختم پر۔ بعد السلام۔ بعد سلام کرنے کے۔ ف۔ یہی مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے۔ ظاہر الروایۃ مین۔ پھر اس سے اخیر قعدہ رہگیا مگر جو تشہد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا۔ ثم تشہد۔ پھر تشہد پڑھے۔ ثم یسلم۔ پھر ختم نماز کا سلام پھیرے۔ ف۔ بالجملہ ہمارے نزدیک سلام کرکے سجدہ سہو کرے۔ وعند الشافعی رح یسجد قبل السلام۔ اور امام شافعی کے نزدیک مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سجد للسہو قبل السلام۔ بدلیل اس حدیث کے جسمین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سہو کیا۔ ف۔ جیسا کہ صحاح ستہ مین عبد اللہ بن مالک بن بحینہ رض کی حدیث ظہر مین درمیانی قعدہ سے سہو کرنے مین ہے اور آخر مین ہے کہ نماز پوری ہونے کے بعد اخیر قعدہ مین جب لوگ منتظر سلام تھے کہ آپ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام پھیرین۔ ف۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہین۔ وروی انہ علیہ السلام سجد سجدتی السہو بعد السلام۔ اور مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سہو کے بعد سلام کے کیے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ مین حدیث ذو الیدین رض سے مروی ہے جسکے آخر مین ہے کہ پس آپ نے دونون رکعتین یعنی جنمین سہو کیا تھا پڑھین پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سہو کیا۔ اور صحیح مسلم وابوداؤد ونسائی کی روایت مین ہے کہ عصر کی تین رکعات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک۔ اسمین ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھکر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے پھر تحلیل کا سلام پھیرا۔ بالجملہ ان دونون حدیثون مین آپ کا فعل بعد سلام کے ہے۔ فتعارضت روایتا فعلہ۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی دونون روایتین متعارض ہین۔ ف۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کمی کا سہو ہو تو قبل السلام اور زیادتی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اسپر وارد ہوتی ہے۔ لہذا فرمایا کہ فبقی التمسک

بقولہ سالما۔ تو آپ کے قول سے تمسک کرنا بلا معارضہ رہ گیا۔ ف۔ اسی کو ہم نے اختیار کر لیا کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد السلام ہیں۔ واضح ہو کہ اول اس حدیث کی تحقیق چاہیے۔ دوم اس حدیث کا معارض نہ ہو۔ بیان اول یہ کہ اس حدیث کو ابوداؤد اور ابن ماجہ نے طریق اسمعیل بن عیاش سے حدیث ثوبان رضی سے روایت کیا اور اسمعیل بن عیاش کی حدیث اہل الشام سے صحیح ہے اور یہ حدیث اسی طرح ہے چنانچہ اسمعیل بن عیاش عن عبید اللہ بن عبید الکلاعی عن زہیر بن سالم العنسی عن عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکل سہو سجدتان بعد السلام۔ اب جاننا چاہیے کہ عبید اللہ بن عبید الکلاعی بفتح الکاف صدوق ہے۔ وہ شامی ہے یحیی بن معین وغیرہ نے توثیق کی۔ زہیر بن سالم العنسی بنون ابو المخارق شامی ہے ابن حبان نے ثقات میں لکھا۔ عبد الرحمن بن جبیر۔ ثقہ ہے ابو زرعہ ونسائی وابن حبان وابو حاتم ومحمد بن سعد نے توثیق کی اور بخاری نے ادب میں روایت کی۔ پس یہ حدیث صحیح ہے اور بخاری کے باب التوجہ نحو القبلہ میں حدیث ابو مسعود رضی میں مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں کہا کہ جب مجھے نسیان ہو جاوے تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ عام حکم در باب سہو شک کے ہے اور کوئی عالم درمیان سہو شک کے و زیادت و نقصان کی جدائی کا قائل نہیں تو یہی حکم سب میں ہے۔ ملخص الفتح۔ شک وسہو ونسیان سب کے معنی فقہاء کے نزدیک ایک ہیں اور ظن کے معنی قوی گمان اور وہم کے معنی ضعیف گمان۔ د۔ بیان دوم صحیح میں حدیث ابو سعید خدری سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم میں کوئی نماز میں شک کرے پس نہ جانے کہ تین پڑھیں یا چار رکعات تو شک چھوڑے اور بناء کرے اس پر جو یقینی ہے پھر قبل سلام کے دو سجدے کرلے۔ البخاری وغیرہ۔ معارض اسکی حدیث عبد اللہ بن جعفر رضی سے مرفوع ہے کہ جو نماز میں شک کرے وہ بعد سلام کے دو سجدے کرے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن خزیمہ والامام احمد۔ اور بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد میں مضائقہ نہیں ہے اور حدیث ابو مسعود رضی اوپر گذری۔ ابن الہمام نے کہا کہ قولی معارضہ ان احادیث شک میں ہے اور سہو کی حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ بلا معارضہ ثابت ہو چکی پس اسی پر عمل ہے پھر چونکہ سجود السہو واسطے جبر نقصان کے ہیں تو خواہ قبل سلام ہوں یا بعد سلام ہوں جائز ہیں اسی واسطے حضرت صلعم نے دونوں طرح کر دیا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مگر حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مختار یہ کہ بعد سلام ہوں۔ مف۔ اور اسمیں ایک فائدہ بھی ہے جو مصنف رح نے بیان فرمایا بقولہ۔ ولان سجود السہو مما لا یتکرر فیؤخر عن السلام حتی لو سہا عن السلام ینجبر بہ۔ اور اسوجہ سے بعد سلام ہوگا کہ سجود سہو تو ایک نماز میں مکرر نہیں ہوتا ہے تو سلام سے پیچھے ہونا بہتر ہے تاکہ اگر سلام سے سہو کرے تو یہ بھی سجدہ سہو سے پورا ہو جاوے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ ایک نے نماز پوری کی جب سلام کے قریب آیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے تین رکعات پڑھیں یا چار اور اس سوچ میں اتنا توقف ہوا کہ جتنی دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے پس لازم آیا کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اسمیں تاخیر ہوئی تو اس تاخیر کا جبر نقصان سجدہ سہو سے پورا ہوگا اب ہم کہتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو قبل سلام کے کر چکا ہو تو اسوقت میں مجبور رہو گا کیونکہ دوبارہ سجدہ سہو مشروع نہیں ہے لہذا بہتر یہی کہ بعد سلام کے کیا کرے۔ وہذا الخلاف فی الاولویۃ۔ اور یہ اختلاف درمیان ہمارے و شافعی کے اولویت میں ہے۔ ف۔ حتی کہ ہمارے نزدیک اولی بعد السلام ہے اور امام شافعی کے نزدیک اولی قبل السلام ہے ورنہ بالاتفاق دونوں طرح جائز ہے۔ جیسا کہ امام قدوری نے ہم میں سے اور صاحب الحاوی وغیرہ نے شافعیہ میں سے تصریح کی ہے۔ مع۔ ویاتی بتسلیمتین۔ اور دو سلام کرے۔ ف۔ ایک دائیں و ایک بائیں۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ و فخر الاسلام نے کہا کہ ایک ہی سلام پھیرے اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا ہے حتی کہ شیخ الاسلام نے

کہا کہ اگر دو سلام پھیر دیئے تو اسکے بعد سجدہ سہو نہیں کر سکتا۔ محیط میں کہا کہ یہی اصوب ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی صواب ہے۔
لیکن شمس الائمہ و صدر الاسلام نے دو سلام اختیار کیے۔ اور فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور
کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک دو سلام لاوے۔ ہو الصحیح صرفا للسلام المذکور الی ما ہو المعہود۔
یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے۔ ف۔ اور
معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اوفق بنصوص ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عجب یہاں قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز
سے خارج ہو جائیگا پھر سجود سہو نہیں کر سکتا حالانکہ بالاتفاق جبکہ کوئی رکن یا سجدہ تلاوت نمازی باقی ہو وہ عود کریگا
اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سہو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے
صحیح فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **ویاتی بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام والدعاء فی قعدۃ السہو**۔ اور لاوے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سہو کے قعدہ میں۔ ف۔ یہی فخر الاسلام رح کا مختار ہے۔ **ہو الصحیح**
لان الدعاء موضعہ آخر الصلوٰۃ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ دعا کا محل تو آخر نماز ہے۔ ف۔ اور سجدہ سہو سے پہلے اسکی
نماز تمام ہی نہیں ہے۔ اور طحاوی رح کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے۔ ف۔ میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود
میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود آنکا مذہب ہے نہ دعا۔ کما صرح بہ العینی۔ اور قاضیخان و ظہیریہ میں کہا کہ یہی احوط ہے
یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعا تو وہ ضرور قعدہ سہو میں چاہیے۔ فافہم۔ پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سہو کا
سجدہ اسواسطے فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کرکے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جاوے
اور مبسوط میں ہے کہ ایک سلام کرکے تکبیر کہے اور سجدہ کرکے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بیٹھکر
تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھیر دے۔ ۵۔ پھر اس سہو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے۔ **قال ویلزمہ السہو**
اذا زاد فی صلاتہ فعلا من جنسہا لیس منہا۔ اور کہا کہ سہو لازم ہو جاتا ہے جبکہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو
نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے۔ ف۔ یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے۔ **وہذا یدل علی ان سجدۃ السہو**
واجبۃ۔ اور یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ سہو پیدا ہونا
تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا۔ م۔ **ہو الصحیح**۔ یہی صحیح ہے۔
لانہا تجب بجبر نقصان تمکن فی العبادۃ فتکون واجبۃ۔ کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس
نقصان کے جو عبادت میں متمکن ہوا تو یہ واجب ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نقصان پورا نہ ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ
نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ م۔ یہی وجوب محیط و مبسوط و ذخیرہ و بدائع میں مذکور
ہے اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ کرخی رح کے نزدیک سنت ہے۔ مع۔ قدوری نے کہا کہ عامہ اصحاب
کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سہو ورنہ اعادہ سے تو سجدہ سہو واجب
ہوا۔ **کالدماء فی الحج**۔ جیسے حج میں قربانیاں ہیں۔ ف۔ مثلاً حدث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر جرانہ کی قربانی واجب ہے
واذا کان واجبا۔ اور جب یہ سجود واجب ٹھہرا تو۔ **لایجب الا بترک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن**۔ واجب
نہوگا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرنے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے۔ ف۔ یا مقدم کر دینے یا مکرر کر دینے یا
کسی واجب کو متغیر کرنے سے۔ ک۔ **ساہیا**۔ درحالیکہ سہو سے ایسا کرے۔ ف۔ نہ عمداً اور رکن میں صرف تاخیر یا
تقدیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں روا ہے۔ **ہذا ہو الاصل**۔ یہی اس سجدہ سہو کے لیے اصل ہے۔
ف۔ مگر اسمیں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا۔ **وانما وجبت بالزیادۃ لانہا لاتعری عن تاخیر رکن او ترک**

واجبا - اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی
کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے - ف - پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی
ترک واجب ہوا لہذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہواً واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے کمانی الکافی
پھر یہ سجدہ سہو بجا لانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتی کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یہانتک
کہ سلام اول پھیرنے پر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس سے سجود ساقط ہو گیا - یوں ہی فائتہ نماز کو قضا کرنے میں سہو کیا تھا پھر
سجدہ نہ کیا یہانتک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی - یوں ہی جمعہ کے سہو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے - یوں ہی بعد
سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بنا کرنا جائز نہیں رہتا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہوگا - واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام
اس سجود کے قصد سے کرے تب سجود سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اپنے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ
سجدہ سہو نہ کرونگا تو بھی اسپر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے - کمافی الفتح - پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو
بوجہ وقت نہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری نہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے - م - قال ویلزمہ اذا ترک
فعلا مسنونا - اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا - کانہ اراد بہ فعلا واجبا - گویا فعل
مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا - الا انہ اراد تسمیتہ سنۃ ان وجوبہا بالسنۃ - مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے
یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا - ف - تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا ہے اسکے
ترک سے بھی سجدہ واجب ہے - او ترک قراءۃ الفاتحۃ - یا سورۂ فاتحہ کی قرأت چھوڑی - لانہا واجبۃ - کیونکہ فاتحہ
پڑھنا نماز میں واجب ہے - او القنوت او التشہد او تکبیرات العیدین - یا چھوڑے قنوت الوتر یا التحیات یا عید الفطر
و اضحی کی تکبیرات - لانہا واجبات - کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں - فانہ علیہ السلام واظب علیہا - کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی - من غیر ترکہا مرۃ - بدون انکے ایکبار چھوڑنے کے - ف -
یعنی بدون اسکے کہ کبھی ایکبار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو - وہی امارۃ الوجوب - یہ علامت واجب ہونے کی ہے - ف -
یعنی جس علامت سے وجوب پہچانا گیا اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ اسکا
کو ترک کی گنجایش معلوم ہو جاتی - ولانہا تضاف الی جمیع الصلوٰۃ - اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز کیطرف
نسبت کیجاتی ہیں - ف - اور بولا جاتا ہے کہ وتر کا قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں - فدل انہا من خصائصہا
و ذلک بالوجوب - تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف منسوب ہیں اسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ واجب
ہو جانے کے ہوگی - ف - کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے - اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تعوذ نماز کا نہیں کہلاتا ہے کیونکہ
خصوصیت نہیں رکھتا - ثم ذکر التشہد یحتمل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراءۃ فیہما - پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا پہلے
قعدہ و دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں التحیات پڑھے جانے کو حقیقۃً محتمل ہے - ف - پس بعموم المجاز سب
محتمل ہے - وکل ذلک واجب - اور ہر ایک انہیں سے واجب ہے - ف - یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے
کیونکہ کلام ترک التشہد میں ہے چنانچہ کہا - وفیہا سجدۃ السہو - اور سب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے - ہو الصحیح
یہی صحیح ہے - ف - حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کرکے پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود
کرے اور سہو کا سجدہ کرے - ولو جہر الامام فیما یخافت - اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے
او خافت فیما یجہر - یا اخفاء کیا ایسی نماز میں کہ جہر واجب ہے - تلزمہ سجدۃ السہو - تو اسپر سجدہ سہو لازم ہوگا - ف -
خواہ نماز ادا ہو یا قضا ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو - لان الجہر فی موضعہ والمخافتۃ فی موضعہا من الواجبات

کیونکہ جہر اپنے موقع پر اور اخفاء اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہے۔ ف۔ تو ترک سے سہو لازم ہوگا۔ پھر کس قدر سے سہو لازم
ہوگا جواب دیا۔ واختلفت الروایۃ فی المقدار۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ والاصح قدر
ما یجوز بہ الصلوٰۃ فی الفصلین۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اسقدر ہو کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں
میں۔ ف۔ خواہ اخفاء کا جہر ہو یا جہر کا اخفاء ہو بقدر جواز نماز ہو۔ لان الیسیر من الجہر والاخفاء لا یمکن الاحتراز
عنہ وعن الکثیر ممکن۔ کیونکہ خفیف جہر و اخفاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ ممکن نہیں اور کثیر سے بچاؤ ممکن ہے۔ وما یصح بہ الصلوٰۃ
کثیر۔ اور جسقدر سے نماز صحیح ہو جاتی ہے وہ کثیر ہے۔ غیر ان ذلک عندہ آیۃ واحدۃ وعندہما ثلث آیات۔ اتنی بات
میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ ف۔ پھر مسئلہ
میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ وہذا فی حق الامام دون المنفرد۔ اور یہ حکم سہو کا امام کے حق میں ہے سوائے منفرد کے
لان الجہر والمخافتۃ من خصائص الجماعۃ۔ کیونکہ جہر و اخفاء تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ ف۔ اور منفرد پر اگرچہ اخفاء
ان نمازوں میں جو مخافت سے پڑھی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قضاے جہری میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر الروایۃ
میں اسپر سہو کا سجدہ نہیں ہے۔ مع۔ (فروع) سجود سہو واجب نہیں بسملہ و تعوذ و آمین اگرچہ بجہر ہوں و رفع الیدین و
تکبیرات انتقالی میں سوائے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ ملحق
بزوائد ہے تو اسکے ترک پر سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ سجود واجب ہے اگر تکبیرات العیدین میں کوئی یا کل چھوڑیں۔ ف۔ یا بڑھائی یا
امام بے موقع لایا۔ البدائع۔ مگر مقتدی رکوع میں کہہ لے۔ یا بائیں کو پہلے سلام پھیرا۔ ف۔ یا رکوع سے قومہ نہ کیا۔ یا اصح قول پر
ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہ بیٹھا۔ خلافاً للمحیط۔ یا تعدیل ارکان ترک کی۔ کما صححہ البدائع۔ یا کوئی سجدہ نماز ہی بھولا تھا اسکو
ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑ دینے سے نماز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اس طرح کہ التحیات
پر اللہم صل علی محمد پڑھا یا علی الاصح۔ یا فکر میں سا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا میں ظہر میں ہوں یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں
حتی کہ بقدر ادائے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس نماز میں کسی پہلی نماز کی نسبت کچھ سوچتا رہا اگرچہ دیر تک ہو سہو نہیں
ہے۔ ف۔ یا حدث ہو گیا اور وضو میں سوچتا رہا کہ تین پڑھیں یا چار حتی کہ بقدر رکن دیر ہوئی تو اسپر سہو ہے۔ کما فی المحیط
یا قرارت کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے موخر کر دیا۔ یا فرض کے اولین سے و نفل کے کل سے فاتحہ پوری یا اکثر چھوڑ دی گئی
نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنا بر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ المجتبی۔ یا اوطا قول پر اخیرین میں چھوڑ
دی۔ یا فاتحہ کو سورت پر مکرر کیا اگرچہ اکثر ہو نہ بعد سورت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھکر فاتحہ پڑھی۔ یا بعد فاتحہ
کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یاد کیا تو حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھکر رکوع کرے مگر سہو لازم ہے یا آیت
قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھکر سجدہ میں تاخیر کی تو اسپر ہر صورت میں سہو ہے
اور اگر فرض کے پچھلیوں میں فاتحہ مکرر پڑھا یا فاتحہ و سورہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجود سہو جب
چھوڑا تشہد کل یا بعض خواہ قعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرارت کے تشہد پڑھا تو
اسپر سہو نہیں اور اگر بعد قرارت پڑھا تو سہو لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطفی عن محمد رح خلافاً للظہیریہ۔ اور
رکوع و سجود و قومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ محیط السرخسی۔ قعدہ میں بجائے تشہد کے
فاتحہ پڑھا تو اسپر سہو ہے۔ المحیط۔ اگر قعدہ اول میں تشہد مکرر پڑھا تو اسپر سہو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا یا
تو سجدہ سہو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ التبیین ف۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر
سلام پھیر دیا تب یاد آیا تو عود کر کے تشہد پڑھے اور شیخین رح کے نزدیک اسپر سہو لازم ہے۔ المحیط۔ اگر بجائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سہو ہی۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اسمین کوئی ذکر مسنون نہین تو ترک سے سہو نہین جیسے بائین ہاتھ پر
دایان باندھنا۔ المحیط۔ دو رکوع یا تین سجدے کیے تو سہو ہی اور عمداً کرنے مین سجدہ سہو کافی نہین۔ کما فی المجتبیٰ۔ اور شافعی
نے کہا کہ کافی ہی اور وہ سجود مقدر ہی۔ اگر سہو سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت مین یاد آیا تو اسی وقت کرے اور
ترتیب چھوڑنے سے اسپر سہو ہی۔ العینی۔ واضح ہو کہ سہو کا حکم تو فرض ونفل وجمعہ وعیدین مین یکسان ہی مگر ہمارے مشائخ
نے فرمایا کہ عیدین وجمعہ مین امام سہو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ مین نہ پڑین۔ المضمرات۔ عن المحیط۔ قال وسہو الامام
یوجب علی المؤتم السجود۔ اور کہا کہ امام کا سہو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہی۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ
سہو کے وقت امام کے ساتھ مین نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتی کہ جب امام سجدہ کرے تو
اسکے ساتھ مین سجدہ کرلے پھر اپنی باقی نماز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہانتک
کہ امام کے سہو سے مطمئن ہوجاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سہو کیا تو مسبوق اسکی متابعت مین لوٹیگا
بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہین لوٹا یا سجدہ کر چکا ہی تو اخیر مین سجدہ کرلے۔ ح۔ لتقرر السبب الموجب
فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق مین سجدہ واجب کرنے والا سبب متقرر ہوچکا ہی۔ ف۔ تو اصل کے
تابع یعنی مقتدی کے حق مین بھی متقرر ہوگا۔ اور حدیث ابن عمر رض مین ہی کہ جب امام نے سہو کیا تو امام اور اسکے مقتدیون
پر سہو ہی۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح مین ذکر کیا ہی۔ ع۔ ولہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیۃ الامام۔ اور
اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہوجاتا ہی۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافرون مین ایک امام ہوا باقی
مقتدی ہوے پھر امام نے اقامت کی نیت کرلی تو اسکی نماز چار رکعت ہوگئی تو یہی مقتدیون پر اسکے پیچھے ہونے سے
لازم ہوئین حتی کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق مین موجب تمام کرنے کا مقتدیون پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد
الامام لم یسجد المؤتم۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد
مزنی رح وبویطی رح کا اور ایک روایت امام احمد سے ہی۔ لانہ یصیر مخالفا وما التزم الا الاداء الامتابعا۔ کیونکہ مقتدی
سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہی حالانکہ اسنے التزام یہی کیا تھا کہ امام کی متابعت مین ادا کریگا۔ ف۔ اور
حدیث مین ہی کہ فلاتختلفوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطاء وحسن بصری وابراہیم نخعی کا اور مذہب
ثوری وقتادہ وحماد کا ہی اور امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کریگا۔ مع۔ فان سہی المؤتم لم یلزم
الامام ولا المؤتم السجود۔ اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہین امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانہ لو سجد وحدہ
کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر تنہا سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ ولو تابعہ الامام ینقلب
الاصل تبعا۔ اور اگر امام بھی اسکی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہوجائیگا۔ ف۔ اور یہ الٹا ہوجانا باطل ہی
ع۔ درحقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہی کہ الامام ضامن الحدیث مین باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہی صرف ایک
ساتھ ادا کرنا اقتدا ہی اور ہمارے نزدیک نماز امام متضمن نماز مقتدی ہی۔ م۔ حتی کہ علماء نے کہا کہ امام نے تشہد پورا
کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہوگیا ہو پھر بیٹھکر تشہد پورا کرلے اگرچہ تیسری
رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف تنہا منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اسپر متابعت نہین ہی اور شک نہین کہ صحابہ
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سہو مین اتباع کی اگرچہ انپر سہو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی نماز قضا کرے پھر امام
کے ساتھ سجدہ سہو پاوے تو کرے ورنہ آخر نماز مین کرے اور اگر بغیر پوری کیے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہین اور
پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر چھوٹی نماز قضا کرنے مین اسکو سہو ہو تو اسپر سجدہ نہین ہی بخلاف مسبوق کے

کے پیچھے مقیم مقتدی کے کہ جب یہ دونون اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوے اور انہین سہو کیا تو اپنے سہو کے لیے سجدہ کرین اور اگر امام پر سہو تھا اور اسنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کرین تو ان دونون کی نماز مین سجود سہو مکرر واقع ہوگا یہی کتاب الاصل مین مذکور اور یہی صحیح ہی - اگر امام کو صلاۃ الخوف مین سہو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا گروہ اسکی متابعت کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین اور پہلا گروہ اپنی نماز پوری کرکے سجدہ کرین کیونکہ وے لوگ لاحق ہین - اگر امام کو سہو کے بعد حدث لاحق ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو خلیفہ نہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سہو بعد سلام ہی اور اگر ہوگیا تو نماز پوری کرکے کسی مدرک کو اپنی جگہہ کردے وہ سجدہ کرے اور مسبوق انکے ساتھ سجدہ کرلے اور اگر نہ کیا تو آخر نماز مین کریگا لیکن اصول کی روایت پر قبل سلام کے چاہیے سجدہ کردے - پھر اگر امام کے پیچھے سب مسبوق ہون تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب کھڑے ہوکر تنہا اپنی اپنی باقی پوری کرین - اور استحسانًا بعد تمام کے سجدہ کرین - الفتح - ومن سہا عن القعدۃ الاولیٰ - اور جو قعدہ اول کو بھولا - ثم تذکر وھو الی حالۃ القعود اقرب عاد وقعد وتشہد - پھر یاد کیا ایسی حالت مین کہ وہ بیٹھک سے زیادہ نزدیک ہی تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے - لان ما یقرب من الشئی یاخذ حکمہ - کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اُسی کا حکم لیتی ہی - ف - تو بیٹھنے سے قریب بمنزلہ بیٹھنے کے ہی - اور اصح یہ کہ نیچا دھڑ آدھا سیدھا اور بیٹھ ختم ہو تو بیٹھک سے قریب ہی - ف - ثم قیل یسجد للسہو للتاخیر - پھر کہا گیا کہ سہو کا سجدہ کرے بوجہ تاخیر کے - والاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقم - اور اصح یہ کہ سجدہ سہو نہین کریگا جیسے وہ کھڑا ہی نہین ہوا - ف - کیونکہ شرع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار ہی نہین کیا - ف - ولو کان الی القیام اقرب لم یعد - اور اگر قیام سے زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے - لانہ کالقائم معنی - کیونکہ یہ کھڑے ہوے کے معنی مین ہی - ویسجد للسہو - اور سہو کا سجدہ کرلے - لانہ ترک الواجب - کیونکہ اسنے واجب ترک کیا - ف - پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور مختار مشائخ بخارا ہی اور ظاہر المذہب یہ ہی کہ جب تک سیدھا کھڑا نہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہی اور اسی پر محمول ہی جو حدیث مین آیا کہ آپ کھڑے ہوے اور لوگون نے تسبیح پڑھی پس بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے نہوے تھے اور جو حدیث مین آیا کہ آپ نہین بیٹھے اور لوگون کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اُس وقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے - پھر جس صورت مین کہ بیٹھنا نہین تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ مین کہا کہ صحیح یہ کہ نماز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہی کیونکہ انتہاء یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہین کیونکہ رکعت سے کم پڑھنا نا مفسد نہین ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہی تو ارجح عدم فساد ہی - ملخص الفتح - اور یہی حق ہی - البحر - پھر مقتدی نے اگر التحیات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہی اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور اگرچہ تیسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو - کما فی الفتح - یہ تو قعدہ اول مین کلام تھا - وان سہا عن القعدۃ الاخیرۃ حتی قام الی الخامسۃ رجع الی القعدۃ ما لم یسجد - اور اگر قعدہ اخیرہ سے سہو کیا حتی کہ پانچوین رکعت کو سیدھا کھڑا ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو - لان فیہ اصلاح صلاتہ وامکنہ ذلک لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض - کیونکہ اس پھرنے مین اسکی نماز کی اصلاح ہی اور یہ اصلاح اس سے ممکن ہی اسواسطے کہ پوری رکعت سے کم تو چھوڑنے کا محل ہی - ف - پس چھوڑ کر لوٹے - والغی الخامسۃ - اور پانچوین رکعت کو لغو کردے - لانہ رجع الی شئی محلہ قبلہا فترتفض - کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھرا جس کا محل اس رکعت سے مقدم ہی - ف - اور وہ قعدہ اخیرہ ہی - ویسجد للسہو - اور سہو کا سجدہ کرے - لانہ اخر واجبا - کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا - ف - مراد یہ کہ واجب قطعی مین جو فرض قعدہ اخیرہ ہی تاخیر کردی ہی - الکافی - ھف -

وان قید الخامسۃ بسجدۃ بطل فرضہ - اور اگر اسنے پانچوین رکعت کا سجدہ کرلیا تو اسکا فرض باطل ہوگیا - عندنا خلافا للشافعی - یہ فرض باطل ہوجانا ہمارا مذہب ہی بخلاف قول شافعی - ف - و مالک و احمد کے - لانہ استحکم شروعہ فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض - ہماری دلیل یہ کہ نفل مین شروع کرنا مستحکم ہوگیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہون اور اسکا بدیہی لازمہ یہ کہ فرض سے خارج ہوجاوے - ف - جبکہ نفل مستحکم ہوگئی - وہذا لان الرکعۃ بسجدۃ واحدۃ صلوٰۃ حقیقۃ - اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ مین درحقیقت نماز ہی - حتی یحنث بہا فی یمینہ لایصلی - حتی کہ اگر لایصلی کی قسم کھائی ہو تو ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حانث ہوجائیگا - ف - اور یہان رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی نماز پائی گئی اور وہ نفل ہی تو لامحالہ فرض سے خارج ہوگیا اور جو نماز پڑھی اُسکی فرضیت کم ہوگئی - وتحولت صلاتہ نفلا اور نماز بدل کر نفل ہوگئی - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف خلافا لمحمد رح علی مامر - یہ نفل ہوجانا امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہی برخلاف قول امام محمد رح کے بنا بر اس اصل کے جو گذری - ف - کہ بطلان وصف سے اصل کو نہین جاتا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہوجاتا ہی - فیضم الیہا رکعۃ سادسۃ - پس شیخین کے نزدیک ان پانچون کے ساتھ چھٹی رکعت ملاوے - ف - اگرچہ فجر و عصر ہو تاکہ نفل جفت ہوجاوین - ولو لم یضم لاشی علیہ - اور اگر اس نے نہ ملائی تو اسپر کچھ واجب نہین ہی - لانہ مظنون - کیونکہ وہ مظنون ہی - ف - یعنی قصداً اسنے نفل شروع نہین کی پس قضاء لازم نہین - پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہین ہی - ف - ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجبہۃ عند ابی یوسف لانہ سجود کامل - پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہوجانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچوین رکعت کے سجدہ کے لیے سر ٹیکا کیونکہ یہ سجود کامل ہی - ف - اسواسطے کہ سجود کے معنی درحقیقت یہ کہ پیشانی رکھے - وعند محمد رح برفعہ - اور امام محمد کے نزدیک اُسوقت دیا جاوے کہ جب سر ٹیک کر اُٹھا دے - لان تمام الشئ بآخرہ کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہی - ف - اور سر ٹیکنا شروع ہی جب اسکا آخر آوے - وہو الرفع - اور وہ سر اُٹھانا ہی - ف - تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہوگئے - ولم یصح مع الحدث - اور یہ سر اُٹھانا حدث کے ساتھ صحیح نہین - ف - تو ضرور ہوا کہ سر اُٹھانے تک طہارت باقی رہے - فتوی کے لیے قول امام محمد مختار ہی جیسا کہ فخر الاسلام نے کہا - ن ع ف - اور اسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا - وثمرۃ الاختلاف تظہر فیما اذا سبقہ الحدث فی السجود - اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہوگا ایسی صورت مین کہ جب سجود مین اسکو حدث ہوگیا - ف - تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہوچکی - بنی عند محمد خلافا لابی یوسف - تو امام محمد کے نزدیک بنار کرے بخلاف قول ابو یوسف کے - ف - پس امام محمد رح کے نزدیک فرض پر بنار جائز ہی کیونکہ ابھی سجدہ پورا نہین ہوا کیونکہ حدث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جاکر وضو کرے اور بیٹھکر قعدہ مین تشہد پڑھے اور سلام کرکے سہو کا سجدہ کرکے تشہد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہوگیا - کما فی الفتح ۴ - اور اعتبار امام کا ہی حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو معلوم نہین حتی کہ اُنھون نے پانچوین رکعت کا سجدہ کرلیا تو اُنکی نماز باطل نہوگی تا وقتیکہ عمداً یہ سجدہ نہ کرین تو معلوم ہوا کہ دوسرا قعدہ چھوڑ کر پانچوین کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیون کی نماز نجاوے گی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ اخیرہ کیطرف عود کیا ہو - و - یہ سب اس صورت مین کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو - ولو قعد فی الرابعۃ ثم قام - اور اگر چوتھی رکعت پر قعدہ کرلیا بقدر تشہد پھر پانچوین کو کھڑا ہوگیا - ولم یسلم - اور سلام نہین پھیرا یعنی تاخیر کی - عاد الی القعدۃ مالم یسجد للخامسۃ وسلم - تو قعدہ کی طرف عود کرے تا وقتیکہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہین کیا ہو اور سلام پھیرے - ف - جیسے حضرت صلعم نے

کیا اور سہو کا سجدہ کیا ع - اور اگر قعدہ کی طرف عود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پھیر دیا تو فرض صحیح ہوجانے کا حکم دیا جائیگا لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے - لان التسلیم فی حالۃ القیام غیر مشروع و امکنہ الاقامۃ علی وجہہ بالقعود کیونکہ قیام کی حالت میں سلام پھیرنا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اسطرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے - ف تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جسقدر پڑھے اسکا شمار نہیں - لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض - کیونکہ رکعت سے کم چھوڑ دے جانے کا محل ہے - ف پھر کیا مقتدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کہا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف پھرے تو اسکے ساتھ عود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرتا جاوے تو اسکی پیروی کرتے جاویں مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابو بکر البلخی نے ہمارے ائمہ اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مقتدی لوگ اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کرینگے بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف عود کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دیں - ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں - المحیط والتمرتاشی جعف - یہ اس وقت کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو - وان قید الخامسۃ بالسجدۃ ثم تذکر - اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا پھر اسکو یاد ہوا - ضم الیہا رکعۃ اخری - تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسرے ملا ئے - ف بسبوط سے یہ ملانا واجب نکلتا ہے اگرچہ فجر و عصر و مغرب ہو - عف - و تم فرضہ - اور اسکا فرض پورا ہو چکا - لان الباقی اصابتہ لفظ السلام وہی واجبۃ کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے - ف تو کوئی رکن و فرض نہیں چھوٹا پس نماز فرض تمام ہو گئی - صرف ایک واجب باقی رہا جسکا تکملہ سجدہ ہے - وانما یضم الیہا رکعۃ اخری لتصیر الرکعتان نفلا لان الرکعۃ الواحدۃ لا تجزیہ لنہیہ علیہ السلام عن البتیراء - اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملادے تاکہ دو رکعتیں نفل نماز ہو جاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناتھی سے منع فرمایا ہے - ف جیسا کہ باب الوتر میں تمہید ابن عبد البر سے گذرا - ز - جب دو رکعتیں ہو گئیں تو کیا ظہر کی نماز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہو جاوینگی فرمایا - ثم لا تنوبان عن سنۃ الظہر ہو الصحیح - پھر یہ دونوں رکعتیں قائم مقام دوگانہ سنت الظہر کی نہونگی یہی صحیح بات ہے - لان المواظبۃ علیہا بتحریمۃ مبتداۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دوگانہ پر نئی تحریمہ کے ساتھ رہی تھی - و یسجد للسہو استحسانا - اور سہو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان - ف یہی مختار ہے - الکفایہ - لتمکن النقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المسنون - کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان متمکن ہوا - فرض میں اس وجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مسنون نہوا - ف یعنی بطور واجب نہوا - یہی قول امام محمد ہے - وفی النفل بالدخول لا علی الوجہ المسنون - اور نفل میں اس وجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مسنون نہوا - ف یعنی بطور واجب نہوا یقول امام ابو یوسف - ف - ولو قطعہا لم یلزمہ القضاء - اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضا لازم نہوگی - لانہ مظنون کیونکہ وہ مظنون ہے - ف کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا حالانکہ اسپر فرض باقی نہ تھا - ولو اقتدی بہ انسان فیہما یصلی ستا عند محمد لانہ المودی بہذہ التحریمۃ - اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دوگانہ نفل میں اقتدا کیا تو امام محمد رح کے نزدیک مقتدی چھ رکعات پڑھے کیونکہ یہی تعداد اس تحریمہ سے ادا کی گئی ہے - ف جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر چھ پڑھنے کی صورت میں مقتدی چھ پڑھیگا - کما فی المبسوط ع - و عندہما رکعتین اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھیگا - ف صحیح یہ کہ اسمیں قول ابو حنیفہ رح متقدمین کی کتابوں میں مذکور نہیں بلکہ قول ابو یوسف ہے - البتہ خلاصہ میں مانند امام مصنف رح کے ذکر کیا مع - شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رح ہے چنانچہ امام مصنف رح نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے - لانہ استحکم خروجہ عن الفرض - کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے - ولو افسدہ

المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اعتبارًا بالامام - اور اگر مقتدی نے اسکو فاسد کردیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسپر قضا نہیں
امام کے قضاء نہیں ہے - ف - کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض والے کا اقتداء نفل والے کے پیچھے
ہوتا - وعند ابی یوسف - اور امام ابو یوسف کے نزدیک - ف - اسپر قضاء ہے - یقضی رکعتین لان السقوط لعارض
یخص الامام - وہ دوگانہ قضاء کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے - ف - عارض یہ کہ
امام نے ادا سے فرض سمجھکر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسنے تو مستقل قصد سے اقتداء کی ہے - اور
اصل یہ کہ صلوٰۃ مظنونہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے شروع
نہیں جبکہ قصد کامل ہو حتی کہ طفل و احمق پر تصور قصد سے لازم نہیں کما ذکرہ فخر الاسلام عن اللہ اور - اور یہاں ابو یوسف
کے قول پر فتوی قرار دیا - مع ف - پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد قعدہ کے پانچویں پڑھ لے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی
تو بھی ایک رکعت ملا وے کیونکہ ممانعت بعد فجر و عصر کے نوافل قصدی سے ہے - میں کہتا ہوں کہ حدیث لاتحری احدکم
الخ - اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کرکے پڑھنے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد ممنوع نہیں ہے
اور یہی اصح ہے - م - قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسہا فیہما وسجد للسہو ثم اراد ان یصلی اخریین لم یبن - امام محمد رح
نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اسمیں سہو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دوگانہ
پر دوسرا دوگانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے - ف - یعنی اسکو بناء کی اجازت نہیں ہے - ع - لان السجود یبطل
لوقوعہ فی وسط الصلوٰۃ - کیونکہ سجود السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلیے کہ سجود نماز کے بیچ میں پڑ گیا - بخلاف المسافر
اذا سجد للسہو ثم نوی الاقامۃ - بخلاف مسافر کے جبکہ اسنے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھیر دینے
کے اقامت کی نیت کرلی - ف - تو اسپر نماز چار رکعت ہو گئی تو وہ ملا کر دوگانہ دیگر پڑھ لے حالانکہ درمیان میں
سجدہ سہو ہے تو یہ متنفل سے مخالف ہوا - ع - یعنی - کیونکہ مسافر تو بناء کرتا ہے - ف - مگر مسافر میں عذر ہے - لانہ
لو لم یبن یبطل جمیع الصلوٰۃ - کیونکہ مسافر بناء نہ کرے تو اسکی پوری نماز باطل ہوئی جاتی ہے - ف - اور
متنفل کی نہیں - ومع ہذا لو ادی صح - اور باوجود اسکے کہ متنفل کو بناء کرنا نہیں چاہیے ہے اگر اسنے اسپر دوگانہ دیگر
ادا کیا تو صحیح ہو گیا - لبقاء التحریمۃ - کیونکہ تحریمہ ہنوز باقی ہے - ف - اور شرط یہی تحریمہ ہے - پھر یہ غیر ظاہر الروایۃ
ہے - ع - ویبطل سجود السہو ہو الصحیح - ان سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا یہی قول صحیح ہے - ف - یہی مختار ہے
والمحیط - پس سجود السہو کو آخر میں اعادہ کرے - اور یہاں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے - التبیین - م - ومن سلم وعلیہ
سجدتا السہو - ایک نے نماز سے خارج ہونے کا سلام پھیرا حالانکہ اسپر سجدہ سہو لازم ہے - فدخل رجل فی صلاتہ
بعد التسلیم - پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس مصلی کی نماز میں داخل ہوا - ف - یعنی اقتداء کی تو یہ اقتداء جبھی
صحیح ہو کہ امام اس سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہ ہوا ہو اور اسکا خارج نہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے - فان سجد الامام
پھر اگر اسکے امام نے سہو کا سجدہ کیا - ف - تو امام ابھی نماز میں موجود ہے - کان داخلا - تو یہ مقتدی اسکی نماز میں داخل
ہو گیا - والا فلا - اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل نہوا - ف - یعنی جب امام نے سجدہ سہو چھوڑا تو وہ نماز
سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ حکم اس تفصیل سے
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد ہو داخل سجد الامام او لم یسجد - اور امام محمد رح نے کہا کہ اقتداء
کرنے والا بہرحال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے - لان عندہ سلام من علیہ
السہو لا یخرجہ عن الصلوٰۃ اصلا - اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رح کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جسپر سہو لازم

نماز سے اصلا خارج نہیں کرتا۔ ف یعنی نہ بتوقف اور نہ بے توقف۔ لانہا وجبت جبرا للنقصان۔ کیونکہ سجدہ سہو تو
واجب ہوا ہے واسطے پورا کرنے نقصان کے۔ ف جو نماز کے اندر آگیا ہے۔ فلابد ان یکون فی احرام الصلوٰۃ۔ تو ضرور
ہے کہ یہ پورا کرنے والا نماز کے احرام میں ہو۔ ف مترجم کہتا ہے کہ یہ عینی رح کے موافق ترجمہ ہے اور میرے نزدیک اولی
یہ کہ فلابد ان یکون الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص نماز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام
پھیر دیا اسپر اب بھی سجدہ سہو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ نماز کے احرام میں رہا ہو بوجہ سلام کے خارج
نہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کے اندرونی نقصان کو پورا کرنے والا ہے نہ آنکہ نماز کے ساتھ سجدہ بھی
علٰحدہ واجب ہے تاکہ نماز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو نماز سے خارج نہ کریگا۔ وعندہما
یخرجہ علی سبیل التوقف۔ اور شیخین کے نزدیک سلام اسکو خارج کریگا مگر بطور توقف کے۔ ف یعنی خارج معلوم ہونا
سلام سے اس امر پر موقوف ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتی کہ اگر نہ کیا تو خارج ہوگیا۔ لانہ محلل فی نفسہ۔ کیونکہ سلام تو بذات خود
تحلیل کرنے والا ہے۔ ف چنانچہ حدیث میں ہے کہ تحلیلہا التسلیم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہونا ممکن ہے۔ وانما
لایعمل لحاجتہ الی اداء السجدۃ۔ اور یہاں تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہیں کرتا کہ مصلی کو ادائے سجدہ سہو
کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا۔ پس بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہوگی۔ ف تو سلام اپنا کام کرجائیگا۔ ولا حاجۃ
علی اعتبار عدم العود۔ اور درصورت عود نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ ف یعنی بر تقدیریکہ وہ سجدہ سہو کی طرف
عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے م۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور ثمرہ اسکا جن صورتوں
میں ظاہر ہوگا اسکا بیان فرمایا بقولہ۔ ویظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی ہذا۔ ایک تو اس مسئلہ
مذکور میں۔ ف جبکہ سہو والے کا کسی نے اقتدا کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک اقتدا صحیح اور شیخین رح کے
نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ وفی انتقاض الطہارۃ بالقہقہۃ۔ اور دوم قہقہہ سے طہارت ٹوٹنے میں۔ ف
پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹیگی اور شیخین کے نزدیک نہیں یہی حکم مقتدی کا ہے ع ف۔ وتغیر الفرض بنیۃ الاقامۃ
فی ہذہ الحالۃ۔ اور سوم مسافر کا فرض متغیر ہوجانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ ف یعنی مسافر نے دوگانہ قصر
میں سہو کیا اور سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رح کے نزدیک اسی نماز کے اندر نیت پائی
گئی تو اسکا فرض چارگانہ ہوگیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہوگا خواہ سجدہ سہو کرے یا نہیں ع۔ ومن سلم یرید بہ قطع
الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد نماز کا قطع ہے۔ وعلیہ سہو۔ اور حال یہ کہ اسپر سہو بھی ہے۔
ف تو وہ بالاتفاق اس قصد سے خارج نہو جائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لسہوہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ اپنے سہو کے واسطے
سجدہ کرلے۔ ف قبل اسکے کہ اٹھکر پھر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کما فی الاصل ع۔ یعنی قبل اسکے
کہ کوئی مفسد نماز پایا جاوے اور خالی اٹھنا مفسد نہیں جب تک کہ پیٹھ جانب قبلہ نہو جاوے ع م۔ لان ہذا السلام غیر
قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع نماز نہیں ہے۔ ف بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہے مگر ضرورت سجدہ
ابھی عارض ہے تو تحریمہ باقی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہوجاوے
تو جواب دیا۔ ونیتہ لتغییر المشروع فلغت۔ اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ ذ فروع
ایک نے عشاء میں سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو
مسئلہ کی چار صورتیں ہیں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے۔ دوم کل عمداً۔ سوم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نمازی
عمداً چھوڑا۔ چہارم نمازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عمداً چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق نماز فاسد نہیں کیونکہ

اس سلام سے وہ تحریمہ سے خارج نہوا - اقول بشرطیکہ سجدہ نماز ہی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے - م - صورت دوم وسوم مین
بالاتفاق نماز فاسد ہوگی اور صورت چہارم مین ظاہر الروایۃ کے موافق نماز فاسد ہوگی - المحیط - اگر سجدۂ سہو مین سہو کیا تو اس سے
سجدۂ سہو واجب نہین ہوتا - التہذیب - اگر سجود سہو مین سہو کیا تو تحری پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل جمے کہ مین کر چکا تو نہ کرے
اور اگر دل جمے کہ ابھی سجدہ سہو نہین کیا تو کرے اور اگر نماز مین کئی بار سہو کیا ہو تو ایکبار دو سجدہ سہو کافی ہین - الخلاصہ - اگر رات
کی نماز سنت ونوافل مین امامت کی اور عمداً اخفاء قراءت کیا تو اسنے برا کیا اور اگر سہواً کیا تو اسپر سجدہ سہو لازم ہے - قاضیخان -
اگر وتر یا تراویح مین جہر چھوڑا تو سہو لازم ہے - التاتارخانیہ عن الیتیمہ - یہ اسوقت کہ جماعت سے پڑھے - م - اگر امام کو سہو ہوا پھر حدث
ہوگیا اور اسنے خلیفہ کر دیا تو اسکا خلیفہ سہو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تتمہ نماز مین سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے
دونون کے واسطے کافی ہین - اور اگر امام اول کو سہو نہ تھا مگر خلیفہ نے سہو کیا تو امام اول پر اسکا سہو لازم ہوگا اور اگر امام اول نے
خلیفہ کرنے کے بعد سہو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا - الذخیرہ - اگر ظہر کا سلام پھیر دیا کہ اسپر نماز ہی ایک سجدہ باقی ہے پس
کھڑے ہوکر از سر نو چار رکعت پڑھین تو فاسد ہین کیونکہ وہ ابھی اول نماز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض
کے ساتھ اپنے نفل کو خلط کر دیا - جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھکر اس گمان سے سلام پھیر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یاد کیا اگر نئے سرسے
تین رکعات پڑھین حتی کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے مین ایک رکعت کے بعد قدر تشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی نماز مغرب صحیح ہوجائیگی
اور باقی دو رکعت نفل ہونگی اور اگر نہین بیٹھا تو پہلی ودوسری دونون فاسد ہین اسکی وجہ یہ کہ پہلے نماز مغرب سے بوجہ سلام کے
باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سرسے شروع نہین ہوسکتی - الفتح - پھر اگر دونون کے فاسد ہوجانے کے بعد اب نئے سرسے مغرب
شروع کرے تو صحیح ہوجائیگی - م - (بیان شک کا) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے - اول یہ کہ نماز کے اندر ہو اور یہ کئی طور پر ہے
چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار مین یا تحریمہ مین یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے مین ومانند اسکے یا کسی دوسری نماز کے متعلق اس نماز
مین کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سوچتا رہا - دوم یہ کہ شک نماز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق نماز سے ہے - پھر کتاب مین اول
قسم مین سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ - **ومن شک فی صلاتہ فلم یدر اثلثا صلی ام اربعا** - اور جس شخص نے شک کیا اپنی
نماز کے اندر پس نہین جانا کہ آیا تین رکعت پڑھین یا چار پڑھین - **ف** - تو اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ - **وذلک اول
ما عرض لہ** - اور یہ شک پہلا شک ہے جو اسکو پیش آیا - **ف** - یہ مراد نہین کہ عمر بھر مین کبھی شک نہین کیا یا اس نماز مین یہ پہلا شک
ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہین ہے یہی معنی اشبہ ہین - المحیط - **استانف** - تو اس صورت مین حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرسے
نماز پڑھے - **لقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاتہ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوٰۃ** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جب تم مین کوئی اپنی نماز مین یہ شک کرے کہ اسنے کتنی پڑھی تو نماز کو از سر نو پڑھے - **ف** - یہ حدیث مرفوع نہین ملی - لیکن
ابن سیرین رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب مین شک کرتا ہون کہ مین نے کتنی پڑھی تو اعادہ کر لیتا ہون سعید
بن جبیر نے ایسے شخص کے حق مین جس نے نہ جانا کہ تین پڑھین یا چار پڑھین حضرت ابن عمر رض سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا
کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہو - جریر نے منصور سے روایت کی کہ سعید بن جبیر نے مجھے فتوی دیا کہ مین تو فرض مین اعادہ کر لیتا
ہون - اسمعیل بن ابی خالد نے شعبی رح سے روایت کی کہ اعادہ کرے - لیث نے طاؤس رح سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے
کہ کتنی پڑھی تو ایکبار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ التباس ہو تو اعادہ مت کر - ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف مین روایت
کیا ہے اور یہی شریح وابن الحنفیہ سے روایت کیا - عف - پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ مین کافی ہین لیکن مخفی نہین کہ
ایسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحری کرنا یا کمتر پر مدار رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے
چنانچہ عینی رح نے لکھا کہ امام قدوری رح نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ وانکے شاگردون کا قول ہے کہ شک کرنیوالا

تحری کرے اور اسمین کوئی تفصیل نہین فرماتے ہین - اور یہی اصول کی روایت ہے - انتہی - اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحری ہے اور ربا اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر وعادت نہو - م - وان کان یعرض لہ کثیرا انبی علی اکبر رائہ - اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب رائے پر مدار رکھے - ف یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جستجو کرے جسکو تحری کہتے ہین - لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلیتحر الصواب - یعنی جو کوئی نماز مین شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحری کرے - ف پس اسی پر بنا کرے - رواہ البخاری ومسلم عن ابن مسعود رض اذا شک احدکم فی صلاتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم لیسجد سجدتین - یعنی جب کوئی تم مین نماز مین شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدے کرے - یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبلہ کے ہین - اس حدیث سے حکم تحری کا صاف واضح ہے - لیکن یہ جبھی تک ہے کہ اُسکی تحری مین کوئی بات آوے اور کسی مقدار پر اسکا دل جمے - وان لم یکن لہ رای بنی علی الیقین - اور اگر اسکی کچھ رائے نہو یعنی اسکی تحری کسی بات پر نہین جمی تو وہ یقین پر مبنی کرے - ف یعنی مثلاً دو اور تین رکعت مین شک ہے تو دو ہونے مین تو شک نہین یعنی یقیناً اِس سے کم نہین ہے پس اسی پر مدار رکھے - لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلم یدر أثلثا صلی ام اربعا بنی علی الاقل - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز مین شک کیا پس نہ جانا کہ تین پڑھین یا چار تو کمتر پر بنا کرے - ف رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبد الرحمن بن عوف رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم مین کوئی نماز مین سہو کرے پس نجانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پر بنا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھین یا چار تو تین پر بنا کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کر لے - قال الترمذی حدیث حسن صحیح - رواہ ابن ماجہ والحاکم - اور مترجم کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کر لے - اسمین دو احتمال ہین اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھیرا جاتا ہے اِس سے پہلے سہو کے دو سجدے کر لے - پھر اسمین سجدہ سہو کا طریقہ مذکور نہین ہے اور وہ دوسری حدیث مین ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کرکے تشہد پڑھے جیساکہ گذرا - احتمال دوم یہ کہ سہو کا سجدہ اسطرح کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کر لے اور علی ہذا یہ حدیث قول امام مالک رح کی مؤید ہو گی کہ جب نماز مین سہو سے کوئی زیادتی ہو جاوے تو بعد سلام کے سہو کا سجدہ کرے اور اگر نماز مین کمی کا سہو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سہو کرے اور سابق مین گذرا کہ شک وسہو مین طریقہ سجدہ مین بالاجماع فرق نہین ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا - پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رح نے حدیث ابو سعید خدری اور عبد الرحمن بن عوف رض کو اِس حالت پر محمول کیا کہ جب تحری کرنے سے اُسکی رائے کسی بات پر قائم نہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رض مین تحری کرنے کا حکم صریح ہے - پھر اگر تحری مین کوئی بات جمی تو اُسپر عمل واجب ہے لیکن اگر اِس شخص کو شاذ و نادر ایسا واقعہ پیش آیا ہے تو بنظر اثر حضرت ابن عمر رض وغیرہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سر سے پڑھے مگر وہ بدون اِسکے ممکن نہین کہ مشکوک نماز سے خارج ہو جاوے - کما فی التبیین م - والاستقبال بالسلام اولیٰ - اور نئے سرے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے - ف یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر دے پھر از سر نو تکبیر کہکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفسد نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے - لانہ عرف محللا دون الکلام کیونکہ سلام تو شرع مین تحریمہ کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام - ف بلکہ کلام تو مفسد نماز البتہ معلوم ہوا اور عمداً ایسا کرنا اپنی تحریمہ کی حرمت توڑنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا التسلیم - مین احرام نماز سے تحلیل کرنیوالا سلام صریح منصوص ہے - لہذا کہا گیا کہ بیٹھکر سلام پھیرے - کما فی التبیین - اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو جواب دیا کہ - ومجرد النیۃ لغو - اور خالی نیت لغو ہو گی - ف یعنی پہلے تحریمہ سے خارج نہو گا حتی کہ اگر خالی نیت پر جدید چار رکعات سب پڑھین

تو یہ بھی فاسد ہین - یہ سب نئے سرسے پڑھنے مین ہے اور وہ جب ہی کہ شاذ و نادر ہوا ہو - رہا در صورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسنے تحری
کی اور اسکی تحری کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سہو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہان جیسا کہ بخاری
کی حدیث ابن مسعود رضہ مین ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے
بوجہ مجرد شک کے سجدہ سہو لازم ہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ ٹھیک بات دریافت کرنے مین اتنی دیر ہوئی کہ ایک
رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو لازم ہوا - مترجم کہتا ہے کہ حدیث ابن مسعود رضہ صریح ہے کہ سجدہ سہو بعد
تحری کے واجب ہے اور شیخ ابن الہمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی صحیح نہین کیونکہ وہ شک نہ تھا جسکے بعد
بالیقین صواب معلوم ہو گیا بلکہ وہم تھا ورنہ تو اب یہ جزم کرنا باوجود شک کے غیر ممکن ہے صرف تحری سے دل کسی بات پر جم سکتا ہے
وہ تیقن ہے نہ یقین اور ان دونون مین فرق ہے - فافہم - پھر جس صورت مین تحری پر بنی کیا مثلاً تین و چار مین شک ہوا اور تحری
سے تین معلوم ہوئین تو پھر ایک رکعت پڑھکر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تحری کسی بات پر نہ جمی تو وہ
کمتر پر مدار رکھے اور اسپر کچھ گناہ نہین لیکن نماز کو تمام کریگا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا بمنزلہ ٹھیک کے معلوم
نہوئی - لہذا امام مصنف نے کہا کہ - **وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع توہم آخر صلاتہ** - اور در صورت
کمتر پر بنا کرنے کے ہر مقام پر جسکو آخری نماز توہم کرے قعدہ کرلے - **کیلا یصیر تارکا فرض القعدۃ واللہ اعلم** - تاکہ وہ
فرض قعدہ کا چھوڑنے والا نہو جاوے - ف - مثلاً ایک و دو مین اسکو شک ہوا اور تحری نہ جمی تو اسنے بحکم شرع ایک پر بنا
رکھی پس ایک رکعت پڑھکر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو بالاتفاق یہان بیٹھیگا اور مشائخ مین اختلاف ہے کہ شک کے وقت
جبکہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت بھی بیٹھ لے
اور یہی لیا گیا ہے - کما فی البحر - اور بعض کے نزدیک نہین - یہ اسواسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا
وہ ضعیف ہوکر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت رکھی حتی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھکر
آخر قعدہ ملیگا اور اسکے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا یہان بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید
یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہو - پھر ظاہر انظر احتیاط یہ واجب ہے لیکن صحیح - واللہ اعلم یہان استحسان ہوگا کیونکہ جب
شرع نے کمتر پر بنا کا حکم دیدیا تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بطور عفو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ
کچھ عارض سے باہر کوئی چیز نہین ہے اور کلام مقتضی بسط ہے - فاللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر جس صورت مین کہ تحری مین یا کمتر پر
عمل رکھا ہے سہو کے دو سجدے کرے - ف - اگر اخیر قعدہ و تشہد سے فارغ ہوکر یا بعد سلام کے شک ہوا تو نماز جائز ہونے کا
حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہین ہے - الخلاصہ - اگر نماز سے باہر ایک نے شک کیا کہ مین نے آج ظہر کی نماز پڑھی یا
نہین پس اگر وقت ظہر ابھی موجود ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے - اور اگر وقت نکل چکا ہو پھر شک ہوا تو کچھ اعتبار نہین ہے - المحیط - اگر نماز فجر مین شک ہوا
کہ مین تیسری رکعت مین ہون یا پہلی رکعت مین ہون تو کوئی رکعت پوری نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہوکر دو رکعت پڑھے
ہر رکعت مین فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھکر سہو کے دو سجدے کرے - اگر حالت سجود مین اسکو اول یا دوم رکعت مین شک ہوا تو
دونون سجدے پورے کرلے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونون کو پورا کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدہ سے
سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھکر پھر کھڑا ہوکر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ نماز فجر مین شک ہوا کہ اسنے دو یا تین پڑھین پس اگر
پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہین تو اسپر ان دونون سجدون کا پورا کرنا لازم ہے - اور اگر وہ
تیسری ہوئی تو امام محمد رح کے نزدیک فاسد نہو گی کیونکہ پہلے سجدہ مین جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کالعدم ہو گیا جیسے اول
سجدہ مین حدث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر یہ شک اسکو دوسرے سجدہ مین ہوا تو نماز فاسد ہو گئی - اگر فجر مین شک ہوا

کہ وہ دوسری یا تیسری ہے پس اگر اسکی تحری مین کچھ نہین آیا تو اگر کھڑا ہو فوراً بیٹھ جاوے اور بعد قعدہ کے آخر ایک رکعت پڑھکر قعدہ کرے اور اگر بیٹھا ہو تو تحری کرے پس اگر تحری مین آوے کہ وہ دوسری ہے تو پوری کرلے اور اگر تحری مین آوے کہ وہ تیسری ہے تو پھر قعدہ مین تحری کرے اگر تحری مین آوے کہ وہ دوسری رکعت پر نہین بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہوگئی اور اگر تحری کسی بات پر واقع نہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی حال چار رکعت والی نماز مین ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ چوتھی یا پانچوین ہے تو اسی طور پر حکم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچوین ہے تو جیسے ہم نے فجر مین ذکر کیا کہ وہ قعدہ کیطرف عود کرے پھر ایک رکعت پر تشہد پھر ایک رکعت پر قعدہ۔ اگر وتر کی دوسری یا تیسری مین شک ہوا تو یہ رکعت تمام کرے اور اسمین قنوت پڑھکر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اسمین بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور شک کی تمام صورتوں مین خواہ تحری پر عمل کیا ہو یا اکثر پر بنا کی ہو سہو کا سجدہ کرے۔ الفتح البحر۔ اگر نماز مین شک کیا کہ تین پڑھین یا چار پڑھین اور کچھ دیر تک اسی تفکر مین رہا پھر یقین ہوا کہ تین پڑھی ہین پس اگر فکر مین قرارت یا تسبیح پڑھتا رہا اور بقدر ادا سے رکن کے ساکت نہین رہا تو اسپر سجدہ سہو نہین ہے اور اگر ایسا نہوا بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجدہ مین تھا اور اسقدر دیر گذری کہ تفکر مین حالت متغیر ہوئی تو اسپر استحساناً سجدہ سہو ہے۔ المحیط الذخیرہ۔ ت و۔ اگر نماز مین اسپر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدث ہوا یا اسنے مسح سر کا نہین کیا تھا اسمین اسکو تیقن ہوا اسطرح کہ اسکو شک نہین ہے پھر اسکو تیقن حاصل ہوا کہ اسنے حدث نہین کیا یا اسنے مسح کرلیا تھا تو شیخ ابوبکر رح نے فرمایا کہ جس حالت مین اسکو حدث یا عدم المسح کا تیقن تھا اس حالت مین اگر اسنے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سر سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز تمام کرے۔ التاضیخان۔ اور اگر جانا کہ اسنے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ کہی یا نہین یا اسکو حدث ہوا یا نہین۔ یا اسکے کپڑے کو نجاست پہونچی یا نہین۔ یا سر کا مسح کیا تھا یا نہین۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز از سر نو پڑھے ورنہ نماز پوری کرے اور اسپر وضو یا کپڑا دھونا لازم نہین ہے۔ الفتح۔ فتاوی عتابیہ مین ہے کہ نماز مین شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کرکے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ امام نے دو رکعت پڑھائین جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ مین نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھین یا اسکو تیسری و چوتھی مین شک ہوا تو اسنے کن انکھیون سے پیچھے والون مقتدیون کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر وے لوگ کھڑے ہوتے ہین تو یہ بھی کھڑا ہو جاوے اور اگر بیٹھے ہین تو بیٹھ جاوے اسنے اس طریقہ پر اعتماد کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہین ہے اور اسپر سہو لازم نہین ہے۔ المحیط۔ اگر مصلی نے تنہا پڑھی یا امامت کی جب اسنے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز ظہر کو تین رکعات پڑھین تو فقہا نے کہا کہ اگر مصلی کے نزدیک اسنے چار پڑھین تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے۔ المحیط۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ مین تو ہر حال مین ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کرلیتا ہون۔ الظہیریہ۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو خبر دی تو انکے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلی کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہین تو امام محمد رح سے روایت ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول مین شک کیا تو نماز پھیرے اور اگر مخبر عادل نہو تو اسکا قول قبول نہ ہوگا المحیط۔ امام و قوم مین اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہین ورنہ انکے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج مین شک ہوا تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہان بھی کمتر پر بنا کرے۔ د۔

باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان۔ اذا عجز المریض۔ جب عاجز ہوا مریض۔ ف۔ نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ ت۔ عن القیام کھڑے ہونے سے۔ ف۔ یعنی بالکلیہ ایسے کھڑے ہونے سے جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م ف۔ صلی قاعداً۔ تو نماز پڑھے بیٹھے ہوے۔ ف۔ اگرچہ بیٹھنا ٹیک سے ہو۔ یرکع ویسجد۔ درحالیکہ رکوع و سجدہ

کرتا ہے۔ **ف** جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہونا اصح ہے۔ التمرتاشی۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الظہیریہ ع والدرایہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلی کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیر میں اچھے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہوتا ہو۔ التبیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشاب وغیرہ قطرہ جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے میں یہ نہو۔ ع ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہے۔م۔ اور اگر قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہے تو ترک جائز نہیں۔ الکافی۔ اور اگر پورا قیام نہیں بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام دکچھ قرارت کر سکتا ہے یا فقط تکبیر تحریمہ تک قیام کر سکتا ہے تو جسقدر قدرت ہے اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیٹھ جاوے شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑے تو مجھے اسکی نماز جائز نہونے کا خوف ہے۔ الخلاصہ۔ مراد اسقدر قیام سے یہ کہ مع سجدہ کے قدرت ہو۔م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو صحیح یہ کہ یوں ہی کرے اسکے سوا جائز نہیں ہے اور اسیطرح جب عصا یا خادم پر ٹیک دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو یوں ہی لازم ہے۔ التبیین۔ اور اگر مریض گھر میں قیام کر سکتا ہے اور باہر مسجد جانے پر وہاں قیام نہیں کر سکتا تو اصح یہ کہ مسجد جاوے۔ الخلاصہ۔ و اسی پر فتوی ہے۔ العینی۔ اسکے خلاف ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ گھر میں کھڑے پڑھے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ المضمرات۔ میں کہتا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی تو قیام فرض کو ترک نہ کیا جیسے مضمرات میں ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی کہا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہے تو جانے کا حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہے اور شک نہیں کہ مسئلہ مشکل ہے۔م۔ پھر جب بیٹھے پڑھے تو اصح یہ کہ چارزانو یا التحیات کی بیٹھک وغیرہ جسطرح اسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ التحفہ ع۔ اور اگر بیٹھنا مستوی ممکن نہو مگر تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے ممکن ہے تو اسیطرح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اور اسوقت لیٹ جانا جائز نہیں یہی مختار ہے۔ التبیین۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جس مریض کو تحریمہ وغیرہ کی قدرت قیام جہانتک ہو وہانتک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجود کی قدرت ہو چنانچہ آدیگا اور جب قیام کی قدرت نہو تو بیٹھکر رکوع و سجود سے پڑھے۔م۔ لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین **صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلی الجنب** تومی ایماءً۔ دلیل اسکی واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے واسطے ہے (جبکہ بواسیر کا مرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑھ پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہو تو بیٹھے پڑھ پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہو تو کروٹ پر پڑھ درحالیکہ تو ایما کرے **ف** اس حدیث کو سوا امام مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے روایت کیا اور نسائی رح کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستلقیاً وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہو تو چت لیٹ کر پڑھ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو دونوں طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا متعذر ہو اور اس حالت میں رکوع و سجود کا طریقہ باشارت ہے۔ یہ دلیل تو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ **ولان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ**۔ بیٹھکر مریض کو جواز اسلیئے کہ فرمانبرداری موافق طاقت کے ہے۔ **ف** یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اللہ تعالی نے بقولہ تعالی لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ و مانند اسکے آیات میں طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگرچہ مشقت کے ساتھ ممکن لیکن اللہ تعالی نے بقولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جہد و مشقت جس سے حرج لاحق ہو دور کر دیا تو بدون مشقت و حرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی قوی ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسطرف آیت سے اشارہ ہے۔م۔ **قال فان لم یستطع الرکوع والسجود**۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع و سجود کی نہو۔ **ف** جیسے قیام کی استطاعت نہیں ہو بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضیخان۔ **اومی ایماءً**۔ تو وہ اشارہ کر لے یعنی قاعداً۔ یعنی بیٹھے سے رکوع و سجود کا اشارہ کرے۔ **لانہ وسع مثلہ**۔ کیونکہ یہی ایماء سے رکوع و سجود کرنا ایسے شخص کی وسعت و طاقت ہے تو وہ بیٹھے ہوئے ایماء سے ادا کریگا۔ پھر چونکہ ایماء میں رکوع و سجود مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ **وجعل سجودہ اخفض من رکوعہ**۔ اور کر دے اپنے سجود کو

زیادہ پست جھکا ہوا بہ نسبت رکوع کے۔ ف۔ جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہے۔ لانہ قائم مقامھما۔
کیونکہ ایماء قائم مقام رکوع وسجود کے ہے۔ فاخذ حکمھما۔ تو ایماء نے رکوع وسجود کا حکم پایا۔ ف۔ لہذا ایماء رکوع سے ایماء سجود
زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہے حتی کہ اگر دونون کا ایماء برابر کردے تو جائز نہین ہے۔ کما فی البحر۔ اور یہ شخص سہو کا سجدہ بھی
ایماء سے کرلے۔ المحیط۔ ولا یرفع الی وجھہ شیئ یسجد علیہ۔ اور نہین اونچی کیجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز جسپر
سجدہ کرلے۔ ف۔ یعنی اگر اسنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کرکے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہے
تو جائز نہین۔ لقولہ علیہ السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاوم برأسک۔ کیونکہ حضرت صلعم
کی حدیث مین ہے کہ اگر تجھے قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر ورنہ اپنے سر سے ایماء کر۔ ف۔ اور حدیث
مع شان ورود یہ ہے کہ امام ابوبکر البزار نے مسند مین اور بیہقی نے المعرفہ مین بطریق ابوبکر الحنفی روایت کی۔ قال الحنفی
سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضا الخ یعنی جابر رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک بیمار کی عیادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر پھینکدیا پس اسنے ایک لکڑی
پکڑلی کہ اسپر نماز پڑھے تو اسکو بھی آپ نے پھینکدیا اور فرمایا کہ نماز پڑھ زمین پر اگر تجھے استطاعت ہو ورنہ ایماء کر اور اپنے سجود
کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رح سے روایت کیا ہو سوائے ابوبکر
الحنفی کے اور ابوبکر الحنفی کی متابعت کی عبدالوہاب وعطاء نے کہ ثوری رح سے روایت کی ہے۔ انتہی۔ ابوبکر الحنفی راوی ثقہ ہے
الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسانید سے ہے پس جب ابوبکر الحنفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ اور طبرانی
نے معجم مین اسی حدیث جابر رض کے مانند حدیث ابن عمر رض روایت کی ہے۔ بعض سلف حدیث کے اسی بات پر محمول ہین کہ تکیہ اٹھا کر
پیشانی سے لگاتا تھا اور عینی رح نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہ احتمال باطل ہے اسواسطے
کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجماع وہ بمنزلہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث مین ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے
پس محمل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی پر لگاتا تھا۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض اسپر سجدہ کرتا ہو تو اسکی نماز جائز ہے۔
الخلاصہ۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ م۔ وان فعل ذلک۔ اور اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ
کیا۔ وھو یخفض راسہ۔ اور وہ اپنا سر جھکاتا ہے۔ اجزاہ لوجود الایماء۔ تو اسکو کافی ہوگیا بوجہ ایماء پائے جانے کے۔ ف۔
اور یہی اسکے حق مین اسوقت سجود ہے۔ م۔ ولیکن اسنے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع ذلک علی جبھتہ لا یجزیہ لانعدامہ
اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھدیا تو نہین جائز ہے کیونکہ ایماء معدوم ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر
سجدہ کرنے کی قوت ہے مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہین کرسکتا کہ اسکی پیشانی مین زخم ہے تو بھی اسکو ایماء نہین جائز بلکہ اسکو ناک
پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایماء جائز ہے۔ پھر ایماء کے لیے
کمتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ امکان زیادہ ہو۔ مع۔ م۔ وان لم یستطع القعود۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ ف۔
جیسے قیام ورکوع وسجود کی نہین ہے۔ استلقی علی ظہرہ۔ تو اپنی پشت کے بل چت لیٹ جاوے۔ وجعل رجلیہ الی القبلۃ۔
اور اپنے پاؤن قبلہ کی طرف رکھے۔ ف۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ فا۔ بلکہ گھٹنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤن پھیلانا
مکروہ ہے۔ د۔ واومی بالرکوع والسجود۔ اور رکوع وسجود کا ایماء کرے۔ ف۔ اور اسکے سر و مونڈھون کے نیچے ایک اونچا
تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہوجاوے تاکہ اسکو رکوع وسجود کا ایماء ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ بدون اسکے تو
تندرست ایماء نہین کرسکتا مریض سے کیونکر ممکن ہوگا۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام یصلی المریض قائما فان لم یستطع
فقاعدا فان لم یستطع فعلی قفاہ یومی ایماء فان لم یستطع فاللہ تعالی احق بقبول العذر منہ۔ بدلیل اس قول کے

کہ مریض کھڑے پڑھے پھر نہ پڑھ سکے تو بیٹھے پھر نہ پڑھ سکے تو گدی کے بل لیٹے درحالیکہ ایماء کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے تو اللہ تعالیٰ
زیادہ لائق ہے کہ اس سے عذر قبول فرماوے۔ ف جبکہ بندے اسکو اس حالت میں معذور رکھتے ہیں یعنی پھر اس حالت
میں اسکی نماز میں تاخیر ہے۔ پھر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہے۔ فم۔ ہاں حدیث عمران رضی میں بروایت
نسائی رح صریح مذکور ہے اور اگر کہا جاوے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی روایت میں تو کروٹ پر مذکور ہے اسکا جواب یہ ہے کہ کچھ معارضہ
نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس بحسب المرض کبھی چت اور کبھی کروٹ جائز ہے جیسے عمران بن حصین رضی
کو مرض بواسیر کی وجہ سے چت آسان نہ تھا تو انکو کروٹ بتلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ وان استلقی علی جنبہ
ووجہہ الی القبلۃ جاز۔ اور اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس ہیأت سے کہ اسکا منھ جانب قبلہ ہے تو جائز ہے۔ لما روینا من قبل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی۔ ف یعنی حدیث عمران رضی کیونکہ امام مصنف رح نے صرف کروٹ کی روایت
ذکر کی ہے۔ بالجملہ چت وکروٹ دونوں جائز ہیں۔ الا ان الاولی ہو الاولی عندنا۔ مگر فرق اسقدر ہے کہ اولیٰ ہمارے
نزدیک پہلی صورت ہے۔ ف یعنی چت لیٹنا۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رح کے۔ ف کیونکہ شافعی رح کے
نزدیک کروٹ پر اولیٰ ہے۔ بہرحال اختلاف اولویت میں ہے اور ہمارے نزدیک چت اولیٰ ہے۔ لان اشارۃ المستلقی تقع
الی ہواء الکعبۃ۔ کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ ہوائے کعبہ کی طرف پڑتا ہے۔ ف اور درحقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہاں عمارت
کعبہ بنی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کرکے جو مقام ہے جسکو ہوا کے لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہوا بمعنی خالی
جگہ قطع نظر عمارت کے۔ پس چت والے کا ایماء اسی ہوا کی طرف پڑتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولیٰ ہوا۔ واشارۃ المضطجع
علی جنبہ الی جانب قدمیہ۔ اور اشارہ کروٹ پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب پڑتا ہے۔ ف تو بدن کی
توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رح نے ظاہری توجہ بدن کو اولیٰ رکھا جیسے میت سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت نماز کو اولیٰ
رکھا ہے۔ وبہ تتادی الصلوٰۃ۔ اور اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔ ف یعنی ایماء کے ساتھ۔ ک یعنی ہوائے کعبہ کی طرف
توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے ع۔ پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنے پر اور اگر ممکن نہ ہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہو کر۔ السراج والقنیہ۔ یعنی
حدیث میں لفظ علی جنبہ عام ہے کہ کروٹ داہنی ہو یا بائیں ہو۔ فتاع۔ واضح ہو کہ چھ جگہ لٹانا مشروع ہے ایک تو نماز مریض میں خواہ
چت یا کروٹ۔ دوم وقت موت کے کہ عرض میں لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جاوے لیکن متاخرین نے چت اختیار کیا اس زعم پر
کہ اسطرح روح نکلنا آسان ہے۔ سوم جب نہلانے کو تختہ پر لٹا دینا اور ہمارے اصحاب سے اسمیں روایت نہیں لیکن متعارف
چت ہے۔ چہارم میت پر نماز کی حالت میں سے چت۔ پنجم قبر میں چت مگر دائیں پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ۔ مع۔ اور ششم تہجد
پڑھنے والا بعد سنت فجر کے دائیں کروٹ پر لیٹ جاوے۔ م۔ فان لم یستطع الایماء براسہ اخرت عنہ۔ پھر اگر مریض
کو سر سے ایماء کی طاقت بھی نہ ہو تو اس سے نماز میں تاخیر دیجائیگی۔ ولا یومی بعینیہ ولا بقلبہ ولا بحاجبیہ۔ اور نہیں ایماء کریگا
اپنی آنکھوں سے اور نہ دل سے اور نہ بھنووں سے۔ ف موافق ظاہر الروایۃ کے۔ اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہ رح
سے صرف بھنووں سے جواز مذکور ہے اور امام محمد رح سے آنکھوں سے جواز میں شک وقلب سے عدم جواز مروی ہے اور بھنووں کا
ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رح سے مختلف روایات ہیں ایک مثل ابوحنیفہ رح کے اور ایک میں مانند قول مالک وشافعی واحمد رح
کے آنکھوں سے پھر بھنووں سے پھر دل سے جواز مذکور ہے۔ مع جیسے امام زفر رح کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔
خلافاً لزفر۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف کہ انکے نزدیک ان چیزوں سے ایماء جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک
مگر جب سر سے قدرت ہو جاوے تو اعادہ کرے۔ مع۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لما روینا من قبل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم پہلے روایت کر چکے۔ ف یعنی قولہ والا فاوم براسک۔ یعنی جب رکوع وسجود کی قدرت نہ ہو

تو سر سے ایما کرنا منع - اسمین نال ہے اسواسطے کہ اسمین سر کے سواے دوسری چیزون سے ممانعت نہین ہے - جواب یہ کہ دوسری
چیزون سے ایما کا ثبوت چاہیے اور وہ کسی روایت مین نہین آیا - م - ولان نصب الابدال بالرای ممتنع - اور اسوجہ
سے کہ بدل کا راے سے مقرر کرنا منع ہے - ف - یعنی سر سے ایما ثبوت اور سر کے بدلے آنکھون وغیرہ سے ایما قائم کرنا اپنی
راے سے بدل ٹھہرانا ہوا اور وہ ممنوع ہے - اگر بدون واو ہوتا تو ظاہرا بہتر تھا اور دونون کا مجموعہ ایک ملخص دلیل ہوتا کہ نص
مین سر سے ایما ثبوت ہے اور بجاے سر کے اپنی راے سے بدل ٹھہرانا ممنوع ہے - اگر کہا جاوے کہ راے سے نہین بلکہ سر کے ساتھ
قیاس کرتے ہین تو جواب دیا کہ - ولا قیاس علی الراس لانہ یتادی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین واختیہا - اور
سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہین کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن نماز کا ادا ہوتا ہے نہ آنکھ و اسکے اختین یعنی بھنودن و قلب سے
ف - حاصل یہ کہ آنکھ و بھنودن و قلب اتین اور سر مین یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب
بجاے سجدہ کے ایما اُس سے نص مین قرار پایا - اور اُن تینون سے رکن مذکور ادا نہین ہوتا تو انکا قیاس سر کے حکم پر قیاس
مع الفارق ہے جو کہ جائز نہین ہے - پھر جب آنکھ و قلب و ابرو سے ایما جائز نہوا اور سر سے ایما کی قدرت نہین تو ایسے مریض سے
نماز تاخیر کی جائیگی - یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے - د - قولہ اُخرت عنہ - اور امام قدوری کا یہ قول کہ اُخرت عنہ یعنی اُس سے
نماز تاخیر کیجائیگی یہ قول - واشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ - اشارہ ہے کہ ایسے مریض سے نماز ساقط نہو جائیگی - ف -
بلکہ بالفعل ادا کرنے مین مہلت ہے بوجہ اظہار عاجزی کے - وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان مفیقا - اگرچہ
عاجزی ایک رات و دن سے زائد رہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ مین ہو - ف - یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو - م -
اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر مین ذکر فرمایا ہے - یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتی کہ اگر تندرست ہو کر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور
اگر قضاء نہ کی تو وصیت پر اسکے وارث لوگ فدیہ دین - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - برخلاف مختار شیخ الاسلام
خواہرزادہ و فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان وغیرہ کے کہ اُنکے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے
زیادہ ہون تو قضاء واجب نہین ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے - الینابیع - اور فتاوی الظہیریہ مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتوی ہے
ع ہ - بشہادت اس مسئلہ کے جو نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہوا کہ جس شخص کے دونون ہاتھ کہنیون سمیت اور پاؤن ٹخنون
سمیت قطع ہون تو اسپر نماز واجب نہین ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے - القاضیخان - لیکن اصح یہ کہ اسپر نماز واجب ہے - ف ت - لہذا
ایک رات دن تک واجب اور زائد مین نہین جیسے اغماء و جنون مین ہے - المحیط - مگر امام مصنف نے باختیار امام قدوری و کرخی کے
زائد کو بھی واجب القضاء ہونا صحیح کہا - لانہ یفہم مضمون الخطاب - کیونکہ یہ مریض جبکہ افاقہ و ہوش مین ہے تو حکم ادا سے
نماز کو سمجھتا ہے - ف - تو حکم ادا کا اسپر متوجہ ہے جس سے اُسکے ذمہ ادا کا وجوب ہو گیا مگر بالفعل ادا سے بوجہ معذوری کی
مہلت دی گئی یہانتک کہ قادر ہو - بخلاف المغمی علیہ - برخلاف اُس شخص کے جسپر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی ہے - ف -
تو وہ خطاب ادا ہی کو نہین سمجھتا تو اسپر خطاب متوجہ نہین کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی
وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اُسکے ذمہ سے ساقط ہے - ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء
واجب ہے مگر یہ بنظر احتیاط ہے اور بعید اسکا میرے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ مین بوقت یمن بھیجے
جانے کے واقع ہے کہ اُنپر دن رات مین پانچ نمازین مفروض ہین - کما فی البخاری - اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا
رات چھوٹی یا اسکے برعکس موسم ہو بہرحال دونون کا مجموعہ ۲۴ ساعت سے کم یا زیادہ نہوگا - پھر اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر
درحقیقت علامات ادا ہین اور اصلی اسباب نہین حتی کہ جن ملکون مین دن ۲۲ ساعت اور رات صرف ۲ ساعت ہو یا مثلاً
عشاء کا وقت نہ نکلے اسطرح کہ غروب شفق سے متصل ہی مشرق سے فجر طلوع ہو جاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہاں بھی پانچوں فریضہ نمازیں وردرے رمضان کے فرض ہیں اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴۔ساعت میں پانچ نمازیں اور ۲۴۔ساعت کے اندر ۱۴ گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۱۴ گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت میں پانچ ہی نمازیں نہیں اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہے اور نہ چھ ماہ کی رات میں اُنکے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہیں بلکہ اسی ۲۴۔ساعت پر مدار ہے اور خود حدیث خروج الدجال میں اندازہ کا حکم صحیح ہے اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴۔ساعت کا ایک وقت ہے واسطے پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴۔ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴ ساعت میں سے ظہر وعصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اُس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب وسایہ مثل وغیرہ کے طور پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو است کہ آمی تھی اور یوں ہی آنکے جواز کے لیے رہا۔ اور لطیف نظر یہ ہے کہ جن ملکوں میں شب وروز کے تغیرات زائد ہیں چونکہ علم الٰہی عزوجل میں انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہے کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو گھڑی وغیرہ بنائی جاویگی تو وقت نزول القرآن کی کوئی توضیح فہوئی صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال میں اشارہ فرمادیا کہ تم اسوقت کی نمازوں کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ جنکو خطاب کیا آنکا وجود اسوقت قطعاً نہ ہوگا مگر مقصود اشارہ تعلیم ہے۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہے کہ ایسے پیرایہ میں ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جاہل بھی سمجھ جاوے کیونکہ کمال طاعت وخلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہے اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بدون بیان وتعلیم کے پوری ہو جاتی ہے بالجملہ پانچوں نمازیں اسوقت ۲۴۔ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی وظیفہ ہیں پھر ہر ایک انہیں تفصیلی حصہ پاتی ہے۔ اب میں مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ جب اغمار کی حالت ایک رات دن سے نہیں بڑھی بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا اسنے ایک وظیفہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پایا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش وعقل حاصل ہوئی جس میں ایک وظیفہ پنجگانہ مفروض ہے تو اسپر وہ وظیفہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گذر چکا ہے اسواسطے محتمل ہوا کہ کیا باقی وقت میں وجوب الذمہ ہوگا جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اسنے عصر پائی یعنی چاروں رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہیں ہے لیکن وہ وقت جب پایا تو اُسکے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضا کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر یہاں بھی اسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا تو ادا بطریق قضا ہو لہذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغمار دن رات سے زائد نہ ہوا ہو پانچ وقتی قضا لازم ہے۔ مگر درحقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ میں بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف ایسے مریض کے جو ہوش میں ہے کہ اسپر خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ ہوش وعقل شرط ہے وہ پائی گئی۔ امام مصنف رح نے یہی اشارہ فرمایا کہ لانہ للفہم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیہ کیونکہ مغمی علیہ تو خطاب ادا کو سمجھتا ہی نہیں تو اسپر مریض مذکور کا قیاس درست نہیں کیونکہ مریض مذکور تو نفیق فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش وعقل وفہم حاصل ہے۔ تو ادا اسکے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بالفعل معذور ہے تو وہ تاخیر کرنے میں گنہگار نہیں ہے پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ نمازیں اسکے ذمہ واجب الادا رہیں حتیٰ کہ جب عذر زائل ہو تو وہ انکو قضا کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو علی الاصح مکروہ تحریمی ہے اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آئے تو کفارہ فدیہ کی وصیت لازم ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ چاروں ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس صحیح نہیں ہے اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب نماز ہے اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہیں جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ مجنون کے مثل ہے کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہوگا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ عورت حائضہ لائق خطاب ہے پھر بھی اسپر نماز کی قضا نہیں ہے تو خطاب متوجہ نہوا۔ جواب یہ کہ ہاں اسپر قضا نہیں مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب متوجہ نہیں ہوا بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتیٰ کہ اسپر روزہ کی قضا لازم ہے مگر بوجہ حرج شدید کے اس سے قضا بھی ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

دوران حیض ماہواری معمول ہی بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہی بلکہ کبھی تو اسپر قضا رمین حرج نہین ہی - اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مصنف رح نے تصحیح فرمائی ہو وہی اصح وارجح ہی لیکن فتاوی الظہیریہ سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتوی ہی قول مرجح پر دیا کہ دن رات تک تو قضا ر لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پاوے پھر اگر قضا ر نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہی اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضا ر واجب نہین ہی - یہ قول آسان ہی اور ہمکو تقلید کے واسطے یہی لے لینا کافی ہی - فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م - اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی اونگھ آتی جاتی ہی کہ اسپر رکعات کا شمار اور سجدہ دن کا شمار مشتبہ ہوجاتا ہی تو اسپر نماز ادا کرنا لازم نہین رہا - ت - اور اگر اسنے کسی غیر کی تلقین سے نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہوجاوے - القنیہ - یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہی پس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی قادر نہین ہوتا بقول امام رح حتی کہ ادا لازم نہین رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہوگئی یا نہین تو بنظر ظاہر دلیل شرعی کے یہی معلوم ہوتا ہی کہ ہان ادا ہوگئی م - جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہوگئے مانند قیام ورکوع وسجود کے تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہین بدرجہ اولی ساقط ہین - پھر ظاہر الروایۃ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ بھی نہین ہی - البدائع - پھر قیام کرنا جہانتک ممکن ہو فرض ہی اور ہم نے شروع باب مین اشارہ کیا کہ ایسا قیام سے عاجز ہو جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہی اسلیے کہ یہی قیام معتبر ہی م - چنانچہ فرمایا - **وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع والسجود** - اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہی مگر رکوع وسجود پر قدرت نہین - ف - بلکہ فقط سجود پر قدرت نہو تو بھی **لم یلزمہ القیام** - اسپر قیام کرنا لازم نہین رہا - ف - بلکہ چاہے کھڑے پڑھے اور چاہے بیٹھے اور بیٹھنا افضل ہی لہذا فرمایا - **ویصلی قاعدا یومی ایماء** - اور بیٹھے پڑھے درحالیکہ ایماء کرتا ہو - ف - یعنی رکوع وسجود کا ایماء کرے - **لان رکنیۃ القیام للتوسل بہ الی السجدۃ** - اسلیے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس غرض سے کہ قیام کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو - **لما فیہا من نہایۃ التعظیم** - کیونکہ ایسے سجدہ مین انتہائے تعظیم ہی - ف - حضرت معبود عزوجل کیواسطے **فاذا کان لا یتعقبہ السجود لایکون رکنا فیتخیر** - پس جب قیام ایسا ہو کہ اسکے پیچھے سجود نہین ہوتا تو وہ قیام کچھ رکن نہ رہا تو مصلی کو قیام کرنے ونہ کرنے مین اختیار ہوگیا - ف - رہا یہ کہ قیام کرنے ونہ کرنے مین سے کون بات افضل ہی تو فرمایا - **والافضل ہو الایماء قاعدا** - اور افضل تو یہی کہ ایماء سجود کرے درحالیکہ بیٹھا ہو - ف - نہ کھڑا - **لانہ اشبہ بالسجود** - کیونکہ بیٹھے ہوے سجود کا ایماء کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہی - ف - بخلاف کھڑے ہوے ایماء سجود کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہی - پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے نہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ - **وان صلی الصحیح بعض صلاتہ قائما ثم حدث بہ مرض** - اور اگر تندرست نے یعنی جسکو قیام سے عاجزی اسطرح نہین جو مذکور ہوئی ہی اگرچہ مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا - ف - یعنی خواہ بالفعل پیدا ہوگیا یا اسکی عاجزی کا ظہور ہوا اسطرح کہ قیام نہین کرسکتا - **اتمہا قاعدا** - تو بیٹھکر نماز کو تمام کرے - **یرکع ویسجد** - درحالیکہ رکوع وسجود کرتا ہو - ف - بشرطیکہ یہ دونون کرسکتا ہو - **او یومی ان لم یقدر** - یا رکوع وسجود کا ایماء کرے اگر انکی قدرت بھی نہو - ف - بشرطیکہ بیٹھ سکتا ہو - **او مستلقیا ان لم یقدر** - یا لیٹکر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہو - ف - اور چت لیٹنا افضل اور کروٹ جائز ہی بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو اولی ہی - پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہی - **لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء** - کیونکہ اسنے ادنی کو اعلی پر مبنی کیا تو اقتدار کے مانند ہوگیا - ف - چنانچہ اعلی یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنی یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اپنی نفل کو اسکے اعلی پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہی - پھر اگر برعکس ہوا یعنی پہلے مرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہوگیا

تو اختلاف ہوگا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آئیگا لہذا فرمایا - **ومن صلی قاعدا** - اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہو یعنی رکوع و سجود
بشرطیکہ وہ رکوع و سجود کرتا ہو - **ف** یعنی یہ دونوں رکن حقیقۃً ادا کرتا ہو صرف قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو - **لمرض** -
بسبب مرض کی عاجزی کے - **ثم صح** - پھر وہ تندرست ہو گیا - **ف** یعنی نماز میں اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں
ہو سکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہوا ہو - تو ایسی صورت میں - **بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفۃ
وابی یوسف** - امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی نماز پر بناء کر لے - **ف** یعنی جسقدر بیٹھے پڑھ چکا
باقی کو کھڑے ہو کر اسی پر تمام کر لے - **وقال محمد استقبل** - اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ نئے سرسے پڑھے - **بناء علی اختلافہم
فی الاقتداء** - یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتداء میں ہے - **وقد تقدم بیانہ** - اور اسکا بیان گذر چکا
ف یعنی باب الامامۃ میں - حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور
وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بناء ضعیف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر
واللہ اعلم - بہرحال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی قعود کی نماز پر قیام کو
مبنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے - پھر اس قاعدہ کی نماز میں شرط ہے کہ رکوع و سجود حقیقی
ہو تب جواز بناء ہے - **وان صلی بعض صلاتہ بایماء** - اور اگر تھوڑی سی نماز کو ایماء سے پڑھا ہو - **ف** یعنی رکوع و سجود کو
ایماء سے کیا ہو بسبب عاجزی کے - **ثم قدر علی الرکوع والسجود** - پھر وہ حقیقی رکوع و سجود پر قادر ہو گیا - **استانف
عندہم جمیعا** - تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرسے نماز پڑھے - **لانہ لایجوز اقتداء الراکع بالمومی
فکذا البناء** - کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اسکا اقتداء کرنا ایماء کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے تو جب ابتداءً نہیں جائز
تو بناء بھی نہیں جائز ہے - **ف** اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جہاں اقتداء جائز ہے تو مصلی عاجز کو اپنے حال میں بھی بناء جائز ہے
اور جہاں نہیں وہاں اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے - مع - جوامع الفقہ میں اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع و سجود ایماء
کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریمہ پر تمام کر لے - ف الجوہرہ - اسی طرح اگر لیٹ کر ایماء کرتا ہو پھر وہ ایماء کے ساتھ
بیٹھکر پڑھنے پر قادر ہو گیا تو وہ مختار قول پر نئے سرسے پڑھے - الفتح - یہ سب کلام فرض میں تھا - **ومن افتتح التطوع قائما**
اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہو کر شروع کیا - **ثم اعیی** - پھر وہ تھک گیا - **ف** اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہونچا ہو تو بھی
لا باس ان یتوکا علی عصا او حائط او یقعد - مضائقہ نہیں کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے - **لان
ہذا عذر** - کیونکہ نفل میں یہ تھکان عذر ہے - **ف** تو ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں جائز ہیں - اور بغیر عذر میں دونوں میں
اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - **وان کان الاتکاء بغیر عذر یکرہ لانہ اساءۃ فی الادب** - اور اگر ٹیک دینا بغیر عذر ہو تو
مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے - **ف** یعنی ایک قسم کی بے ادبی ہے - اور یہ روایت بالاتفاق ہے - **وقیل لا یکرہ
عند ابی حنیفۃ لانہ لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر** - اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ نہیں ہے کیونکہ امام رح
کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھ گیا تو جائز ہے - **ف** اصح قول پر جیسا کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے - **فکذا لا یکرہ الاتکاء** - تو یوں ہی
ٹیک دینا بھی مکروہ نہیں ہے - **ف** کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے - **وعندہما یکرہ لانہ لا یجوز القعود عندہما فیکرہ
الاتکاء** - اور صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے عذر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دینا بھی مکروہ ہے - ف
مگر فخر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دینا امام رح کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھنا - ف - مگر قدوری رح نے لکھا کہ - **وان قعد بغیر عذر
یکرہ بالاتفاق** - اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے - **ویجوز الصلوۃ عندہ ولا یجوز عندہما** - اور امام رح
کے نزدیک اسکی نماز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے - **وقد مر فی باب النوافل** - اور باب نوافل میں یہ

مسئلہ گذرا - ف - اور وہان لکھا کہ صحیح قول پر امام کے نزدیک بے عذر بیٹھنا مکروہ نہین ہے جیسے فخر الاسلام نے مبسوط مین تصریح
کی اور محیط مین کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہان افادہ فرمایا کہ امام رح کے نزدیک کراہت یعنی خلاف اولی ہے حتی کہ نماز جائز ہے اور صاحبین
کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنار تضعیف کی وجہ سے جائز نہین ہے اور مکروہ کے لفظ سے عموم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شارحین
نے یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی مین پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ ہے کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک وبیٹھنا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
کے ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریماً اور امام رح کے نزدیک قیاس یہی تھا لیکن استحساناً
مکروہ تحریمی نہین مگر خلاف اولی یعنی مکروہ تنزیہی ہے - فاحفظہ واللہ تعالی اعلم م - اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
جائز ہے ع - نفل مین ایماء نہین جائز جبکہ رکوع وسجود کی قدرت ہو - التاتارخانیہ - چار رکعت نماز بیٹھے پڑھی اسمین درمیانی
تشہد بھول کر جب بیٹھا تو قراءت ورکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھنا بمنزلہ قیام کے ہے - القاضیخان - و آخر مین
سہو کا سجدہ کرے - التاتارخانیہ - اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھکر پڑھنے کا پھر ہنوز
پڑھا نہ تھا کہ سہو معلوم کر لیا تو تشہد پڑھنے کی طرف رجوع کرے - القاضیخان - مریض نے چوتھی رکعت کے سجود اخیر سے جب
سر اٹھایا اگرچہ ایماء کا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کرکے قراءت ورکوع وسجدہ کیا اگرچہ بایماء ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور
اگر اسنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھکر قراءت کی پھر جانا کہ تیسری رکعت ہے تو تشہد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قراءت
پر چلا جاوے اور آخر نماز مین سہو کا سجدہ کر لے - المحیط - مریض اپنی نماز مین قراءت وتسبیح والتحیات مثل تندرست کے پڑھے
اور اگر اس صفت سے عاجز ہو تو ترک کرے - التاتارخانیہ - مریض اور تندرست مین فرق اسی بات مین ہوگا جس مین مریض
عاجز ہو اور جسمین قدرت ہو اسمین مریض مثل صحیح کے ہے - اگر مریض قبلہ پہچانتا ہے ولیکن اسطرف متوجہ ہونے سے عاجز اور
کوئی اسکو متوجہ کرنے والا بھی نہین تو ظاہر الروایہ جدھر رخ ہو یون ہی پڑھے - اگر کوئی پھیرنے والا پایا مگر اس سے قبلہ رخ
پھیرنے کو نہین کہا تو نماز جائز نہین - یون ہی جب بچھونا نجس ہو اور بدلنے والے کو نہین کہا تو نماز جائز نہین اور اگر
بدلنے والا نہ پایا تو جائز ہے - المحیط - اگر نجس بچھونا بدلنے مین یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے نجس ہو جائیگا یا بدلنے
مین مشقت لاحق ہوتی ہے تو اسی طرح نجس بچھونے پر پڑھے - القاضیخان - اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے - محیط السرخسی - اگر مریض نے وقت سے پہلے
نماز پڑھ لی خواہ عمداً یا چوک کر اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہوگا تو جائز نہین ہے اور یون ہی
اگر بغیر قراءت یا بغیر وضوء پڑھے تو بھی جائز نہین اور اگر قراءت سے عاجز ہو تو بغیر قراءت کے ایماء سے پڑھے اور مرد پر
مریضہ جورو کو وضوء کرانا لازم نہین ہے - المحیط - اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے -
مثلاً سجدہ کرنے مین اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال مین وہ تندرست کے مثال ہے تو بیٹھکر ایماء سے رکوع وسجدہ کرے اور
اگر اسنے قیام یا قعود مین رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھکر ایماء کیا تو جائز ہے مگر اول افضل ہے - المحیط - اور یون ہی اگر کھڑے ہونے
مین پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قراءت نہین کر سکتا اور بیٹھنے مین ایسا نہین تو بیٹھکر پڑھے - السراجیہ - کھڑے پڑھنے مین دشمن
کا خوف ہے یا خیمہ مین ہونے سے پیٹھ سیدھی نہین ہو سکتی اور باہر کیچڑ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے - مریض کی جو نمازین قضا ہوئین
انکو حالت صحت مین تندرستون کی طرح پڑھے اور اگر مریضون کی طرح پڑھی تو جائز نہین ہے - محیط السرخسی - اور صحت کی قضائین
مرض مین جسطرح ہو سکین ادا کریگا خواہ بیٹھکر یا ایماء سے - السراجیہ - نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھلایا جو اسکو رکوع و
سجود کے شمار و سہو سے خبردار کرتا ہے تو جائز ہے اگر بدون اسکے ممکن نہو - القنیہ - جمعہ کے روز مریض نماز ظہر مین اتنی تاخیر
کرے کہ امام جمعہ سے فارغ ہو ورنہ مکروہ تحریمی ہے - المضمرات - ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر علۃ اجزاہ عند

ابی حنیفۃ والقیام افضل - جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی میں بیٹھے نماز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے۔ وقالا لایجزیہ الامن عذر - اور صاحبین نے کہا کہ نہیں ادا ہوگی مگر جبکہ عذر سے بیٹھے - ف - اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے ع - لان القیام مقدور علیہ فلا یترک - یعنی کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ ترک نہ کیا جائیگا - ف - برہان میں کہا کہ یہی قول اظہر ہے - د - مترجم کہتا ہے کہ قول ابو حنیفہ رح اصح واوفق باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہوگا م - ولہ ان الغالب فیہا دوران الرأس - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ کشتی میں غالباً سر گھومتا ہے - وہو کالمتحقق - اور یہ مانند متحقق کے ہے - ف - جیسے سفر میں قصر نماز کی رخصت بوجہ اسکے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہے پس اگر کسی کو ظاہر میں مشقت لاحق نہو تو بھی قصر جائز ہے کیونکہ بنظر غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے - اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہے اسی طرح کشتی میں دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق میں موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھکر پڑھنا جائز ہوا - الا ان القیام افضل لانہ ابعد عن شبہۃ الخلاف - لیکن کھڑے ہوکر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شبہۂ خلاف سے دور تر ہے - ف - یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ بغیر عذر قیام کا ترک جائز نہیں تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہو تو بہتر ہوگا کہ کھڑا ہوکر پڑھے تاکہ اس شبہہ سے دور رہے - اور واضح ہو کہ کشتی میں مصلی کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے وہ قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلاف جانور پر سواری کے - ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی - مع - پھر یہ حکم عام ہے خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہیں - والخروج افضل ان امکنہ لانہ اسکن لقلبہ - اور کشتی سے باہر نکل آنا جہانتک ممکن ہو افضل ہے کیونکہ اسمیں سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے - ف - لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور اسی میں نماز پڑھی تو بھی جائز ہے - ابن حزم رح نے محلی میں حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہمکو صحابی سردار نے کشتی میں نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مجاہد رح نے فرمایا کہ ہمکو جنادۃ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی میں نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہوجاتے - مع - والخلاف فی غیر المربوطۃ - پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہیں جائز ہے ایسی کشتی میں ہے جو بندھی ہوئی نہو - ف - یعنی کنارے پر لنگر کیے نہو - والمربوطۃ کالشط ہو الصحیح - اور جو کشتی کہ کنارے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی صحیح ہے - ف - اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک مربوطۃ و غیر مربوطۃ کا حکم یکسان ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی سفینہ مربوطہ کی قید نہیں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجماع بیٹھکر جائز ہے اور اگر لاحق نہوا تو بھی امام رح کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجماع بیٹھکر نہیں جائز ہے - المجتبی والدرایہ وغیرہ - اور اگر کشتی بیچ دریا میں ٹھہری ہو تو اصح یہ کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھے کے مثل ہے - التمرتاشی - اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے - محیط میں ہے کہ کشتی میں اشارہ کا رکوع و سجود نہیں جائز خواہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو - ایک کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے - اور دو کشتیوں میں بھی جب کہ ملی ہوں جیسے دو جانوروں پر نفل کی جماعت جبکہ آپس میں بندھے ہوں - امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر ہیں یا برعکس ہے اور درمیان راستہ یا دریا کا حصہ حائل نہیں تو جائز ورنہ نہیں - اگر کشتی گھومنے میں حال جماعت قبلہ رخ پھرے تو جو مقتدی امام سے آگے ہوگیا اسکی نماز فاسد ورنہ نہیں - اگر کنارے سے نماز پڑھتا ہے اس حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق کا یا متاع کی چوری یا گم ہونے کا خوف ہوا تو نماز قطع کرنا روا ہے - و چھوٹے و بڑے جبکہ جانور بھاگ کر جا سکے یا چیر واسطے نماز کی کو گلہ پر درندہ کا خوف ہو

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئیں میں گرنے کا یا چھت سے گرنے یا غرق ہونے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز قطع کرنا جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہے اور کفایہ میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع نماز بدرجۂ اولی جائز ہوگی ۔ع ۔ ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دونہا قضی ۔ اور جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ کے پانچ نمازوں تک یا کم تو وہ ان نمازوں کو قضا کرے ۔ وان کان اکثر من ذلک لم یقض ۔ اور اگر پانچ نمازوں سے زیادہ ہوئی تو اس پر قضا نہیں ہے ۔ ف ۔ جبکہ اغماء علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو اور اگر وقت معین پر مثلاً صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغماء اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغماء دوسرا شمار ہوگا التبیین ۔ امام احمد کے نزدیک زائد میں بھی قضا ہے چاہے جسقدر ہوں ۔ وہذا استحسان ۔ اور یہ حکم قضا کا استحسان ہے ۔ والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغماء وقت صلوۃ کاملا لتحقق العجز فشبہ الجنون ۔ اور قیاس یہ تھا کہ مغمی علیہ پر قضا نہو جس صورت میں کہ اغماء نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہو گئی تو اغماء شبیہ جنون ہو گیا ۔ ف ۔ بقول بعض ۔ اور جنون طویل میں قضا نہیں ہے ۔ یہی قول امام مالک وشافعی رح کا ہے مگر جبکہ اغماء بوجہ چرسی وغیرہ کار معصیت کے پیدا ہوا تو قضا واجب ہے ۔ الحلیہ ۔ واضح ہو کہ عذر تین طرح کے ہیں اول ممتد جیسے بچپن تو وہ بالاجماع مانع فرضیت ہے ۔ دوم قاصر جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتی کہ قضا واجب ہے ۔ سوم جو درمیانی درجہ ہے جیسے جنون واغماء پس اگر یہ دراز ہو جاویں تو ممتد کے ساتھ لاحق ہونگے حتی کہ قضا ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ لاحق ہونگے حتی کہ قضا واجب ہوگی ۔ پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات ودن سے بڑھ جاوے حتی کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جاوے النافع ۔ پھر اصح یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضا ساقط ہوتی ہے کہ جنون ممتد ہو ۔ مع ۔ پس امام مصنف رح نے جنون سے تشبیہ دی اس معنی میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک نماز کامل تک ہو تو قضا ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب ہے مگر جبکہ چھٹی نماز کا وقت خارج ہو کر بحد کثرت ہو جاوے ۔ م ۔ وجہ الاستحسان ان المدۃ اذا طالت کثرت الفوائت فیتحرج فی الاداء ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدت اغماء جب دراز ہو جائیگی تو قضائیں بہت ہو جاوینگی تو انکی قضا کرنے میں حرج میں پڑ جائیگا ۔ ف ۔ اور حرج کو اللہ تعالی نے اٹھا دیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ بہت میں قضا واجب نہیں ۔ واذا قصرت قلت فلا حرج ۔ اور جب مدت تھوڑی ہوگی تو قضائیں تھوڑی ہونگی تو حرج میں نہیں پڑیگا ۔ ف ۔ پس قضا واجب ہے میں کہتا ہوں کہ یہ مشعر ہے کہ اصل میں قضا ہر طرح واجب ہے مگر حرج کی جہت سے کثیر کی صورت میں ساقط ہو گئیں ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اغماء ہمارے نزدیک ایسا مرض ہے کہ عاقل اپنی عقل کو استعمال نہیں کر سکتا باوجودیکہ وہ درحقیقت باقی ہے تو یہ شخص وجوب الاداء کی لیاقت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف خلل ہے تو تاخیر لازم آئی نہ آنکہ دراصل واجب نہوئی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہو جیسا کہ بدائع میں افادہ فرمایا ہے ۔ مف ۔ یہ توجیہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغماء کو مان لیا جاوے کہ عقل وسمجھ درحقیقت باقی مگر آدمی نماز کے افعال ادا کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے ۔ مترجم کے نزدیک کابوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغماء جسکا ترجمہ بیہوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بداہت کے خلاف ہے بلکہ اوجہ تقریر مقام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گذر کر تو ساقط ہو جیسے شمس الائمہ سرخسی کا مختار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو ۔ بمشابہت جنون لیکن احتمال مشابہت خواب ہے حتی کہ امام محمد رح مثل خواب کے کسی حال میں مسقط نہیں کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا کہ حرج نہیں اور حد کثرت میں حرج کی معاضدت سے ساقط کیا ۔ والکثیر ان تزید علی یوم ولیلۃ لانہ یدخل فی حد التکرار ۔ اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جاویں کیونکہ وے تکرار دورہ میں داخل ہو جاوینگی ۔ ف ۔

جب کہ چھٹی نماز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کالاغماء کذا ذکرہ ابو سلیمان۔ اور جنون مثل اغماء کے ہے ایسا ہی ذکر کیا ابو سلیمان۔ ف۔ موسی بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رح نے نوادر میں۔ بخلاف النوم لان امتدادہ نادر فیلتحق بالقاصر۔ بخلاف نیند کے کہ وہ مثل اغماء کے نہیں کیونکہ نیند کا اسقدر دراز ہونا نادر ہے تو نیند کو عذر قاصر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغماء و جنون کا الحاق قدر ممتد کے ساتھ ہے جیسے کہیں مگر جب ہی کہ اغماء یا جنون کی حالت ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ تعتبر من حیث الاوقات عند محمد رح لان التکرار یتحقق بہ۔ پھر کثرت و زیادت کا اعتبار امام محمد رح کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہے کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔ حتی کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہوگئی مثلاً ظہر کے اول سے اغماء طاری ہوا تو دوسرے دن تمام وقت ظہر نکلکر حد کثرت ہوجائیگی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور شیخین رح کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتی کہ انکے نزدیک ظہر سے اغماء بعد دوسرے روز طلوع آفتاب کے بعد کثرت ہوگی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول استحسان ہے۔ وہو الماثور عن علی و ابن عمر رضی اللہ عنہم واللہ تعالی اعلم۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ ف۔ محمد بن الحسن رح نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رضہ انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغماء رہا تو ابن عمر رضہ نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے۔ عبد الرزاق نے ثوری عن ابن ابی لیلی عن نافع عن ابن عمر رضہ روایت کی کہ ابن عمر رضہ کو ایک مہینہ اغماء رہا تو قضاء ان کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رضہ کو ایک رات دن اغماء ہوا تو افاقہ کے بعد قضاء نہیں پڑھی اور آئندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رضہ سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رضہ سے روایت کیا ہے۔ مف۔ اگر آدمی یا درندہ سے ڈر کر ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو بالاجماع قضاء ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دوا سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہیں۔ الخلاصہ۔ ایک دن رات سے زائد سوا تو قضاء کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدۃ التلاوۃ

ابیہ بیان سجدہ تلاوت کا۔ یہ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جسپر اداے نماز یا قضاء واجب ہونے کی لیاقت ہے تو اسپر سجدہ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ چنانچہ اگر کافر یا مجنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب نہیں۔ الزاہدی۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اسپر واجب ہے۔ محدث و جنب و مریض پر پڑھنے یا سننے سے واجب ہے۔ اگر پرند یا آواز سے سنا تو واجب نہیں اور اگر سوتے ہوے سے سنا تو علی الصحیح واجب۔ الخلاصہ۔ اور سونے والے کو جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الاصح اسپر بھی واجب ہے۔ التفتا۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھی تو اسپر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صحیح قول پر بالاتفاق واجب ہے۔ محیط السرخسی الخلاصہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور بہرے نے پڑھا تو اسپر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ قال سجود التلاوۃ فی القرآن اربعۃ عشر۔ امام قدوری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر الاعراف۔ ۱۔ آخر اعراف میں۔ ف۔ ختم سورہ پر۔ یسبحونہ ولہ یسجدون۔ والرعد۔ ۲۔ سورہ رعد میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد من فی السموات الآیہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نحل میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد ما فی السموات الآیہ۔ وبنی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ بنی اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون للاذقان سجدا ویقولون الآیہ۔ ومریم۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ خروا سجدا وبکیا۔ والاولی من الحج۔ ۶۔ پہلا سجدہ سورہ حج میں سے۔ ف۔ قولہ الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات

ومن فی الارض الآیہ - رہا سورہ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہین ہی - وعلی ہذا دوسرے سجدہ سے انکار
نہین تو روایات حدیث سے خلاف نہوا - اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہین ہی تو تاویل آویگی - م - **والفرقان** - ے - سورہ
فرقان مین - **ف** - قولہ واذا قیل لہم اسجدوا للرحمن الآیہ - **والنمل** - ٨ - سورہ نمل مین - **ف** - قولہ ویعلم ماتخفون وتعلنون
والم تنزیل - ٩ - سورہ الم تنزیل السجدہ مین - **ف** - قولہ خروا سجدا وسبحوا بحمد ربہم الآیہ - **وص** - ١٠ - سورہ ص مین - **ف** -
قولہ وخر راکعا واناب - **وحم السجدۃ** - ١١ - سورہ حم السجدہ مین - **ف** - قولہ لایسأمون - پر سجدہ کرے - **والنجم** -
١٢ - سورہ والنجم مین ہی - **ف** - قولہ فاسجدوا للہ واعبدوا - **واذا السماء انشقت** - ١٣ - سورہ اذا السماء انشقت مین
ف - قولہ قرئ علیہم القرآن لایسجدون - **واقرأ باسم ربک** - ١٤ - سورہ اقرأ باسم ربک مین - **ف** - قولہ واسجد
واقترب - ع - اگر صرف اسجد پڑھا بدون اقترب کے تو بھی سجدہ واجب ہی - البحر - اگر انکو ہجون سے بدون حروف ملانے کے
پڑھے تو واجب نہین - السراجیہ - بالجملہ ان چودہ مقامات مین سجدہ تلاوت واجب ہی - **کذا کتب فی مصحف عثمان** - یونہی
ان چودہ مواضع مین سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف مین مکتوب ہی - **ف** - یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو
اپنے زمانہ خلافت مین جب خبر پہونچی کہ دور کے ممالک اسلامیہ مین بعضے لوگ قرارت قرآن مین اختلاف کرتے ہین تو آپ نے
حضرت علی رض اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کرکے مشورہ کیا اور سب متفق ہوے کہ مصاحف لکھوا کر ان ملکون مین بھیجے
جاوین اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کرین - پس ہر ملک مین جو مصحف پہونچا دہی مصحف عثمان کہلاتا ہی اور کبھی اسی کو
امام بولتے ہین تو مصنف رح کی یہی مراد ہی کہ مصحف عثمان مین یون ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہی -
وہو المعتمد - اور وہی مصحف معتمد ہی - **ف** - تو یہی دلیل اجماعی ہمکو کافی ہی اور امام شافعی رح کے نزدیک سورہ حج مین
دو سجدے ہین - امام مصنف رح نے کہا کہ - **والسجدۃ الثانیۃ فی الحج للصلوٰۃ عندنا** - اور سورہ حج مین دوسرا سجدہ
ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہی - **ف** - کیونکہ وہ قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا مین ہی - اسکے معنی تم رکوع وسجود کرو - مراد
یہ کہ نماز پڑھو جیسے قولہ تعالیٰ واسجدی وارکعی مع الراکعین یعنی اے مریم تو سجدہ و رکوع کر رکوع کرنے والون کے ساتھ -
معنی بالاتفاق یہ کہ نماز پڑھا کر - پس مراد سجدہ نمازی ہی اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت مین ہی - امام شافعی رح کی حجت حدیث عقبۃ
بن عامر رض کہ سورہ حج کو دو سجدون سے فضیلت دی گئی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی والحاکم - اور حدیث عمرو بن العاص
بروایت ابو داؤد وابن ماجہ - اور آثار مین فعل حضرت عمر رض کہ نماز صبح مین سورہ حج مین دو سجدے کیے - رواہ ابن ابی شیبہ
والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح - وفعل ابو موسیٰ وابو الدرداء وعبد اللہ بن مسعود وعمار بن یاسر وابن عباس رضی اللہ عنہم
چنانچہ طحاوی وبیہقی وحاکم کی کتابون مین ہین - جواب عینی وابن الہمام ملخصاً یہ کہ حدیث عقبہ رض کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد
کچھ قوی نہین ہی اور حدیث عمرو بن العاص کی اسناد مین عبد اللہ بن منین راوی مجہول ہی اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل
حجت نہین ہی - رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رح آثار کو حجت نہین لیتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہین لیکن تاویل یہ کہ
دو سجدے اسطرح کیے کہ اول سجدہ تلاوت ہی اور دوسرا سجدہ نمازی ہی - مترجم کہتا ہی کہ حق یہ کہ حدیث درجہ حسن سے کم نہین
اور آثار کی یہ تاویل کمزور ہی اور صحیح جواب میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہی کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے
طور پر واجب نہین ہی بلکہ وہان صیغہ امر کے ساتھ ہمکو خطاب ہی جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ نماز پڑھین اور ادب یہ کہ اگر
طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کرین کیونکہ حدیث صحیح مین ہی کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہی تو شیطان خوار وغمناک ہوجاتا ہی
کہ اسے مجھے سجدہ کا حکم ہوا مین نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجا لایا - پس سجدہ کرلے تاکہ معلوم ہو کہ نماز مین یون ہی رکوع
وسجود کرو چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورہ حج مین پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہی اور دوسرا سجدہ تعلیم ہی - رواہ الطحاوی

نہ کیا اور لوگون کو رد کا ۔ المؤطا ۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہین ہی ۔ الفتح ۔ حضرت عمر رض نے نماز مین سورۂ حج پڑھی اور دو سجدے کیے ۔ رواہ الطحاوی ۔ دوم یہ کہ زید بن ثابت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۂ والنجم سنائی اور آپ نے سجدہ نہ کیا ۔ کما فی الصحیحین ۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہین کیا ۔ سوم یہ کہ ابن عباس رض نے کہا کہ سجدۂ ص ۔ عزائم سجود مین سے نہین لیکن مین نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور شکر کرتے ہین ۔ رواہ البخاری والاربعۃ ۔ اور ابو سعید الخدری رض نے کہا کہ ایک خطبۂ جمعہ مین ص پڑھی اور اترکر سجدہ کیا اور دوسرے جمعہ مین پڑھی اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوسئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہی لیکن مین نے دیکھا کہ تم سجدہ کے لیے آمادہ ہوسے ہو پس منبر سے اترکر سجدہ کیا ۔ رواہ ابو داؤد والحاکم ۔ جواب یہ کہ شکریہ مین فرائض تک داخل ہین تو واجب ہونے مین کچھ مخل نہین ۔ اور حدیث ابو سعید خدری مین تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے چاہتے ہونگے نہ فی الفور یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے مین گرے اور ہم بطریق شکر بجا لاتے ہین تو فوراً ہم پر واجب نہین ہی صحیحین کی حدیث ابن عباس رض مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ والنجم پڑھی یعنی مکہ مین قبل ہجرت کے تو موجود لوگون نے جنمین مومن وکافر وجن وانس تھے سب نے سجدہ کیا ۔ اِس سے ظاہر ہی کہ سننے والے پر واجب ہی ۔ نہ المخلص ناقالوا ۔ لیکن بنظر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہین اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونون پائے جاتے ہین تو قول سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اظہر واسہل ہی اور قول واجب ہونے کا احوط ہی کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت ہی یا واجب ہی تو واجب اختیار کرنے مین یقیناً اُس کے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔ اِس بیان مین چند فوائد ہین ۔ اول یہ کہ سورۂ ص مین بھی سجدۂ تلاوت ہی ۔ دوم خطبہ جمعہ مین مانند سورۂ ق کے سورۂ ص بھی مسنون ہی ۔ سوم خطبہ مین سجدہ پڑھنا اور اسی وقت اترکر سجدہ کر لینا روا ہی ۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کرین ۔ چہارم سورۂ النجم ومفصلات سورتون مین بھی سجدہ ہی بخلاف امام مالک کے ۔ پنجم ۔ تاخیر ادائے سجود مین خارج نماز جائز ہی ۔ واذا تلا الامام آیۃ السجدۃ سجدہا ۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت پڑھی تو سجدہ کرے ۔ ف ۔ یعنی نماز مین فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا ۔ م ۔ وسجدہا الماموم معہ ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے ۔ ف ۔ اگرچہ نماز سری مین اسکو امام سے سُنا نہو کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے مثل ہی ۔ م ۔ اور ۔ لالتزامہ متابعتہ ۔ اسلیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کی ہی ۔ ف ۔ جب کہ اسکی اقتدا کی نیت کی ۔ م ۔ لیکن سری نماز مین امام کو سجدہ پڑھنا مستحب نہین ہی ۔ الجوہرہ اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کرکے سجدہ کرے اور بکر تشہد وسلام کرے ۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہین ہو سکتا چنانچہ آویگا ۔ م ۔ واذا تلا الماموم اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی ۔ ف ۔ یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اِس قراءت سے بالاتفاق ممانعت ہی اسنے آیت سجدہ پڑھ دی تو ۔ لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوٰۃ ۔ نماز مین نہین سجدہ کریگا امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی ۔ ف ۔ بالاتفاق ۔ ولا بعد الفراغ ۔ اور نہ کوئی بعد فراغت نماز کے سجدہ کرے ۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ۔ یعنی یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا مذہب ہی ۔ ف ۔ اور یہی مذہب امام مالک وشافعی واحمد کا بلکہ عامہ علما رح کا ہی ۔ ع ۔ وقال محمد یسجدونہا اذا فرغوا ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ جب نماز سے فارغ ہون تو امام ومقتدی سب سجدہ کرین ۔ ف ۔ بشرطیکہ انھون نے سنا ہو ۔ لان السبب قد تقرر ۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو متقرر ہو چکا ولا مانع ۔ اور نماز سے باہر کوئی امر ادائے سجدہ سے مانع نہین رہا ۔ ف ۔ تو اب ادا کرنا واجب ہی ۔ بخلاف حالۃ الصلوٰۃ ۔ بخلاف حالت نماز کے ۔ ف ۔ کہ اسی حالت مین بوجہ مانع کے جائز نہین ۔ لانہ یؤدی الی خلاف وضع

الامامة والتلاوة - کیونکہ یہ موودی ہوگا بجانب خلاف وضع امامت یا تلاوت کے - **ف** وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اسطرح رکھی گئی ومقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جاوے یعنی جو باتین اُسکی پیشوائی کی ہین انہین اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دین - پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدین وامام اسکی پیروی کرین تو وضع امامت کے خلاف - اور اگر امام سنکر سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا وباقی مقتدین پیروی کرین تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نماز مین نہین بلکہ خارج نماز واجب ہوا - **ف** یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہو تاکہ اسکا اثر پیدا ہو - **ولهما ان المقتدی محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیه** - اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قراءت قرآن سے اس حالت مین محجور ہے کیونکہ اسپر امام کا تصرف نافذ ہے - **ف** پس اگر محجور نہ ہوتا تو ناقل یا اس پر غیر کا تصرف کیون نافذ ہوتا - **وتصرف المحجور لا حکم له** - اور محجور کے تصرف کا کچھ حکم نہین - **ف** یعنی جو کوئی کہ محجور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہین ہوتا حتی کہ اگر شرعًا قاضی نے کسی شخص کو محجور کر دیا ہو پھر اُسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع نافذ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو دامون کی ملکیت اور مشتری کو مال کی ملکیت حاصل ہوجاتی ہے اور یہان کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب الحجر مین مسائل آوینگے بالجملہ جب امام کی قراءت وہی مقتدی کی قراءت ہوئی اور مقتدی خود قراءت سے محجور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متولی ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر کیونکہ مقتدی کو اس حالت مین تلاوت کی اہلیت ولیاقت ہی نہین ہے - **بخلاف الجنب والحائض** - برخلاف جنب مرد وعورت کے اور بخلاف حائضہ عورت کے - **ف** کہ ان دونون کو محجور نہین کیا گیا تو انکا فعل موثر ہوجائیگا - **لانهما منهیان عن القراءة** - کیونکہ جنب وحائض کو قراءت سے نہی ممانعت کی گئی ہے - **ف** اور ممنوع مین ومحجور مین فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا مگر اسکا اثر ہوجائیگا مثلاً جس بیع مین کوئی خرابی شرعی ہو تو اُسی پر اکتفا حرام ہے بلکہ ٹھیک وصحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر اکتفا کرکے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہوجائیگی - بخلاف محجور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ حجر تو سبب نہین کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب وحائض جب محجور نہین بلکہ ممنوع ہین تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اسمین یہ دونون برابر ہین **الا انه لا یجب علی الحائض بتلاوتها کما لا یجب بسماعها** - مگر اس بات مین جنب وحائض مین فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہوگا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہین ہوتا - **لانعدام اهلیة الصلوٰة** - کیونکہ نماز کی اہلیت منعدم ہے - **بخلاف الجنب** - برخلاف جنب کے - **ف** خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اسمین اہلیت موجود ہے - توضیح یہ کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے مین نماز کی اہلیت معتبر ہے خواہ ادائً یا قضاءً - اور حائضہ عورت مین نماز کی اہلیت دونون طرح نہین ہے بخلاف جنب کے کہ اسپر نماز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضا واجب ہے پس اسپر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا - الحاصل جنب وحائض کی تلاوت تو موجب سجدہ ہے کیونکہ صرف ممنوع ہین اور مقتدی کی تلاوت نہین کیونکہ وہ محجور ہے - م - تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ مین کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب وحائض کا ہم یون کہ سکتے ہین کہ مقتدی تو کم وبیش مطلقاً قراءت سے ممنوع ہے اور جنب وحائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رح نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جائز ہوا تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ مین سے اگر یہ وہی سے کم پڑھ دے تو سجدہ واجب ہوگا - اسکو شمس الائمہ سرخسی نے شرح کتاب الصلوٰۃ مین ذکر کیا اور یہی ظاہر المذہب ہے - ع - مثل حائض کے نفاس والی وکافر وطفل ومجنون ہے - ف - فتاوی الصغری والجوہرہ - لیکن

شیخ الاسلام خواہرزادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں - اور طفل مین معتبر یون ہونا چاہیے کہ اگر وہ
تمیزدار ہو تو اس سے سنکر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں - ف - نشہ کا مست مانند جنب کے ہی - محیط السرخسی - رکوع یا سجدے
مین تلاوت کی تو مثل مقتدی کے ہی - نفل مین آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہوگئی اگر حیض آجانے یا مرتد ہوجانے کی وجہ سے
ہو تو سجدہ ساقط ہوا اور نہ سجدہ کرے - اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضا مین اعادہ لازم نہین - المحیط قاضیخان ت -
ولو سمعہا رجل خارج الصلوٰۃ - اور اگر مقتدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسے شخص نے سنا جو نماز مین داخل نہین ہی -
سجدہا - تو وہ سجدہ کرے - ف - بشرطیکہ امام سے سنکر اسی نماز مین شامل نہوگیا ہو - الجوہرہ - ہو الصحیح لان الحجر ثبت
فی حقہم فلا یعد وہم - یہی قول صحیح ہی کیونکہ مجبور رہنا تو مقتدیون کے حق مین ثبوت ہوا ہی تو انسے متجاوز نہوگا - ف
پس غیروان پر اسکا اثر نہوگا - وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ - اور اگر لوگون نے درحالیکہ نماز مین ہین خواہ بطور امام یا بطور
مقتدی انھون نے سنا - سجدۃ من رجل لیس معہم فی الصلوٰۃ - تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو اُنکے ساتھ نماز مین
شامل نہین ہی - ف - تو انپر سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجدوہا فی الصلوٰۃ - یہ لوگ نماز مین اس سجدہ کو ادا نہ کرین -
لانہا لیست بصلاتیۃ لان سماعہم ہذہ السجدۃ لیست من افعال الصلوٰۃ - کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہین ہی کیونکہ انکا
اس سجدہ کو سن لینا کچھ نماز کے افعال سے نہین ہی - ف - بلکہ حق نماز کا تو ایسا استغراق وادب سے توجہ وحضوری ہی
کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی نہو تو سن لینا خلاف ادب ہی نہ فعل نماز - وسجدوہا بعدہا - اور بعد نماز کے یہ سجدہ کرین - لتحقق
سببہا - کیونکہ اسکا سبب یعنی سننا متحقق ہوچکا - ولو سجدوہا فی الصلوٰۃ لم یجزہم - اور اگر ان لوگون نے اس سجدہ
کو نماز ہی مین ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہین ہی - لانہ ناقص کان النہی فلا یتأدی بہ الکامل - کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہی
بوجہ ممانعت کے تو جسطرح پورا ادا ہونا چاہیے ہی وہ ادا نہوگا - ف - اور جو چیز کہ ناقص ادا ہوتی ہی اُسکا اعادہ واجب ہوتا ہی
لہذا فرمایا - واعادوہا لتقرر سببہا - اور اس سجدہ کو اعادہ کرین کیونکہ اعادہ کا سبب ٹھہر چکا - ف - یعنی ناقص ادا کرنا
موجب اعادہ ہی تو اعادہ کرین - اور علامہ عینی رح نے قولہ لتقرر سببہا - کی شرح مین لکھا کہ وہو السماع من غیر محجور - تو ضمیر بجانب
سجدہ راجع کی اور یہ سہو ہی اور صحیح یہ کہ ضمیر جانب اعادہ راجع ہی جیسا کہ مترجم نے ترجمہ کیا ہی - م - ولم یعیدوا الصلوٰۃ - اور
اس نماز کا اعادہ نہ کرین - ف - جبکہ خارج سے سنا ہوا سجدہ کر دیا - لان مجرد السجدۃ لا ینافی احرام الصلوٰۃ - کیونکہ
خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا نماز کے احرام سے منافی نہین ہی - ف - تو نماز مین نقصان نہوگا تو اعادہ نہین ہی بلکہ نہ کرین -
م - اور صحیح روایت پر یہی اکثر اماموں کا مذہب ہی - الخلاصہ ۞ - وفی النوادر انہا تفسد لانہم زادوا فیہا ما لیس
منہا - اور نوادر مین روایت ہی کہ نماز فاسد ہوجائیگی اسواسطے کہ ان لوگون نے اپنی نماز مین ایسا سجدہ بڑھا دیا جو نماز مین سے
نہین ہی - وقیل ہو قول محمد - اور بعض نے زعم کیا کہ نماز فاسد ہونا امام محمد رح کا قول ہی - ف - اور صحیح یہ کہ بالاتفاق
فاسد نہین جیسا کہ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین لکھا ہی ع - واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہی کہ اگر نماز مین کوئی فعل عمداً زائد
کرے تو نماز فاسد ہوجائیگی کیونکہ سہواً زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہین ہی بنا بر آنکہ سہو مین گذرا - فاحفظہ - م - اگر منفرد یا امام
نے خود آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سُنا تو ظاہر الروایۃ مین اسپر اعادہ نہین ہی اور اگر پہلے خارج سے سُنا
پھر خود تلاوت کیا تو بھی سراج مین جزم کیا کہ اعادہ نہین ہی - النہر الفائق - سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کرکے
اور بعد سجدہ کے باقی سورہ یا دوسرے سورہ سے کچھ پڑھکر رکوع کرے - اگر آیت سجدہ تلاوت کرکے فوراً رکوع کر دیا
اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کو لیتے ہین اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد مین آیات پڑھین تو فوراً
جاتا رہا اب سوائے سجدہ کے رکوع کافی نہین ہی - القاضیخان ۞ - سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے مین نیت ضرور ہی -

پھر اگر رکوع میں جا کر نیت کی تو ظاہر یہ کہ جائز ہو جیسے رکوع سے اٹھکر نیت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ۶۔ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا
کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز نے سنا تو اسپر سجدہ واجب ہے۔ یہاں اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ فان قرأہا
الامام وسمعہا رجل لیس معہ فی الصلوٰۃ فدخل معہ بعد ما سجدہا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اسکو ایسے
شخص نے سنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ف
اور ہنوز سجدہ نہ کیا۔ لم یکن علیہ ان یسجدہا۔ تو اسپر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ف۔ یوں ہی اصل میں مطلقاً
مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ اسنے یہی آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ لانہ صار مدرکا لہا بادراک الرکعۃ۔ کیونکہ یہ شخص
تو رکعت پانے سے یہ سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ف۔ اور اگر اسنے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے
سجدہ کرے۔ الکافی و نع۔ وان دخل معہ قبل ان یسجدہا سجدہا معہ۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے
ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لانہ لو لم یسمعہا سجدہا معہ فہٰہنا اولی۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا بھی
نہوتا تو امام کے ساتھ سجدہ اسپر واجب تھا تو اب بدرجہ اولیٰ واجب ہے۔ وان لم یدخل معہ سجدہا۔ اور اگر وہ امام کے
ساتھ داخل نہو اتو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ سبب تو متحقق ہو چکا یعنی اسکا سننا۔ ف۔ اور اگر امام نے
بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے۔ م۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوٰۃ فلم یسجدہا فیہا
لم تقض خارج الصلوٰۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو نماز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ نماز سے خارج میں
ادا نہو گا۔ ف۔ مگر جبکہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے حیض و مرتد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجائے بعد
فراغت نماز ہوتا تو استثنار کی ضرورت نہ ہوتی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جبتک کسی کلام وغیرہ سے خارج
نہو تب تک وہ ادا کر سکتا ہے اگرچہ فارغ ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ البدائع۔ لانہا
صلاتیۃ ولہا مزیۃ الصلوٰۃ فلا تتأدی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نماز یہ ہو گیا اور نماز یہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو وہ
ناقص سے ادا نہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نماز کی حالت میں سجدہ ہو گا تو یہ ناقص ہو گا۔ اور اگر دوسری
نماز میں اسکو قصداً ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اسی آیت کو اسمیں تلاوت
کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہو گا اور پہلا بوجہ نماز یہ ہونے کے اب متداخل نہو گا۔ م۔ سجدہ تلاوت واجب ہونا فی الفور نہیں
یہی مختار ہے۔ منہ۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ت۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں عمدہ ہے۔ م۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور
جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ف۔ یعنی نماز سے باہر۔ فلم یسجدہا۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ف۔ اور تاخیر کرنا
جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوٰۃ۔ یہانتک کہ داخل ہوا کسی نماز میں۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ فاعادہا وسجد اجزتہ
عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا۔
ف۔ اگرچہ اسنے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ الخلاصہ۔ لان الثانیۃ اقوی لکونہا صلاتیۃ فاستتبعت الاولیٰ
کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے بوجہ اسکے کہ وہ صلاتیہ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگا لیا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ وفی النوادر یسجد اخری بعد الفراغ لان للاولی قوۃ السبق فاستویا۔ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے
فراغت کے بعد دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ف۔ اور جب پہلا
بمنزلہ دوسرے کے ہوا تو نماز یہ اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ قلنا للثانیۃ قوۃ لاتصال المقصود
فترجحت بہا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاتیہ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاتیہ
کو ترجیح ہو گئی۔ ف۔ [illegible] نماز ہی تو علی الفور [illegible]

واجب الادا ہی تو وہ متصل بمقصود ہوا اور دوسرا فوری نہین واجب تو اول کے پیچھے لگ گیا م - وان تلاہا فسجد - اور اگر خارج نماز اسکی تلاوت کرکے سجدہ کرلیا - ثم دخل فی الصلوٰۃ فتلاہا - پھر نماز مین داخل ہوکر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم یہ ہی کہ پھر سجد لہا - اسکے واسطے سجدہ کرے - ف - کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر یہ سجدہ ثانیہ تابع اول کا نہو جائیگا - لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ - کیونکہ سجدہ دوم جو نمازی ہی یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا ف تو یہ سجدہ تو ہی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع نہوگا - اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہین تو یہ بھی گویا خارج نماز ہوجائیگا تو اس صورت مین پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہوجائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کرین - جواب دیا کہ ہم الحاق نہین کرتے - ولا وجہ الی الحاقہا بالاولی - اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہین ہی ف بلکہ لاحق کرنا ممنوع ہی - لانہ یؤدی الی سبق الحکم علی السبب - اسلیے کہ اسکا حاصل یہ نکلتا ہی کہ سبب سے حکم مقدم ہوگیا - ف - یعنی سبب تو یہان تلاوت ہی پھر بعد تلاوت کے حکم ادا سے سجدہ کا واجب ہوتا ہی اور تلاوت یہان پیچھے ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کرکے ادا ہوجاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ ممنوع ہی م - ایک شخص بیٹھا تلاوت کرتا ہی اسنے آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا اور وہان ایک نمازی نے سنکر نماز مین اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا تو نماز فاسد ہوئی - ہان اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہی کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے - الخلاصہ اور اگر سننے والے متعدد ہون تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھکر اسکی امامت مین سجدہ کرین - مع البحر - واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی صفات مین سے یہ بھی ہی کہ کئی سجدے جمع ہوکر باہم متداخل ہوجاتے ہین حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہوجاتا ہی اگرچہ واجب ہونا تلاوت اور سماع دونون سے مجتمع ہوا ہو مگر شرط یہ ہی کہ آیت ومجلس دونون متحد ہون اور اگر کوئی مختلف ہو تو تداخل نہوگا - المحیط - چنانچہ فرمایا - ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحدۃ فی مجلس واحد - اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کیا ایک ہی جلسہ مین - ف - تو تداخل ہوجائیگا حتی کہ - اجزتہ سجدۃ واحدۃ - اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا ف - خواہ مقدم ہو یا موخر ہو - م - اور یون ہی اگر ایک ہی جلسہ مین ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت سے سنی تو بھی یہی حکم ہی - کما فی المحیط - کیونکہ ابو موسی اشعری رض مسجد بصرہ مین لوگون کو قرآن پڑھاتے اور باوجود مکرر آیت سجدہ پڑھنے کے ایک ہی بار سجدہ پر اکتفا فرماتے تھے - حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالی تابعی بھی بارہا ایک آیت کو تکرار کراتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے - مع - یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو - فان قراہا فی مجلسہ فسجدہا ثم ذہب ورجع - اور اگر مجلس بدلے باین طور کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس مین پڑھکر سجدہ کیا پھر کہین جاکر واپس آیا ف - حتی کہ مجلس بدلی - فقراہا - سجدہا ثانیۃ - پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے - ف - اور پہلا سجدہ کرنا بوجہ تبدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا - جیسے ایک مجلس مین سب کے بعد ایک سجدہ کر تو وہ کافی ہوجاتا ہی - برخلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہین چنانچہ فرمایا - وان لم یکن سجد للاولی فعلیہ سجدتان - اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے - ف - جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جداگانہ واجب ہی - کما فی المحیط - والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل دفعا للحرج اور اصل یہان یہ ہی کہ سجدہ تلاوت کا بنی تداخل پر ہی واسطے دفع حرج کے - ف - بدلیل استحسان - اور قیاس یہ تھا کہ ہر سبب کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو لیکن بنظر حرج کے استحسانا تداخل ہوجاتا ہی - پھر تداخل دو طرح ہوتا ہی ایک یہ کہ سببہا مین تداخل ہوجاوے - دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہی وہ باہم متداخل ہوجاوین تو یہ حکم مین تداخل ہی - پھر یہان جو تداخل ہی اسکو بیان فرمایا بقولہ - وہو تداخل فی السبب دون الحکم - اور یہ تداخل جو سجدہ

تلاوت مین ہی یہ سبب مین تداخل ہی نہ حکم مین - ف - اور سبب سجدہ کا یہان تلاوت ہی یا اسکا سننا - اور حکم اسکا یہ ادائے سجدہ
واجب ہی پس یہان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا مکرر ہونا متداخل ہو کر بمنزلہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار
دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوا تو تداخل سبب ہوا - اور اگر سبب مین تداخل نہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جداگانہ
ادائے سجدہ واجب ہوتا پھر ادائے سجدہ جو کہ حکم ہی اسوقت متعدد ادا ہو مین تداخل ہوتا حتی کہ ایک ادا بمنزلہ سب کے فعل
کے ہوتی تو یہ تداخل حکم ہو جاتا - پس دونون کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن یہان تداخل سبب قرار دیا - وہو الیق بالعبادات
اور عبادات کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہی - ف - یعنی سبب مین تداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب
ہی اسلیے کہ اگر سبب متعدد ٹھہراوین تو ہر ایک سبب سے جداگانہ وجوب ہوا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کرنے مین متعدد سجدہ
ہر بار کی تلاوت سے لازم آتے پھر ہم نے دیکھا کہ اسمین حرج ہی اور شرع نے حرج کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرع نے
عبادات مین احتیاط کو بھی واجب کیا ہی اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا علیحدہ سجدہ کرے اور جب حرج سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار
دیا تو احتیاط کو چھوڑا - یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھین تو جملہ اسباب تلاوت وسماع
بمنزلہ واحد کے ہین تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور حرج بھی نہین رہا تو یہی تداخل سببی یہان زیادہ لائق ہی - والثانی
بالعقوبات - اور تداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہی - ف - یعنی شرع نے جو سزائین مقرر کی ہین انمین ہر سبب کو موجب
قرار دیکر انکے احکام مین تداخل ٹھہرانا اولی ہی اسواسطے کہ عقوبات مین احتیاط کچھ واجب نہین کیا گیا بلکہ شبہہ پر حد کو دور کرنا
مشروع ہی اور بعید یہ کہ عقوبت تو لوگون کے زجر کے لیے ہی اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہی پس باوجود اسباب موجبہ کے
جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اللہ تعالی کے عفو کی طرف منسوب ہی - علاوہ برین حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہو گیا
بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہون مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دیجائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہون -
پھر ثمرہ تداخل سبب کا سجدہ مین یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس مین وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی
رہا اور ثمرہ تداخل حکم کا عقوبت مین یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہین
ماری گئی تھی کہ دوسرا و تیسرا وغیرہ زنا کیا پھر اسپر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام
ہو گیا شمس الائمہ سرخسی نے سجدات مین تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احترام
کے واسطے ہی وہ ایک مجلس مین ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو گیا اب مکرر اسی مجلس مین حاجت نہین رہی - مین کہتا ہون
کہ یہ نظیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف کے ایک قول پر ہی - فافہم - بالجملہ مدار سجدات کا تداخل سببی بنظر حرج ہی
وامکان التداخل عند اتحاد المجلس - اور اس تداخل کا شرعاً ممکن ہونا جبھی کہ مجلس متحد ہو - لکونہ جامعاً للمتفرقات
کیونکہ مجلس تو متفرق چیزون کو جمع کرتی ہی - ف - یعنی نظائر شرعی مین شرع نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا
اعتبار کیا ہی - چنانچہ عقد تو ایجاب وقبول کے ملنے سے بندھ جاتا ہی حالانکہ دونون کے ملنے کی یہ کیفیت ہی کہ مثلاً عقد نکاح
مین زید نے ہندہ کو کہا کہ مین نے تجھے ہزار درم مہر کے عوض اپنے نکاح مین لیا - پس یہ ایجاب تو اسوقت مین موجود ہوا اور
اسکا قبول آیندہ ہوگا جب ہندہ کہے کہ مین نے قبول کیا - بہرحال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا زمانہ مستقبل ہی اور قبول کے
وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہو چکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ مین اور دوسرا دوسرے زمانہ مین ہی - ف - تو دونون کا ملنا کیونکر متصور
ہو کیونکہ دونون متفرق ہین پس شرع نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید وہندہ اگر لاتصال اسی مجلس مین ہون تو مجلس
واحدہ دونون کے ایجاب وقبول کو جمع کر دیگی - اسی طرح عقد بیع مین بائع ومشتری کا ایجاب ہی تو اسکا قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع
کرنے سے عقد ہو جاتا ہی - یون ہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہی پس اگر تائب ہو کسی بندہ خدا سے زنا سرزد

ہوا اور اسنے توبہ کی اور اپنے اوپر اس امید سے حد چاہی کہ اللہ تعالیٰ عفو کر دے اور اسنے اگر حاکم اسلام کے حضور مین ایک
مجلس مین چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس سے یہ چارون ملکر ایک ہوگئے اور اگر چار مجلسون مین ایک ایک
اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہوگیا پس حد ثابت ہوگئی - پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح
مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ مین حرج متصور ہے اور
شرعاً حرج اٹھا دیا گیا لیکن عبادات مین احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہین کہ تلاوت تو سبب ہے اور ادائے سجدہ واجب
ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہو اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب
سجدون مین تداخل ہو جاوے حتی کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہو جاوین لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی
کو تداخل کرین یعنی سب تلاوتین بمنزلہ ایک کے ہین تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کرینگی تو حرج بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف
بھی نہوا لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتون کو بمنزلہ ایک کے شمار کرنا شرعاً کب جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس مین سب
تلاوتین ہون تو مجلس ان سب کو جمع کریگی جیسے وہ عقدین یا چار بار اقرار زنا مین جمع کرتی ہے تو تلاوتون کا تداخل ہونا مجلس
متحد ہونے کی صورت مین ممکن ہوا - تو ہمنے کہا کہ جب ایک ہی مجلس مین ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتین
متداخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ حرج شرعاً دور ہو - فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل - پھر جس صورت مین
کہ مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کریگا - ف یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ
مجلس متحد نہین تو اسباب کو متحد کردے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس مین اسنے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے
لیے جدا سجدہ واجب ہوگا - جیسے اگر ایک ہی مجلس مین متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کین تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ
واجب ہے - پھر واضح ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر
اسی جگہ اسی کام مین ایک آیت کو مکرر تلاوت کیا تو حقیقۃً مجلس متحد ہے اور بعض صورتون کو شرع نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے
جیسے چھوٹی کوٹھری یا مسجد مین ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ مین چلا گیا تو بمنزلہ اتحاد مجلس کے ہے - اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن
تلاوت سے ٹھہر کر کھانا وہین کھایا پھر وہین تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے - ولا تختلف بمجرد القیام - اور اگر بیٹھے
تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس جدا نہین ہوئی - ف اور اگر کھڑے ہو کر باتین کین یا کئی لقمہ کھائے
وماننداسکے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہو جاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہین بدلی
بخلاف المخیرۃ - برخلاف اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا - ف طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹھی تھی اختیار
دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر - عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسنے اسی مجلس مین کہا کہ مین نے اپنی نفس کو
اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگئی اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کہا تو واقع نہو گی - اس سے وہم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس
بدل جاتی ہے تو امام مصنف رح نے دفع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہین کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے ملحق نہو اور
مخیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہو جانا مبطل ہوا تو - لانہ دلیل الاعراض - اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے
ف یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منھ موڑا - پس یہ خالی کھڑا ہونا نہین اعراض کے طریقہ سے ہے - وہو
مبطل ہنالک - اور اعراض کرنا یہان اختیار کو باطل کرتا ہے - ف تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق اسلیے نہین
پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منھ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہین کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی - کیا نہین دیکھتے کہ اگر
کھڑی ہو اس حالت مین کہ اسکو اختیار دیا گیا اور وہ بیٹھ گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ بیٹھ جانا کچھ منھ موڑنے پر دلالت نہین کرتا -
وفی تسدیۃ الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلک - اور تانا تننے کی آمد و رفت مین وجوب

سجدہ مکرر ہوگا اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلے جانے میں بھی مکرر ہوگا - فی الاصح - یہی قول اصح ہے - ف - اور یہی زمین جوتنے کی رفتار میں ہے - الکافی - وکذا فی الدرایۃ للاحتیاط - اور یہی حکم کھلیان روندنے میں ہے - ف - واضح ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیل نہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھاوے یا ایک گھونٹ پیوے یا خالی کھڑا ہوجاوے یا ایک دو قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو - اور جہان سے ائمہ صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ نماز کی حالت میں پڑھے یا بغیر نماز کے - یا جانور پر نماز کی حالت میں ہو یا سوار ہوکر رفتار سے پہلے اتر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح وتہلیل یا قراءۃ القرآن - یا بیٹھے سو وے یا اول رکعت میں مکرر پڑھے اور یون ہی اصح قول پر جملہ رکعات بمنزلہ مجلس واحد ہیں - الخلاصہ - اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے از انجملہ بڑے گھر میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں جانا - جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا - درمیان تلاوت میں کلام کرنا - تین قدم بروایت قاضیخان اور چار قدم بروایت المحیط چلنا - چلنے میں پڑھنا - پیر نا بڑے دریا وجھیل میں اور صحیح قول پر چھوٹے حوض محدود میں یا پنچکی کے گرد پھرنا - اور زیادہ کھانے وپینے میں استحساناً تبدیل ہے - کروٹ سے سونا - بیع کرنا واسکے مانند - نماز کا تحریمہ باندھنا - نماز سے خارج ہونا حتی کہ اگر تلاوت میں تحریمہ نماز باندھا اور مکرر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہے گا اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں رہا مگر یہ سنے کہا کہ اب نہیں پڑھونگا پھر تلاوت شروع کی تو مجلس واحد رہی اور ایک ہی سجدہ کافی ہے - کما فی الکافی ﴿ ولو تبدل مجلس السامع دون التالی - اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے یتکرر الوجوب علی السامع - تو سننے والے پر وجوب سجدہ مکرر ہوگا - ف - جبکہ اسنے مکرر آیت سجدہ سنی - لان السبب فی حقہ السماع - کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اسکے حق میں سننا تلاوت کا ہے - ف - اور اسکا سننا دو مجلسون میں واقع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اسپر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی تو بالاتفاق اسپر مکرر تلاوت سے مکرر سجدہ واجب ہوگا - وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع - اور یون ہی جب تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے بدون سننے والے کے - ف - تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا - علی ما قیل - بنا برایں قول کے جو کہا گیا - ف - یعنی بعض مشائخ نے جنمیں فخر الاسلام ہیں یہی کہا ہے - مع - اور کافی میں بھی ظاہر اسی کو ترجیح دی ہے - ف - والاصح انہ لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا - اور اصح یہ کہ سننے والے پر مکرر وجوب نہ ہوگا اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی - ف - یعنی اسکے حق میں سبب وجوب کا تلاوت نہیں تاکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اسکے حق میں اعتبار ہو بلکہ اسکے حق میں سبب علیحدہ یعنی سماع ہے اور سماع کی مجلس نہیں بدلی تو مکرر وجوب نہوگا - م - اور یہی اکثر مشائخ کا قول اور ہم اسی کو لیتے ہیں - العتابیہ ﴿ - پس اسی پر فتوی ہوگا - م - اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں اسکا سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طلوع وغروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کردیا تو ہوگیا - اگر پڑھکر خوف طاری ہونے سے سوار ہوگیا تو بحالت خوف سواری پر ادا ہوجائیگا اور بحالت امن نہیں - محیط السرخسی - اور یہ سجدہ ادا ہونیکی وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں سوائے تحریمہ کے - رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کردینا یا مریض وسوار کے لیے ایماء کرنا - بشرطیکہ سواری پر تلاوت سے واجب ہوا ہو اور وہ آخر کر بھی ادا ہوسکتا ہے بخلاف اسکے جو زمین پر واجب آیا وہ سواری پر ادا نہ ہوگا مگر بحالت خوف - پھر جس چیز سے نماز فاسد ہوجاتی ہے - جیسے عمداً حدث کرنا یا کسی طرح کلام یا قہقہہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں قہقہہ سے وضوء نہیں ٹوٹیگا اور عورت کی محاذات سے فاسد نہوگا - اور اگر سجدہ تلاوت میں سوگیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں ٹوٹی - م ﴿ - ومن اراد السجود - اور جس نے سجود کا ارادہ کیا - ف - تو اللہ تعالی کے واسطے سجدہ نہ کرے اور مستحب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ظ۔ اور - کبر ولم یرفع یدیہ - تکبیر کہے بغیر دونوں ہاتھ اُٹھائے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر بظاہر مسنون ہے۔ التبیین۔ وسجد - اور ایکبارگی زمین پر سر رکھکر سجدہ کرے - ف - یا ایمار ورکوع کرے جن صورتوں میں جائز ہے۔ م۔ اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ - تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ت - ثم کبر - پھر تکبیر کہے - ف - باواز بلند۔ ظہ - ورفع راسہ - درحالیکہ سجدہ سے سر اُٹھاوے - ف - اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے - ظہ - یہ طریقہ سجدہ کا مستحب جامع ہے - اعتبارا بسجدۃ الصلوٰۃ - بقیاس سجدہ نماز کے - ف - لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے بقدر اعتدال خالی سر ٹیک کر اُٹھا لیا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجدہ نماز میں ہے - وھو المروی عن ابن مسعود رضہ - اور یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رضہ سے مروی ہے - ف - یہ روایت نہیں ملی لیکن حضرت ابن عمر رضہ نے کہا کہ حضرت صلعم قرآن ہم لوگوں کو سناتے پس جب سجدہ پر گذرتے تو تکبیر کہکر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجدہ کرتے۔ رواہ ابو داؤد - اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابو قلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبیر و ابو عبد الرحمٰن السلمی سے مانند ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ - ولا تشہد علیہ ولا سلام - اسپر التحیات نہیں اور نہ سلام ہے - ف - اور یہ جماعت تابعین سلام نہیں پھرتے تھے - ع ن - اور یہی مالک رح کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ کہ سلام شرط ہے مع - ارجح یہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں - لان ذلک للتحلل - کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے و نکلنے کے لیے مشروع ہے - وھو یستدعی سبق التحریمۃ - اور تحلل چاہتا ہے کہ پہلے تحریمہ ہو - ف - تاکہ اس سے تحلیل کرے - وہی معدومۃ اور تحریمہ یہاں معدوم ہے - ف - اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجدہ میں جانے کی تکبیر ہے - قال ویکرہ ان یقرأ السورۃ فی صلوٰۃ او غیرہا ویدع آیۃ السجدۃ - امام محمد رح نے کہا کہ نماز یا غیر نماز میں سورہ پڑھنا اور اسمیں سے سجدہ کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ ہے - ف - بکراہت تحریمی فتاد - لانہ یشبہ الاستنکاف عنہا - کیونکہ یہ فعل تو سجدہ سے منہ موڑنے کے مشابہ نظر آتا ہے - ف - حالانکہ حدیث ابو ہریرہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجدہ پڑھکر سجود کیا تو شیطان ایک طرف ہو جاتا اور روکر کہتا ہے کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا اسنے سجدہ کیا تو اسکے لیے جنت ہے اور مجھے حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے - رواہ مسلم - اور واضح ہو کہ شیطان کا رونا بطور ندامت کے نہیں بلکہ آدمی کی عداوت اور اپنی خواہش پوری نہونے پر ہے م - ابو سعید رضہ سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سورۂ ص لکھتا ہوں تو جب میں آیت سجدہ پر پہونچا تو میں نے دیکھا کہ دوات و قلم و جو چیز موجود تھی سب سجدہ میں گریں تو میں بھی سجدہ میں گرا - پھر میں نے یہ خواب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورۂ ص میں سجدہ کیا کرتے تھے - رواہ احمد - اور امام احمد نے ایک صحابی رضہ کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے و سجدہ میں حمد و ثنا و دعا کرنے کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے بھی سجدہ کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے - یہ حدیث میں نے تفسیر کے سجدہ بنی اسرائیل میں ذکر کی ہے م - ولا باس بان یقرأ آیۃ السجدۃ ویدع ماسواہا - اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجدہ پڑھے اور باقی کو تلاوت نہ کرے - لانہ مبادرۃ الیہا - کیونکہ یہ تو سجدہ کی طرف مبادرت و پیشقدمی ہے - ف - اور نماز خفی میں جو اسکو مستحب نہیں کہا تو اسلیے کہ امام یکایک سجدہ میں جائیگا تو مقتدی متحیر ہونگے کیونکہ انکو خیال رکوع کا ہے اور آیت سجدہ پڑھنا انکو معلوم نہیں ہے م - قال محمد احب الی ان یقرأ قبلہا آیۃ او آیتین دفعا لوہم التفضیل - امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجدہ سے پہلے دو ایک آیتیں پڑھ لے تاکہ یہ وہم نہو کہ آیت سجدہ کو اوروں پر فضیلت ہے - ف - حالانکہ قرآن ہونے میں سب آیات برابر ہیں - اور اگر ایسا نہ کیا تو اسپر گناہ کچھ نہیں ہے الخلاصہ - واستحسنوا اخفاءہا شفقۃ علی السامعین - اور علماء نے مستحسن سمجھا کہ آیت سجدہ کو سننے والوں سے مخفی پڑھے - ف - پھر اگر اسکے پاس جو لوگ

ہین دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہین اور سمجھے کہ اُنپر ادا سے سجدہ مین کچھ گرانی نہوگی تو آواز جہر سے پڑھنا
چاہیے اور اگر وے لوگ بے وضو ہون یا سمجھے کہ وے شکر سجدہ نہ کرینگے یا اُنپر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھے اور
یہ حکم عام ہی خواہ نماز مین ہو یا نماز سے باہر ہو - الخلاصہ - واضح ہو کہ نماز فریضہ جو جہر سے پڑھی جاتی ہی اُسمین آیت سجدہ کو بجہیال
مذکور آہستہ پڑھنا روا نہین ہی کیونکہ جہر واجب ہی اور یہ جو خلاصہ مین ہی تو منفرد کے لیے یا نوافل مین ہی - واللہ تعالی اعلم - م -
جو شخص کسی شغل مین ایسا مصروف ہوا کہ سجدہ نہین سُنا تو ارجح یہ کہ زجراً اُسپر سجدہ واجب ہو - د - نماز سے باہر یا سواے فریضہ
کے سجدہ مین چاہیے یہ دعا پڑھے - اللھم اکتب لی عندک بہا اجرا وضع عنی بہا وزرا واجعلہا لی عندک ذخرا وتقبلہا منی کما تقبلتہا
من عبدک داؤد - یہ حدیث الشجرہ مین بھی وارد ہی جسکا اوپر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطائف اشارات کا ہی - م - اصح یہ کہ
نمازی سجدہ سے تلاوت کا سجدہ بھی عامۂ مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہوجاتا ہی لیکن اگر فوراً کی حد مین نہ رہا تو ادا ہونے
کے لیے نیت شرط ہی جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے مین نیت بہرحال شرط ہی - بعض سلف سے یہ سجدہ بغیر وضو آیا ہی کما رواہ
ابن ابی شیبہ - اور ابراہیم نخعی رح نے تیمم جائز رکھا ہی - ع - شاید یہ علی الفور سجدہ کے لیے ہوگا - م - امام سجدہ پڑھکر ادا کرنا
بھولا اور رکوع مین یاد کیا تو فوراً سجدہ مین گر پڑے پھر اُٹھکر رکوع کرے اور آخر مین سہو کے دو سجدے کرے - کما فی الاصل
ع - اگر سجدہ مین یاد کرے تو وہین اُسکی نیت کر لے لیکن روایۃ الاصل جو مذکور ہوئی صریح ہی کہ رکوع مین ہوتکر رکوع سے ادا
سجدہ کی نیت صحیح نہین ہی - م - فرع - سجدۂ شکر ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہی اور صاحبین کے نزدیک عبادت مثمر
ثواب ہی - صورت یہ کہ اللہ تعالی نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا گمی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفاے بیمار یا آسکے مانند
کوئی نعمت جو معصیت نہین ہی عطا فرمائی تو مستحب ہی کہ سجدہ تلاوت کے مانند طہارت سے قبلہ رخ ایک شکر کا سجدہ مع حمد و ثنا
ادا کرے - السراج - اور لوگون کو اِس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجدہ شکر مین عبادت و عاجزی ہی اور صاحبین ہی کے قول
پر فتوی ہی - الحجہ - یہی قول صحیح ہی اور احادیث صحیحہ اِس سجدہ مین وارد ہین جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا
ہونے کے وقت ہوا تھا - م - ہان جو سجدہ کہ بے سبب ہو وہ قربت نہین مگر وہ مکروہ بھی نہین ہی لیکن ادا سے نماز کے بعد جو
سجدہ کیا کرتے ہین وہ اِس جہت سے مکروہ ہو گیا کہ عوام جاہل اِسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل مفضی کہ اسطرف ہو دی
ہو وہ مکروہ ہو جاتا ہی - الزاہدی - یہ قاعدہ اصول مین بالاتفاق مصرح ہی اور اِس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباحات
جنکو جاہلون نے منجر ببدعت کر دیا ہی مکروہ ہوتے ہین فافہم - واللہ تعالی اعلم - م -

باب صلوۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہی - یہ باب علیحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر مین چند احکام بدلے ہوے ہین جیسے نماز مین کمی اور روزہ
افطار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت مسح موزہ کی تین رات دن ہوجانا اور جمعہ و عیدین و قربانی کا واجب نہ رہنا اور عورت
آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا - ح - العنایہ - السفر الذی تتغیر بہ الاحکام - وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہین - ان
یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیہا - یہ ہی کہ قصد کرے رفتار تین روز و شب کی - ف - یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے
جو تین روز و شب مین طی ہوگی - بسیر الابل - بذریعہ رفتار اونٹ کے - ومشی الاقدام - یا قدمون کی چال سے - ف
یا بیل گاڑی کی چال سے - ت - پھر قصد اُس شخص کا معتبر ہی جسکو یہ لیاقت حاصل ہو - اور تین دن ہر ملک کے سال مین سب سے
چھوٹے موسم کے معتبر ہین جیسے ہمارے یہان خوب جاڑے مین سب سے چھوٹا دن ہوتا ہی - ح - ع - اور صحیح یہ کہ صبح سے رات تک
چلنا شرط نہین ہی بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک مرحلہ پر پہونچکر استراحت کرکے تین رات دن مین طی ہو تو وہ مسافت

سفر ہے۔ السراج المحیط ع- اور جو وقت استراحت کا ہے وہ رفتار مین شمار ہے ع- بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہے جو اِس استراحت کے ساتھ چلکر تین دن رات مین طے ہو تو رات حصہ رفتار مین نہین بلکہ رفتار ممکن ہونے کے لیے جو استراحت لازم ہے اُسکا وقت ہے لیکن اِس صورت مین جو مسافر کہ تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہونچے وہ مسافر نہوگا حالانکہ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ صحیح یہ کہ نیت سے وہ مسافر ہوگیا۔ کما فی العینی م۔ لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسح کرے پوری ایک رات و دن اور مسافر مسح کرے تین دن و راتین۔ ف۔ یہ حدیث صحیح تو موزون پہ مسح کرنے کے واسطے ہے لیکن اِس سے نکلا کہ مسافر کا ایسا سفر تین دن رات کا ہوگا۔ عمت الرخصۃ الجنس۔ یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہین بلکہ کوئی مسافر ہو سب کو یہ اجازت عام ہے۔ ومن ضرورتہ عموم التقدیر۔ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے عموم تقدیر ہے۔ ف۔ یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہے تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی مدت ضرور ہے۔ ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہین کرتا۔ حالانکہ حدیث مین عام مسافر کے واسطے اجازت ہے۔ حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر کبھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہے مثلاً زید کا وطن دو گانون مین ہے جنمین دو دن کا فاصلہ ہے پس اگر دو دن مقدار سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات مسح کی اجازت بوجہ مسافر ہونے کے حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن مین پہونچ گیا تو اب اسکو پانون دھونا لازم ہے پس اس مسافر کو تین دن رات مسح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہین کریگا حالانکہ حدیث مین تو ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہین ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ تمہارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہونچ گیا وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذرا حالانکہ وہ پہونچکر پانون دھووے کہ مسح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسح کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات کی صرف یہ صورت ہے کہ کہا جاوے کہ یہ شخص مسافر ہی نہین مگر شمس الائمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتدا ء نیت سے مسافر ہو گیا۔ مسافر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہر روز وہ رفتار کے اندر جیسے قصر نماز ہے ویسے ہی اِس روز منزل پر ٹھہر کر تھکان کی وجہ سے قصر کی اجازت رات مین بھی ہے اب ظاہر ہے کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن مین پہونچا تو اُس تھکان کا شمار اِس رات تک ہونا چاہیے تو قصر رہتا لیکن اسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن مین بغیر نیت مقیم ہوگیا تو جیسے مقیم مزدور وطن مین تھکے اسپر قصر نہین ہے تو اس مسافر پر قصر نہین۔ پس یہی محل اجتہاد ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم م۔ وقدر ابو یوسف بیومین واکثر الیوم الثالث۔ اور ابو یوسف رح نے سفر کی مقدار دو روز کامل اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی۔ والشافعی بیوم ولیلۃ فی قول۔ اور امام شافعی رح نے ایک دن رات قرار دی ایک قول مین۔ ف۔ اور دو دن راتین دوسرے قول مین۔ وکفی بالسنۃ حجۃ علیہما۔ اور کافی ہے حدیث مذکور دونون پر حجت ہونے کو۔ ف۔ یعنی حدیث المسح۔ پھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق مین معتبر اوسط چال ہے حالانکہ اوپر اونٹ و قدم کی چال سے حساب لگایا۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ والسیر المذکور ہو الوسط۔ اور جو چال ذکر کی گئی یہی اوسط ہے۔ وعن ابی حنیفۃ التقدیر بالمراحل۔ اور ابو حنیفہ رح سے مرحلون کا اندازہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی تین مرحلہ ہو ع۔ یعنی جیسے عرف مین تین منزل کا شمار کرتے ہین۔ وہو قریب من الاول۔ اور یہ بھی اول قول سے قریب ہے۔ ف۔ کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے خصوص چھوٹے دنون مین تو یہی تین دن رات کا اندازہ ہوا ع۔ پھر عامہ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا۔ المرغینانی یعنی فرسنگ جسکو دھیان کہتے ہین اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف ذراع ہے یا تین میل پر ایک پتھر کا نشان بناتے تھے جیسے اِس زمانہ مین ہر میل پر ہوتا ہے م۔ بلکہ فراسخ سے اندازہ بعض مشائخ

نہیں کیا جاتا۔ ف یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار کے دو پڑھنے سے باقی دوگانہ قضا نہیں کرتا۔ ولا یأثم علی ترکہ
اور قضا نہ کرنے پر وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا۔ ف اسپر اجماع و اتفاق ہے۔ وہٰذا آیۃ النفلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل
ہونے کی ہے۔ ف کیونکہ نفل وہ کہ چاہے پڑھو چاہے چھوڑ دو۔ تو جب یہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دوگانہ فرض نہیں تو مسافر کا
فرض صرف دو ہی رکعت ہوئیں اور جب فرض یہی دو رکعت ٹھہریں تو اُنکے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں ملا سکتا اور دوگانہ اخیر اسکے
ذمہ بھی نہیں رہا کہ جسکی قضا ہوتی۔ بخلاف الصوم فانہ فرض۔ برخلاف روزہ کے کہ وہ قضا کیا جاتا ہے۔ ف
تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضا نہ ہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونوں پر یکساں ہے صرف فرق اسقدر ہے کہ مسافر
پر قضا کرنے میں گناہ نہیں اور مقیم پر بے عذر گناہ ثابت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ عمر بن عبد العزیز رح
نے کہا کہ سفر میں دو رکعت ہیں انکے سوا نہیں صحیح ہیں۔ حسن رح نے کہا کہ عمداً چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اوزاعی نے
کہا کہ سہواً میں سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر و علی و ابن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن عمر و اکثر
امام محی السنۃ بغوی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر علما کا قول ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ قصر ہی بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے ترمذی رح
نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رض نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک سے اور احمد سے ایک
روایت ہے اور قاضی اسمٰعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ نصوص قرآن میں سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ
ان خفتم الآیہ تم پر گناہ نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تمکو خوف ہو الخ۔ یس اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا
و مروہ کے درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ حالانکہ سعی واجب ہے۔ اور نیز آیت میں قصر سے
مراد ارکان میں بحد امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا او رکبانا۔ یعنی حالت خوف میں سوار و پیادہ جیسے ممکن
ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں مراد ہے کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کر لینا
مثلاً بیٹھ جاویں یا سوار پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر ہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث
میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر حضر میں چار پڑھیں رواہ البخاری
و مسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پنجوقتی فرض مگر سوائے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفروض ہوئی۔ کما فی فتح
الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رض کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز حضر
میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ ورواہ الطبرانی ایضاً۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جسمیں ہے
کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقرعید دو رکعت اور نماز عید دو رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نمازیں پوری ہیں قصر نہیں ہیں بزبان
محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ چہارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جسمیں تصریح ہے کہ ہمکو حکم کیا کہ ہم
سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں نماز
پوری پڑھنے والا جیسے حضر میں قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یعلی بن امیہ رض میں جو اسنے حضرت عمر رض سے ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کا ہے اسکو قبول کرو۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اسمیں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث مشہور
حجۃ الوداع میں ہے کہ دو رکعت پڑھا کر منادی کر دی کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازیں پوری کر لو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر لوگ ہیں
الخ۔ ان حضرت عائشہ رض سے وارد ہے کہ خود سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رض نے کیا تو عروہ رح نے کہا کہ
عائشہ رض نے مانند عثمان رض کے تاویل کی اور بیہقی و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عروہ نے کہا کہ اے خالہ اگر آپ قصر کریں
تو حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ اے میری بہن کے پیارے بیٹے مجھپر پوری نماز پڑھنا دشوار نہیں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم
ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان رض کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جسپر مشقت نہو وہ پوری پڑھے۔ الخ۔ لیکن حضرت عثمان رض

سے یہ تاویل مشکل ہے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ سفر مین مین ساتھ رہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تو دو رکعت پر زیادہ نہ
حتی کہ وفات فرمائی اور حضرت ابو بکر رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور حضرت عمر رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور
حضرت عثمان رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی رواہ البخاری - اسمین حضرت عثمان رضہ سے صریح قصر کرنا تا وفات مروی ہے
اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمان نے صرف حج مین اتمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداء سے خلافت کے ایک مدت بعد ایک بار
منی مین پوری پڑھی تو صحابہ رضہ نے انکار کیا تو حضرت عثمان رضہ نے فرمایا کہ مین نے یہان وارد ہو کر تاہل کر لیا ہے یعنی بیاہ
کر لیا ہے اور مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر مین تاہل کر لے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - کما رواہ احمد
وان صلی اربعا - اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھین - ف - سوا ے مقیم کے اقتدا کے - یا سلام سے پہلے اقامت
کی نیت کرنے کے ہم نے چار رکعتین پڑھین - وقعد فی الثانیۃ قدر التشہد - اور دو رکعت کے بعد قدر تشہد کے بیٹھ لیا
اجزتہ الاولیان عن الفرض - تو پہلی دو رکعتین اسکو فرض سے کافی ہو جاوینگی - والاخریان لہ نافلۃ - اور پچھلی
دونون رکعتین اسکے واسطے نافلہ ہو جاوینگی - اعتبارا بالفجر - بقیاس فجر کے - ف - کہ جب فجر چار رکعت پڑھین اور درمیان
مین قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض مین محسوب اور پچھلی دونون نفل ہو جاوینگی اور نماز جائز ہو گئی - ویصیر مسیئا بتاخیر السلام
اور فرض کا سلام پھیرنے مین تاخیر کی وجہ سے برا کرنے والا ہوگا - ف - جبکہ اسنے عمداً ایسا کیا ہو - تو حاصل یہ کہ اسکو عمداً
ایسا کرنا حلال نہین ہے - اور اگر سہواً اسنے ایسا کیا ہو تو اخیر مین سہو کا سجدہ کر لے اور برائی نہین ہے - اور واضح ہو کہ عمداً فجر مین
چار رکعت کی نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحسانا اسکی نیت لغو قرار دیجائیگی اور قیاسا فاسد ہونا چاہیئے - اور اگر اسنے فرض
دو ہی رکعت رکھکر اسپر عمداً دو رکعت نفل پڑھائی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے
اور اگر سہواً کیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گناہ نہین ہے - پس اسی بنا پر مسافر کا چار گانہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمداً چار فرض کرنا قطعی
معصیت نہین ہو سکتی اور تاخیر سلام سے بیان اساءت ہو گئی جیساکہ امام مصنف رح نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسرون نے زعم کیا
اور یاد نہ رکھا کہ فجر مین دو فرض قطعی اجماعی ہین اور مسافر کے دو فرض اجتہادی اختلافی ہین حتی کہ امام مالک و شافعی و احمد کے
نزدیک چارون فرض ہی واقع ہونگی اور ہمارے نزدیک نہین بلکہ دو ہی فرض ہین تو جب درمیانی قعدہ کیا تو فرض پورا
ہو گیا ہم - وان لم یقعد فی الثانیۃ قدرہا - اور اگر وہ دو رکعت پر بقدر تشہد نہین بیٹھا - ف - یا اسنے اگلی دونون
مین سے کسی مین قراءت چھوڑ دی تو - بطلت - یہ نماز باطل ہو گئی - لاختلاط النافلۃ بہا قبل اکمال ارکانہا - بوجہ
ملجانے نفل کے فرض مین قبل پورے کرنے ارکان فرض کے - ف - کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے - واضح ہو کہ
چار رکعتہ نماز مین مسافر کا فرض دوگانہ ہے اور فجر و مغرب مین مسافر و مقیم یکسان ہین حتی کہ اگر کسی مسافر نے مغرب مین قصر کیا
پھر اسنے عشاء پڑھی اور وہ صاحب ترتیب ہے تو عشاء بھی فاسد موقوف رہی - اور عذر نہ جاننے کا قبول نہین - م - سنتون مین
قصر نہین - محیط السرخسی - اور مختار یہ کہ حالت رفتار و خوف مین نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے - الوجیز - اسی طرف
ابن الہمام کا میلان ہے اور یہی احسن ہے - م - واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہین ہوتا یہانتک کہ تین منزل کے قصد پر نکلے
اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر اقامت کی نیت کی تو خالی نیت سے مقیم ہو جائیگا - اور اگر وطن مین آگیا تو بدون نیت کے
مقیم ہو گیا - اگر مسافر نے نکلنے مین تین منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کبھی مسافرون کی رخصت نہین حاصل ہوگی اگرچہ ہزار دن
کوس طے کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھاگے ہوئے غلام یا قرضدار کو تلاش کرنے نکلا اور کسی روز اسنے تین منزل پر جانے کی
جستجو کا قصد نہ کیا تو وہ مسافر نہین - پھر جس نے تین منزل کا قصد کیا ہے وہ ابھی سے قصر کرنا شروع کریگا اگرچہ انجام نہین معلوم
کہ وہ وہانتک جائیگا یا نہین یہان تیقن شرط نہین بلکہ غالب گمان کافی ہے - لعلی لہٰذا - اگر تین منزل سے پہلے اسکا ارادہ فسخ ہو کر

تو ثواب نماز چارگانہ پڑھے اور قصر نہین رہا- پھر قصد مین اعتبار لیاقت کا ہے حتی کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونون سفر کو چلے اور دو روز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہوگیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہے اور نصرانی جو مسلمان ہوگیا یہ مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا- ع- ریل پر جو لوگ سفر کرتے ہین جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہے اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ مین پہونچ جاوے- یہی مذہب ہے- اور اسی پر فتوی ہووے- م- پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کرکے چل نکلا حتی کہ مسافر ہوگیا تو کس جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ- واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین- جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھرون کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے- ف- یعنی جب ہی شہر کی آبادی پیٹھ کی طرف ہوئی اور وہان کسی وقتی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہے- م- یہی صحیح ہے- المحیط- اور یہی مختار و اسی پر فتوی ہے- العتابیہ- لیکن اگر ربضہ شہر کے متصل ایک یا زیادہ گھیرے ہون تو ان گھیرون سے بھی گذر جانا شرط ہے برخلاف اسکے فناے شہر سے متصل گانون ہو تو قصر کے واسطے اس سے گذرنا شرط نہین ہے- المحیط ه- اور ربضہ بھی ثبوت شہر مین شمار ہے- ف- خلاصہ یہ کہ فناے شہر تو اس حد تک کہ جہان شہر کے منافع متعلق ہین مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ربضہ کی آبادی سے تجاوز شرط ہے اور فناے شہر سے شرط نہین ہے- م- اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیگا کہ آبادی کی حدود مین داخل ہوجاوے- التبیین- اگر قدیم مین کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہوگیا تو اس سے گذرکر قصر کرے- الخلاصہ- لان الاقامۃ تتعلق بدخولہا- وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھرون یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے- فیتعلق السفر بالخروج عنہا- تو سفر کا حکم ان گھرون سے باہر ہوجانے پر متعلق ہوگا- ف- لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہوا اسکا فرض نماز دو ہی رکعت رہا- وفیہ الاثر عن علی لو جاوزنا ہذا الخص لقصرنا- اور اس باب مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اثر قولی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس خص سے تجاوز کرین تو قصر پڑھینگے- ف- حالانکہ آپ شہر بصرہ سے بقصد سفر روانہ ہوے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا- اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر عباد اور سفیان دونون نے داؤد بن ابی ہند سے اسنے ابو الحرب بن ابو الاسود الدیلی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بصرہ سے نکلے آخر تک مع- اور یہ اسناد توجید ہے اور خص نرکل کا جھونپڑا- بخاء منقوطہ و صاد مہملہ- م- اور اس باب مین حدیث انس رض کافی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظہر مین نے مدینہ مین چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ مین عصر دو رکعت پڑھی- رواہ البخاری ومسلم ع- اگر کہا جاوے کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی فناے شہر شروع ہوگا کیونکہ فناے شہر مختار قول پر ایک غلوہ تک ہوتا ہے اور فناے شہر بھی شرعاً شہر سے ملحق ہے حتی کہ وہان عیدین وجمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ فناے شہر سے گذرنے سے پہلے قصر نا جائز ہونا چاہیے- جواب دیا گیا کہ فناء کو شہر مین ملحق کرنا مقیم لوگون کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً- اور قاضیخان مین کہا کہ اگر شہر و فناء کے درمیان ایک غلوہ سے کم ہو اور درمیان مین کوئی مزرعہ نہو تو فناء سے تجاوز ہونا معتبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے تجاوز معتبر ہے- فع- ولا یزال علی حکم السفر- اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا- ف- یہ شخص جو ابتداء سے مسافر قرار پایا ہے- حتی ینوی الاقامۃ- یہانتک کہ اقامت کی نیت کرے- ف- بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو اور مقام بھی اس لائق ہو یعنی- فی بلدۃ او قریۃ- شہر مین یا گانون مین- ف- یعنی امن کی آبادی مین اقامت کا قصد کرے بقدر- خمسۃ عشر یوما او اکثر- پندرہ دن یا زیادہ کے- ف- حتی کہ پندرہ دن سے کم نہو- بشرطیکہ مقدار سفر کے بعد ہو- ف ه- وان نوی اقل من ذلک قصر- اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا رہے- لانہ

لا بد من اعتبار مدة - کیونکہ ٹھہراؤ مین پوری نماز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے - ف - ورنہ مطلقاً ٹھہراؤ جو چاہے کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں - لان السفر یجامعہ اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ مین ٹھہراؤ تو موجود ہوا کرتا ہے - ف - حتی کہ ہر روز منزل پر اترکر باقی دن وتمام رات ٹھہر اور رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو نماز پوری کرے تو اِس ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجماع منزل پر مسافر کا فرض چار نہیں بلکہ قصر ہے تو ضرور ہوا کہ چار ہونے کے لیے کوئی خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہو پھر احادیث وآثار اِس بارہ مین بہت مختلف وارد ہین تو اجتہادی طریق لازم آیا - فقدرناہا بمدة الطهر - تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا - ف - اور کمتر مدت طہر کی پندرہ روز ہین اور دونون مین وجہ اتفاق موجود ہے - لانہما مدتان موجبتان - کیونکہ یہ دونون مدتین واجب کرنے والی ہین - ف - چنانچہ مدت الطہر تو پھر نماز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام مین ساقط تھی یونہی اقامت بھی اِس مقدار مقدار کو واجب کرتی ہے جو سفر مین ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کمتر تین روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کمتر تین روز کا تھا تو دونون کا مسقط بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب مین بھی مدت یکسان رکھی اور وہ پندرہ روز ہین - ع - وہو ماثور عن ابن عباس وابن عمر رضہ - اور یہی مقدار ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے - ف - رواہما الطحاوی - ف - اور اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا ہے - اور یہ تقدیرات شرعیہ ہین جنہین سوائے صاحب الشرع کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں - والاثر فی مثلہ کالخبر - اور قول صحابی ایسے باب مین مثل قول حضرت صلعم کے ہے - ف - کیونکہ قطعاً معلوم ہے کہ صحابی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر یہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی رائے سے نہیں مقرر کر سکتے تھے - پھر اصل مسئلہ مین یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گانون مین ہو - والتقیید بالبلدة والقریة یشیر الی انہ لا تصح نیة الاقامة فی المفازة وہو الظاہر - اور شہر وگانون کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل ومیدان مین اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایة ہے - ف - اور ظاہر الروایة مین تو اقامت کی نیت نہیں صحیح مگر اپنے مقام مین اور وہ آبادی مٹی یا پتھر کے گھرون مین ہے نہ خیمہ وبالون کے مسکنون مین - القاضیخان - پھر یہ اقامت وہان کے واسطے ہے جہان نیت کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن مین داخل ہونے سے بلا نیت مقیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر تین روز نہیں چلا اور واپسی ونیز ترک سفر کا عزم کر لیا تو وہ پوری نماز پڑھے اور مقیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان وجنگل مین ہو - کما ذکرہ فخر الاسلام - ع - اچھی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یہانتک کہ مدت سفر پوری کرنے سے پہلے واپسی وطن کا عزم کرے اگرچہ اسوقت جنگل مین ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن مین آجاوے یا مدت پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام مین داخل ہو کر ایکبارگی اِس مقام مین پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام دار الحرب کا نہو اور یہ شخص لشکر کا نہو - ف - اور نہ تابع ہو مانند غلام وجورو کے اور نہ اسکی نیت مین تردد ہو - م - واضح ہو کہ اقامت کی نیت بھی پانچ شرطون سے کارآمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑ دے حتی کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتی کہ اگر بیابان ومیدان وجنگل وسمندر وجزیرہ ویران مین اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے سوم موضع ایک ہی ہو حتی کہ دو جگہ ملاکر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں پس قصر رہیگا - چہارم مدت پوری پندرہ روز ہو پنجم رائے مستقل ہو اسمین تردد نہو - المعراج - خیمہ تو بوجھ ہین اور مسکن نہیں تو میدان مین آنکے اندر اقامت کی نیت صحیح نہین کما فی المحیط - ہر وہ شخص جو دوسرے کا اسطرح تابع ہو کہ دوسرے کی اطاعت اسپر لازم ہو تو اسکی اقامت سے مقیم اور اسکی مسافرت سے جبکہ ساتھ لاوے مسافر ہو جائیگا - محیط السرخسی - تو جب سردار لشکر نے شہر مین اقامت کی نیت کی تو لشکر والے جو میدان مین ہین سردار کی نیت سے مقیم ہو جاوینگے - الکافی - اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی

نیت سے مقیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ نیت سے مقیم نہوگا جیسے جو زر مہر خولہ یا مہر معجل پالی ہوئی اپنے شوہر
کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے اور مزدور و نوکر اپنے مستاجر کے اور سپاہی وظیفہ خوار اپنے سردار
لشکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایۃ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہوسکتے ہیں جو شخص قرضہ میں محبوس یا
قرضخواہ اسکے ساتھ لگا یا گیا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہے بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادا نہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر مقدور
والا ہو تو خود اسکی نیت معتبر ہے۔ اور اگر تابع کو اپنے متبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی نہوئی تو اصح یہ کہ مقیم کا حکم اسپر
لازم نہوگا تو جسطرح نماز پڑھے اسکا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی تاجر کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس
ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو مقیم نہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں میں متردد ہے یا تو یہ ضرورت
پوری ہوکر وہ لوٹ جاوے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ ع۔ مراد یہ کہ اسنے یوں نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز
ٹھہرونگا اور اگر درمیان میں کام ہوگیا تو چلا جاؤنگا پس یہ نیت ٹھیک نہیں ہے اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہو اور آئندہ
اگر کام نہ ہوا تو زیادہ ٹھہرونگا تو یہ نیت صحیح ہے م۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے
الخلاصہ۔ قیدی بھاگا اور غار میں پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت
کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال کشتی کے مالک اور ملاح کا ہے۔ ہاں اگر کشتی اسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت
سے مقیم ہو جائیگا۔ المحیط ع۔ امام شافعی رح کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح الستہ کی حدیث انس رض میں حضرت
کے سفر مکہ میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر دو رکعت پڑھنا مروی ہے۔ اور مراد حجۃ الوداع کا سفر ہے ورنہ فتح مکہ کے
زمانہ میں تو ۱۹۔ روز کا قیام تھا اور پھر بھی قصر فرماتے رہے جیساکہ بخاری نے ابن عباس رض سے روایت کی فقط الفتح
ولو دخل مصرا علی عزم ان یخرج غدا او بعد غد ولم ینو مدۃ الاقامۃ حتی بقی علی ذلک سنین قصر اور اگر کسی شہر
میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسوں کوچ کر دونگا اور اسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یہانتک کہ
اسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو نماز قصر کرتا رہیگا۔ ف۔ اور مصنف رح نے جو عزم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر
کردیا کیونکہ جب اسکا عزم واقعی کل پرسوں جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات
پر ہے کہ اسکی نیت مدت اقامت پر نہیں جمی لیکن بطور حیلہ گری کے نہیں بلکہ درحقیقت اسکا امروز فردا میں ارادہ تھا م۔ امام
ترمذی رح نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جبتک کہ اسکا عزم اقامت پر مجتمع نہو اگرچہ برسیں گذر جاوین
ابن المنذر رح نے بھی اسکے مثل بیان کیا۔ ع۔ **لان ابن عمر اقام باذربیجان ستۃ اشہر وکان یقصر** کیونکہ حضرت عبداللہ
بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذربایجان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق اور بیہقی
نے باسناد صحیح حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اور ہم ایک لشکر غازیوں میں آذربیجان میں چھ مہینے
پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رض کے ساتھ میں دیگر جماعت
صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بصری رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمن بن سمرہ رض کے ساتھ
فارس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبد الرحمن رض جمعہ نہیں پڑھتے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے
انس بن مالک رض سے روایت کی کہ دو ماہ تک شام میں عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے مگر دو ہی رکعت پڑھتے رہے
ع۔ **وعن جماعۃ من الصحابۃ مثل ذلک** ۔ اور ایک جماعت صحابہ رض سے مثل عمر رض کے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ
امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رض سے نو ماہ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رض سے ۵۰۔ روز تک اقامت
میں قصر نماز و افطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتوی ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے ع۔ فرضکہ آئین

کثرت سے روایات ہیں حتی کہ مزنی رح شاگرد امام شافعی نے قول شافعی چھوڑ کر جمہور کی موافقت کی۔ م ع۔ و اذا دخل العسکر
ارض الحرب فنووا الاقامۃ بہا قصروا۔ اور جب لشکر اسلام ملک کفر میں داخل ہوا اور وہاں اقامت کی نیت کی
تو بھی نماز قصر کریں۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع۔ وکذا اذا حاصروا فیہا مدینۃ او حصنا۔ اور یوں ہی
جب دار الحرب میں کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو۔ ف۔ تو بھی نیت اقامت نہیں صحیح اور نماز قصر کریں۔ لان الداخل
کیونکہ داخل ہونے والا لشکر۔ ف۔ دو باتوں میں دائر ہے۔ بین ان یہزم فیفر۔ ایک درمیان اس بات کے کہ شکست
کھاوے تو بھاگے فرار کرے۔ ف۔ ٹھہر نہ سکے۔ وبین ان یہزم فیقر۔ اور دوم درمیان اسکے کہ شکست دیوے
تو قرار پکڑے۔ ف۔ تو وہاں خالی قرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت ٹھیک نہیں ہو سکتی۔ فلم تکن دار اقامۃ۔ تو وہ
اقامت کا مقام نہ ہوا۔ ف۔ پس خالی نیت وہاں کافی نہ ہوگی جیسے دار الاسلام میں جنگل میں نیت اقامت کافی نہیں ہے
بلکہ انکی نیت قطعی نہیں کیونکہ وے سمجھے ہوئے ہیں کہ اگر پندرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرور بھاگینگے اور
یہی معنی نیت کے متردد ہونے کے ہیں۔ وعلی ہذا فقہاء نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ میں کسی خاص حاجت کی غرض سے بدون
دوسرے قصد کے داخل ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو نماز چارگانہ نہیں پڑھیگا۔ اور جو قیدی کہ کافروں کے
پنجہ سے چھوٹ بھاگا اور کسی غار وغیرہ میں چھپا اور پندرہ روز کی نیت کی تو بھی قصر پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر دار الحرب میں لشکر
نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر اسکو اپنے رہنے کا گھر بنا لیا تو نماز پوری پڑھیں اور اگر خالی ایک مہینہ یا زیادہ تک قیام
کا قصد کیا تو قصر کریں۔ التجنیس۔ وکذا اذا حاصروا اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر۔ اور یوں ہی جب لشکر
اسلام نے دار الاسلام میں اپنے باغیوں کا محاصرہ کیا شہر سے خارج میں۔ ف۔ یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر مانند
جنگل و پہاڑ وغیرہ کے باغیوں کا محاصرہ کیا۔ او حاصروہم فی البحر۔ یا سمندر میں انکا محاصرہ کیا۔ ف۔ اور وہاں
پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھیں۔ بالجملہ دار الکفر میں خود سرحربی کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا
جنگل میں اور دار الاسلام میں باغیوں کا محاصرہ شہر کے سوائے [illegible] ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح
نہیں ہے۔ م۔ لان حالہم مبطل عزیمتہم۔ کیونکہ انکی حالت انکے ارادہ اور نیت کو باطل کرتی ہے۔ ف۔ کیونکہ وے تو مقابلہ
کرنے کے واسطے گھیرے ہوئے ہیں پس اگر خود شکست کھائی تو لاچار ہو بھاگنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہے کہ انکا عزم قطعی
نہیں رکھتی۔ م ع۔ اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیوں کو انکے شہر میں بھی محاصرہ کریں تو بھی نیت اقامت صحیح نہیں
ہے۔ العنایہ۔ یہ قید تو خالی متون میں مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیوں کو شہر یا گاؤں میں محاصرہ کیا تو نیت اقامت
صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔ وعند زفر یصح فی الوجہین۔ اور زفر رح کے نزدیک دونوں
صورتوں میں نیت صحیح ہے۔ ف۔ خواہ دار الحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو یا دار الاسلام کے صحرا میں باغیوں کا محاصرہ
ہو۔ اذا کانت الشوکۃ لہم۔ بشرطیکہ شوکت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو۔ لتمکن من القرار ظاہرا۔ کیونکہ
بسبب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قابو حاصل ہے۔ ف۔ تو ظاہری حالت پر مدار ہو کر نیت اقامت صحیح ہو گئی۔ وعند ابی یوسف
یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامۃ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر
کا ٹھہراؤ مٹی کے گھروں میں ہو کیونکہ یہ مساکن ٹھہرنے کی جگہ ہیں۔ ف۔ بخلاف خیمہ و خرگاہ کے۔ ابن الہمام رح نے
اعتراض کیا کہ نیت متردد باقی ہے خواہ خیمہ میں ہوں یا مٹی و پتھر کے گھروں میں ہوں تو گھروں کو کچھ دخل نہ ہوا۔ ف۔ رہا یہ
مسئلہ کہ۔ ونیۃ الاقامۃ من اہل الکلاء وہم اہل الاخبیۃ۔ اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء سے اور وے اہل الخیام ہیں
ف۔ آیا صحیح ہے یا نہیں۔ کلاء ہے گھاس پس اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانوروں پر ہے تو جہاں گھاس

حضرت عثمان رضہ نے کیا تھا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا متقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے -
المحیط - رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جہاں کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو - الفتح - تو یہ اسوقت
تک وطن رہتا ہے جب تک وہاں موجود ہے - م - اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافرت ہو جانا
شرط نہیں ہے - شرح المنیہ للامیر والبحر - ومن کان لہ وطن - اور جس شخص کا کوئی وطن تھا - ف - یعنی اصلی ہو فانتقل منہ
واستوطن غیرہ - پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا - ف - حتی کہ اول کو توطن کے امور سے
سب طرح چھوڑ دیا - ثم سافر - پھر اس جدید وطن سے اسنے سفر کیا - فدخل وطنہ الاول - پس وہاں داخل ہوا جو
پہلے اسکا وطن تھا - قصر - تو نماز قصر کرے - ف - یعنی مسافر کا فریضہ پڑھے الا آنکہ وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت
کرے - بالجملہ بدون نیت وہاں قصر ہی کریگا - لانہ لم یبق وطنا لہ - کیونکہ وہ تو اب اسکا وطن نہیں رہا - الا یری انہ علیہ السلام
بعد الہجرۃ عد نفسہ بمکۃ من المسافرین - کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ
کو مسافروں میں شمار فرمایا - ف - چنانچہ قصر نماز پڑھکر فرمایا کہ تم اپنی نمازیں تمام کر لو اے اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافر ہیں پس معلوم
ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا - م - پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جورو اور اولاد سمیت دوسرے وطن
میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اسکا مکان و زمین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رح نے اصل میں اشارہ کیا کہ وطن چھوٹا
اور اگر اسنے اہل وعیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو
دونوں میں سے جہاں پہونچے نماز تمام کرے وہ مقیم ہے - ج - اگر کہا جاوے کہ مکہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو ان کے
مکانات و اراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا - جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اسوقت دار الحرب ہونے سے
انکی ملکیت جاتی رہی - اور حق یہ کہ بعض صحابہ رض کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ انکے عیال مکہ میں تھے جیسا کہ صحیح ہے تو بعض رض
و اہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبوری تھی - م - وہذا لان الاصل - اور یہ بات کہ ترک وطن
سے وہ وطن نہیں رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ - ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر - وطن اصلی منتقض ہو
جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے - ف - یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا
تو اول مٹ گیا - لیکن ولادت کی راہ سے تو ہو نہیں سکتا پس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے پس جب
ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ گھر کر لیا تو اول مٹ گیا - و وطن الاقامۃ یبطل بمثلہ و بالسفر و بالاصلی - اور وطن اقامت
مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے - ف - چنانچہ اگر
سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا مٹ گیا اگر وہاں جاوے
تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ مٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ مٹ گیا - م - و اذا نوی المسافر ان یقیم
بمکۃ و منی - اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے مکہ اور منی میں - ف - یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود
مستقل ہے - محیط السرخسی - خمسۃ عشر یوما - پندرہ روز تک - ف - یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں
میں کی - لم یتم الصلوۃ - تو نماز کو پورا نہیں پڑھے - لان اعتبار النیۃ فی موضعین یقتضی اعتبارہا فی مواضع - کیونکہ
دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہو جاوے - ف - یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں
ملا کر پندرہ روز اقامت سے مقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے زائد مقاموں میں بھی ملا کر مقیم ہونا جائز سمجھیں - المبسوط - ان
وھو ممتنع - اور یہ تجویز ممتنع ہے - ف - کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہو - کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا
ضرور ہے - تو سفر میں متعدد مقاموں پر اقامت ضرور ہوئی - لان السفر لا یعری عنہ - کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

ف — تو جب مسافر کے ہر ہر منزل کی اقامت کو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی۔ تو متعدد مقامون
مین پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جاوے۔ ن م۔ پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقامونمین اقامت معتبر
نہین ہے بلکہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہے پس دو مستقل مقامون پر مانند مکہ و منی کے پندرہ روز
کی اقامت بھی نہین جائز ہے۔ الا اذا نوی ان یقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جواز اسوقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات
مین ان دونون مین سے خاص اس مقام واحد مین رہا کریگا۔ ف — اور دن مین چاہے دوسرے موضع مین رہیگا۔
محیط السرخسی۔ فیصیر مقیما بدخولہ۔ تو مقیم ہو جائیگا اسی موضع مین داخل ہونیکے ساتھ۔ ف — حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اسطرح صحیح ہوئی
حکم مقیم ہونے و نماز پوری کرنیکا کب سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موضع مین داخل ہوا جہان رات مین رہنے کی نیت نہین
کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع مین پہونچا جہان رات مین رہنے کی نیت کی ہے تو داخل ہوکر مقیم ہو جائیگا۔ الخلاصہ
وغیرہ۔ لان اقامۃ المرء مضافۃ الی مبیتہ۔ کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا اسکی شب باشی کے مقام کیجانب منسوب ہوتا ہے۔ ف — اور اگر وہ شخص
پہلے اسی موضع مین آیا جہان شب باشی کی نیت کی ہے تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہے اور وہ نکلکر دوسرے موضع مین گیا تو مقیم کی نماز پڑھے
کیونکہ مقیم ہوکر نکلا اور شب کو وہین آجاویگا م۔ یہ سب اس صورت مین کہ دونون موضع خود مستقل ہون جیسے مکہ و منی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک
موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگون پر جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہے تو ان دونون مین پندرہ روز اقامت
کی نیت سے مقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون بمنزلہ واحد کے ہین۔ المفید والتفرع محیط السرخسی۔ حاصل یہ کہ تابع وہ موضع ہے
جسکے لوگون پر دوسرے کے جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا نہو تو وہ تابع نہین بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المتن دو موضع
مستقل مین ہے م۔ حاجی جب ایام حج کے عشرہ ذی الحجہ مین داخل مکہ ہوا اور نصف ماہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین
کیونکہ اسکو عرفات جانا ضرور ہے۔ فع — اور اگر اسنے مکہ و عرفات و منی ملاکر اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے اور اگر بعد واپسی
منی کے اقامت مکہ کی نیت کی تو صحیح ہے م۔ ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضاہا فی الحضر رکعتین۔ اور جس شخص کی کوئی
نماز سفر مین قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر مین قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ ف — کیونکہ دو ہی رکعت اسپر فرض ہوئین اور
وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر نہوگا م۔ یہی قول مالک رح کا ہے ع۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضاہا فی السفر اربعا
اور جسکی نماز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر مین قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ ف — یہ بالاجماع ہے ع۔ لان القضاء بحسب
الاداء۔ کیونکہ قضاء تو موافق ادا ہے۔ ف — یعنی جو تعداد ادا کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضاء ہوئی تو وہی قضاء واجب ہے۔ یہ
نماز کے ذاتی ارکان مین ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض مین نماز کو بیٹھکر اشارہ سے پڑھنا واجب ہوا تھا مگر قضاء ہوئی پھر حالت
صحت مین اسکو قضاء پڑھنا چاہا تو کھڑے ہوکر رکوع و سجود سے پڑھے یونہی اگر صحت کی قضاء کو مرض مین پڑھے تو جس طرح ممکن
ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یونہی ممکن ہو۔ ع ف۔ والمعتبر فی ذلک آخر الوقت۔ اور جس اداء کے موافق قضاء
ہوتی ہے اسمین آخر وقت معتبر ہے۔ ف — حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت مین مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ
جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت نماز یاد آئی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اسپر دو ہی رکعت کی قضاء واجب ہوگی
کیونکہ آخر وقت مین وہ مسافر ہو چکا اور یہی معتبر ہے م۔ لانہ المعتبر فی السببیۃ عند عدم الاداء فی الوقت۔ کیونکہ (وقت
جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے) آخری وقت ہی سبب ہونے مین معتبر ہے جبکہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو۔ ف — اور اگر
اول وقت ظہر ادا کرکے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا تو آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اسپر دو رکعت لازم نہونگی کیونکہ وہ چار
ادا کر چکا ہے۔ یونہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر اسنے دو رکعت پڑھ لین پھر آبادی مین داخل ہوا
تو اسپر چار واجب نہونگی اور اگر نہین پڑھی یہانتک کہ جب آبادی مین داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اسپر چار

رکعت قضار لازم ہی اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو وہی رکعت قضار واجب ہی - یہ سب اسلیے کہ معتبر آخر وقت ہی - اسکی توضیح یہ ہی کہ بندہ جب ایمان لایا تو اُسکے ذمہ نمازین وروزہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجالاتا اور منہیات سے اجتناب کرنا فرض ہوا پھر نمازین ادا کرنا اسطرح فرض نہین ہوگئین کہ فوراً ایمان لاکر نمازین پڑھنا شروع کردے بلکہ نمازون کا جو اسنے اقرار کیا اُسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی نماز کا وقت آوے تو اُسوقت ادا کرنیکا حکم اُسپر دیا گیا پس اُسوقت اس نماز کو ادا کرے - اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنیکے لیے حکم الٰہی عزوجل ہوتا ہی مگر بندہ کو اُسکی شناخت وقت سے دی گئی تو جب مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اُسنے جان لیا کہ مجھپر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ یہ نماز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اُسنے پہچانا کہ مجھے حکم ملا کہ روزہ پورا کر لیکن روزہ جب اُسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اُس دن باقی نہین بچا اور نمازین یہ صورت ہی کہ جب وقت ظہر شروع ہوا اور حکم پہچان کر ادا کر لی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسمین دوبارہ پڑھنے کا حکم اب نہین ہی اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہی قضار نہین ہی اور حکم سے بھی نافرمانی نہین ہی - اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھین کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہی تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کرین ورنہ تاخیر مین گناہ ہوگا لہٰذا ہم نے جانا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہی مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجایش ہی کہ تاخیر کرے تو حتمی موجب نہ ہوا پھر جب اول مین ادا نہ کی تو دوسرے جزو مین وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجایش ہی پھر اگر ادا نہ کی تیسرے جزو کی طرف حتی کہ اخیر جزو تک پہونچکر تنگی ہو جاتی ہی کہ پھر تاخیر کی گنجایش نہین رہتی اور درحقیقت پورا وجوب یہی ہی کہ ٹل نہ سکے اسیواسطے امام مصنف رح نے جزم کیا کہ سبب اصل مین وقت کا آخری جزو ہی - اسی کو امام کرخی و محققین علمار نے اختیار کیا ہی - پھر مترجم کہتا ہی کہ ظاہر دلیل اسکو مقتضی تھی کہ اخیر وقت جب فقط اتنا رہ جاوے کہ اسمین اُسوقت کا فریضہ ادا ہو جاوے مثلاً ظہر کی چار رکعت پوری ہو جاوین تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہی لیکن اگر حائضہ عورت ظہر کے آخر مین پاک ہوئی جبکہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہی تو ظہر کو قضار کرنا اسپر واجب ہی یونہی جب کافر مسلمان ہوا یا طفل نابالغ بالغ ہوا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریمہ وقت ہی تو اس نماز کی قضار واجب ہی - تو یہ جزو قدر تکبیر تحریمہ واسطے ایجاب قضار کے ہی اور موجب ادار مین ضیق کا وقت وہی کہ پوری نماز بروجہ واجب ادار کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہی واللہ تعالیٰ اعلم - اور بھید وجوب قضار کا وہ ہی کہ جو مین نے اوقات کی تحقیق مین بیان کیا جسکا خلاصہ یہ ہی کہ وظیفہ ۲۴ ساعات شب وروز مین پانچ نمازون کا ہی اور یہ اوقات ظہر و عصر و عشار و فجر کی صرف ان ملکون مین پانچون نمازون کی تفصیل شناخت کے لیے ہین کیا نہین دیکھتے کہ دیگر ملکون مین یہ اوقات اسطرح نہین ہین حتی کہ ۲۲ ساعات کا دن اور ۲ ساعت کی رات لندن امریکا وغیرہ مین موجود ہی پس یہ اوقات اصلی موجب نہین اور موجب اصلی تو حکم الٰہی عزوجل ہی حتی کہ یوم الدجال کی حدیث مین ایک روزہ نماز کافی نہین ہوئی بلکہ اندازہ کرکے ایک روز مین ایک سال کی نمازین ہوئین لہٰذا جب حیض والی عورت سے نمازین ساقط کین یہانتک کہ پاک ہوا اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تکبیر تحریمہ کا وقت اس نماز مین سے ملا تو یہ ظاہر ہی کہ تمھارے اندازہ مین اتنا وقت ہی اور اب سوال یہ کہ کیا یہ نماز بھی ساقط مین داخل ہی یا نہین تو ہمارے ائمہ فقہار نے کہا کہ نہین اور بھید یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہی کہ من ادرک رکعۃ من الفجر فقد ادرک الفجر - الخ تو ایک رکعت پانے سے وظیفہ فجر پانا بیان فرمادیا اور ظاہر ہی کہ اسکا اثر قضار مین بحسب الظاہر ہوا کیونکہ ادار مین تو خود گنجایش دو رکعت نہین ہی تو جب ہم نے کہا کہ بندہ مکلف کو ظاہری محسوس کے اعتبار سے پابندی ہی تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اسپر اس لحاظ سے حتمی ادار کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اُسکی نظر مین آئندہ گنجایش نہین ہی اور بنظر اسکے کہ تحقیق وظیفہ ہوگا نہ ان اوقات مین ہی تو اسپر سے قضار ساقط نہین ہی اسی نظر سے قضار مین اول امکان سے تاخیر کرنا مکروہ ہی اور ترتیب رکھنا لازم ہی حتی کہ

پوری ہو۔ ساعات کو قضا کر ڈالے تو ایک وظیفہ کامل اسنے گم کر دیا۔ فافہم فانہ دقیق وتحقیق واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب رم۔ والعاصی والمطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہے اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہے دونوں۔ فی الرخصۃ سواء۔ رخصت میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پر قصر کرنے میں یکساں اجازت ہے۔ مثال نافرمانی کے سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب لینے کو تین منزل جاتا ہے۔ مثال فرمانبرداری کی یہ کہ طلب علم کو حتی کہ تجارت حلال کے لیے سفر کرتا ہے یہ دونوں نماز کو قصر سے ادا کریں۔ وقال الشافعی رح المعصیۃ لاتفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ پس اسپر چار پڑھنا فرض ہیں۔ م۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع۔ لانہا ثبتت تخفیفا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دیتی ہے۔ فلا تتعلق بما یوجب التغلیظ۔ تو رخصت ایسی چیز سے نہیں متعلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ ف۔ یعنی نافرمانی تو سختی و عذاب واجب کرتی ہے اسکے ساتھ رخصت و تخفیف نہیں متعلق ہوسکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت و انعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملیگی۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ سے ہوگا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اسکا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ دونوں باتیں دو جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ ف۔ یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شامل ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو اسکے اطلاق پر رکھتے ہیں ازانجملہ قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اسمیں یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقاً سفر ہے۔ ازانجملہ قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اسمیں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہوا خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔ ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی ذات سفر سبب دو رکعت کا ہے۔ وانما المعصیۃ مایکون بعدہ۔ اور یہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی۔ ف۔ جیسے شراب خریدنا منزل پہونچکر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوئی۔ او یجاورہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے ف۔ جیسے والدین کی ناخوشی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز اور یہ گناہ دوسری چیز ہے حتی کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ کی نفس سفر سے ہے۔ فصلح متعلق الرخصۃ واللہ اعلم۔ پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ ف۔ جبکہ سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فرع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب و مندوب و مباح و مکروہ و حرام۔ پس سفر واجب تو اسکا سفر جیسے حج فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرار مبارک کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصی یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو بغیر مطلب صحیح کے شہروں شہروں مارا پھرے۔ میں کہتا ہوں کہ خالی سیر و تماشا کی غرض مکروہ ہے جیسے وہاں کے اوضاع و اطوار کی معلومات۔ ہاں اگر تجارت کے مقاصد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے ہمارے نزدیک ہر سفر میں نماز کا قصر جائز ہے اور مترجم کہتا ہے کہ سفر مکروہ و حرام میں جو قصر کی رخصت ملی وہ اس عاصی کے حق میں درحقیقت زیادہ سختی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رح نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شامل ہے کہ ناحق اپنی جان کو تھکا دے اور جانور کو تھکا دے۔ امام ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اسکو بالاجماع عمدہ عمدہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ مجھے تعجب ہے کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ ملنے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

تخفیفاً

اور جو جائز کہے اُسنے خطاء کی - قرطبی رح نے کہا کہ یہ قول تو ابن العربی سے غلطی ہی اور صحیح اسکے خلاف ہی کیونکہ یہ عاصی اگر
ایسے وقت مین مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہی تو اسکو کھانا جائز ہی اور شاید کہ
وہ توبہ کرے تو توبہ سے اِسکا گناہ عفو ہو جاوے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہین بلکہ وہ تو واجب ہی حتی کہ اگر
مردار کھانے سے باز رہے اور مر جاوے تو اپنی جان مارنے کا گناہگار ہو گا س ع - اِس عبارت مین علامہ عینی رح نے زیارت
مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب لکھا اور یہی ہمارے فقہاء رحمہم اللہ تعالی کی ظاہر عبارت ہی کہ وہ افضل
مستحبات و قریب بوجوب ہی اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق مین ہو اُسکے نور ایمان کا ظہور اور وہ اس قریب
بواجب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہو گا اگرچہ مومن کی شان یہی ہی - اللہ تعالی ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا ارحم
الراحمین م - خلیفۃ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہی - الخلاصہ - یہی اصح ہی - خلافا للبعض کما فی الذخیرہ - اور منتقی مین ہی کہ ایک
شخص دوسرے کو لاد کر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہین کہ کہان لیجاویگا تو فرمایا کہ نماز تمام کرتا رہے یہانتک کہ تین روز کی راہ
لیجاوے تو پھر قصر کرے اگرچہ اسکے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے - اور اگر اسنے اول سے قصر کیا تو روا ہی پھر اگر وہ
تین روز سے کم لے گیا تو نمازون کو اعادہ کرے ع - بعد ایک صفحہ کے ذکر کیا کہ اقامت مین لادنے والے کی نیت معتبر ہی م
جوامع الفقہ مین ہی کہ جسکے دو زوجہ دو شہرون مین ہون تو دونون مین سے جس شہر مین داخل ہو مقیم ہو جائیگا - محیط مین ہی کہ
اگر ایک شہر کی زوجہ مر گئی اور وہان صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول مین وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول مین وطن رہا -
مسافرہ نے کسی شہر مین نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیمہ ہو جائیگی - جو شخص زبردستی اکراہ کر کے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی
کے قصر کرے - حائضہ جب سفر مین پاک ہوئی اور وہان سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہی تو پوری نماز پڑھے اور
یہی صحیح ہی - یون ہی جب عورت سفر مین طلاق سے بائنہ ہو گئی تو جب وہان سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری
پڑھے - جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے مکروہ نہین ہی اور شافعی و احمد کے نزدیک دونون صورتون مین
مکروہ ہی اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے مکروہ نہین ہی - رمضان مین سفر اختیار کرنا مکروہ نہین ہی - ع - یہ تو ظاہر ہی حکم ہی اور
اگر بدنیتی سے بغضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالی دلون کے حال سے آگاہ ہی م - سفر مین دو نمازون کا حقیقۃً
جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہی - اور واضح ہو
جمع کرنا صورت مین ہمارے نزدیک بھی جائز ہی یعنی اسطرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یہانتک کہ آخر وقت ہو جاوے پس اُتر کر ظہر
پڑھے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑھے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہانتک کہ جب وقت نکل جانے کے
قریب ہو تو اتر کر مغرب پڑھے پھر شروع وقت عشاء مین عشاء پڑھ لے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور
دلیل ہماری حدیث ابن مسعود رض ہی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی نہین دیکھا کہ آپ نے کسی نماز کو بے وقت
مین پڑھا ہو یعنی بحالت اختیاری سوائے مقام مزدلفہ کہ وہان مغرب و عشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اِسکے
وقت کے یعنی غلس مین - اور حدیث صحیحین مین ہی اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر اشہرت کی وجہ سے نہین بیان کیا اور
فجر مین مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت مین پڑھی - اور دوسری حدیث صحیح مسلم مین لیلۃ التعریس کی نماز فجر قضاء ہو جانے
اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے مین مذکور ہی کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے مین کچھ کوتاہی نہین ہی اور ہماری ارواح تو اللہ تعالی
کے قبضہ قدرت مین ہین جب اسنے چاہا تو انکو چھوڑا اور کوتاہی و تقصیر تو جاگنے مین ہی یون کہ نماز کو تاخیر کرے یہان تک کہ
دوسری نماز کا وقت آجاوے - یہ حدیث صریح ہی کہ آپ نے اختیار مین بے وقت نہین کی اور یہ کہ ایک نماز کو دوسرے وقت
مین لیجانا تقصیر ہی اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ان الصلوۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا - یعنی مومنون پر نماز تعین اوقات

فرض کی گئی ہی - اور حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ من جمع بین الصلوٰتین فقد اتی بابًا من الکبائر - جس نے دو نمازون کو جمع کیا وہ ایک دروازہ کبائر پر آیا - شیخ ابن کثیر رح نے اسکی اسناد کو جید قرار دیا - اور قولہ تعالیٰ فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوٰۃ الآیہ - یعنی پھر ان نیکون کے پیچھے اُنکے قائم مقام ایسے نالائق ہوئے جنھون نے نماز کو ضائع کر دیا - اُسکی تفسیر مین عامہ سلف کا یہ قول ہی کہ نماز مین تاخیر کر دی یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا - مترجم کہتا ہی کہ امام شافعی رح اس آیت مین تاویل کر سکتے ہین کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفر وغیرہ عذر مین شرعی جواز ہی حتیٰ کہ تمھارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہی - یون ہی قول حضرت عمر رضہ کے صریح یہ معنی ہین کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر آیا اور ہنوز کبیرہ کے اندر داخل نہین ہوا حتیٰ کہ اگر کچھ اور سستی کی تو قضا کرنے مین کبیرہ کا مرتکب ہوگا - پس اس قول سے تو صریحًا جواز نکلا مگر اسمین ہوشیاری و احتیاط چاہیے جیسے حدیث مین ہی کہ - من حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ - یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہی کہ اسمین واقع ہو جاوے - یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی مین ہی کہ اُسکے گرد نجاوے اور نماز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذر آجمع کے منافی نہین ہی اور کہا گیا کہ تم نے مزدلفہ مین جمع واقع ہونے سے ایکبار تخصیص کی تو تمھارے اصول پر جب عام ایکبار مخصوص ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہی یعنی عمومًا ہر حالت مین نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس عام کو تم نے حدیث مشہور سے جمع عرفہ و مزدلفہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث آحاد سے سفر وغیرہ مین تخصیص تمھارے اصول پر بھی جائز ہی اور وہ احادیث جمع کے صحاح مین ہین از انجملہ حدیث انس رضہ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار مین جلدی ہوتی تو ظہر کو تاخیر کرتے اول وقت عصر تک پس ظہر و عصر دونون کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یہانتک کہ مغرب و عشاء مین جمع کرتے جب کہ شفق چھپ جاتا تھا - اور صحیحین کی روایت ابن عمر رضہ مین بجاے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) یون ہی کہ (بعد اسکے کہ شفق چھپ جاتا تھا - پس یہ صریح ہی کہ مغرب گذرنے پر عشاء مین جمع کرتے تھے - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ شفق کا لفظ مشترک ہی جو سرخی اور اسکے بعد کی سپیدی دونون پر بولا جاتا ہی تو محتمل ہی کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی مین پڑھتے حتیٰ کہ بقول امام ابوحنیفہ رح یہ مغرب کا آخری وقت ہی پھر سپیدی گم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی عشاء کے وقت مین عشاء پڑھ لیتے تھے - مترجم کہتا ہی حق یہ کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہین ہی اول یہ کہ ظہر مین یہ تاویل نہین چلتی ہی کیونکہ صریح اسمین اول وقت عصر مذکور ہی اور جب اسمین جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہی تو مغرب مین جمع کرنا اول وقت عشاء کے ہی - دوم یہ کہ احادیث اوقات نماز مین شروع وقت عشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہی اور یہان بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اول وقت عشاء رہی - شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل نہو تو حدیث ابن مسعود رضہ مین اور اس حدیث انس رضہ مین معارضہ ہوگا پس ہم حدیث ابن مسعود رضہ کو بوجہ راویون کے فقیہ ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعود رضہ مرجح ہوگی - مترجم کہتا ہی کہ انصاف یہ ہی کہ یہ جواب بھی معتدل نہین ہی اسواسطے کہ حضرت ابن مسعود رضہ مین جمع کرنا مقام عرفہ کا مذکور نہین اور لیلۃ التعریس یا نماز فجر کو خلاف وقت پڑھنا مذکور نہین ہی تو جب کلیہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہین ہی علاوہ اسکے معارضہ کیون قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعود رضہ مین بلا عذر کا بیان ہی اور حدیث انس رضہ وغیرہ مین عذر سفر کا بیان ہی پھر معارضہ ساقط ہی - ہان یہ بات پسندیدہ ہی جو شیخ ابن الہمام رح نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع کرنے کی احادیث مین ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہی چنانچہ ابن عباس رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ مین بغیر عذر سفر اور بخوف اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم مین مروی ہی اور اسطرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل نہین ہی - مترجم کہتا ہی کہ ترمذی رح نے فرمایا کہ اسپر سلف مین سے کسی کا عمل نہین ہوا - اس سے ظاہر ہی کہ بالضرور جمع کی احادیث مین تاویل ہی اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی مین کہ جمع نہو یعنی اسلیے کہ اسمین تو کچھ شبہہ بھی نہین ہی بالجملہ

کچھ شک نہین کہ بالاجماع یہ افضل واحوط ہے کہ جمع نہ کیا جاوے تو مترجم کو ظاہر ہوا کہ تقریر امام اعظم رح کی اس مسئلہ مین نہایت عمدہ بیان پر واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام رح نے ان جملہ احادیث کو جمع کیا تو یہی نتیجہ نکلا کہ بقول حضرت عمر رضہ کے جمع کی ارتکاب مین نفس دلیر ہوگا اور آئندہ ترک سے ارتکاب کبیرہ کا خوف ہے اور حدیث ابن مسعود رضہ و آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا نکلتا ہے اور باوجود توفیق دینے کے بلاشبہہ احوط یہی کہ جمع نہ کیا جاوے۔ اب یہ رہا یہ کہ یہ احتیاط کیا واجب ہے یا جائز ہے تو امام شافعی رح نے اسکو جائز و افضل رکھا ظاہر اس نظر سے کہ اگر حدیث ابن عباس رضہ منفرد ہے اور اسپر سلف کا عمل بھی نہین تو وہ طریقہ جمع کا متروک ہوگا لیکن متعدد صحابہ رضہ مانند انس رضہ و ابن عمر وغیرہم کے جمع کرنا ظہر و عصر کا اور مغرب و عشار کا روایت کرتے اور حضرت ابن عمر وغیرہ سے اسپر عمل بھی ثبوت ہوا ہے تو اسکا ترک لازم نہین آتا پس احتیاط کرنا افضل ٹھہرا۔ اور امام ابوحنیفہ رح نے اس احتیاط کو واجب قرار دیا اس نظر سے کہ امر دین مین احتیاط واجب ہے اور اسلیے کہ اگر فرض کرو کہ تاخیر جائز نہو تو نماز قضا ہو جائیگی اور عمداً ایسا کرنا حرام ہوتا ہے اور اس جہت سے کہ حدیث مین حکم فرمایا کہ دع ما یریبک الی ما لا یریبک ۔ یعنی جس چیز مین شبہہ پڑے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کرلے جسمین شبہہ نہین ہے۔ اور یہ حکم اس مقام پر واجب ہے

پس یہ تحقیق المقام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔ م ۔

باب صلوٰۃ الجمعۃ

یہ باب نماز جمعہ کے بیان مین ہے۔ جمعہ نام اسواسطے کہ اللہ تعالیٰ نے اسمین بکثرت خصال الخیر جمع فرمائے ہین۔ اسمین آدم کی جمع ہوئی اور یہی روز مجمع قیامت ہے اسکے فضائل پچاس سے زائد ہین م۔ اسکی فضیلت بہت بڑھی ہے۔ حدیث ابوہریرہ رضہ مین سورۃ البروج کی آیت وشاہد ومشہود۔ کی تفسیر حضرت صلعم سے یہ کہ شاہد تو روز جمعہ ہے اور مشہود روز عرفہ ہے۔ رواہ البیہقی فی الکبریٰ۔ اور حدیث طویل حضرت ابوہریرہ رضہ نے روایت کی کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے بہتر دن جسپر آفتاب طلوع ہوا وہ روز جمعہ ہے۔ اسی روز آدم پیدا کیے گئے اور اسی روز جنت مین داخل ہوئے اور اسی روز جنت سے زمین پر اتارے گئے اور اسی روز قیامت قائم ہوگی۔ الصحیح لمسلم۔ اور اسی روز آدم عم کی توبہ قبول ہوئی اور اسی روز دنیا سے انتقال کیا اور کوئی جانور نہین کہ جمعہ کے روز صبح کرے مگر انکہ صبح ہونے سے طلوع آفتاب تک قیامت کے ڈر سے خائف رہتا ہے سواے جن وانس کے۔ الموطا وسنن ابی داود اور اسمین ایک ساعت ایسی ہے کہ اسکی یہی شان ہے کہ جو بندہ مسلمان بحالت نماز دعا کرے اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی اس ساعت کو پاکر تو ضرور اللہ تعالیٰ اسکو عطا فرماویگا۔ الترمذی۔ یہ ساعت مبہم رکھی گئی ہے اسی واسطے اہل الخیر صبح سے تاغروب اسکی جستجو کرتے ہین۔ اور علمار کے اس ساعت مین تیرہ اقوال ہین اور روایات بھی مختلفہ آئی ہین اور مترجم کے نزدیک مختار یہ ہے کہ جمعہ مین ایک ساعت تو عین نماز جمعہ مین ابتدا سے آخر تک قابل جستجو ہے چنانچہ حدیث مین بھی بحالت نماز کا اشارہ ہے اور یہ ساعت مخصوص بروز جمعہ ہے ورنہ حدیث مین ہر روز ایک ساعت قبولیت کی وارد ہے تو جمعہ کو ہر روز سے یہ فضیلت خاصہ ہے اور ابوہریرہ سے روایت ہے کہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہے اور عبداللہ بن سلام وغیرہ سے عصر سے غروب آفتاب تک۔ قول سوم زوال سے تا فراغت نماز۔ اور دیگر اقوال بخوف تطویل نہین لکھے م م ع۔ پھر واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہے جو قرآن وحدیث واجماع سے ثابت ہے اور اسکا منکر کافر ہے۔ قرآن مین فرمایا۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ الآیہ۔ یعنی اے ایمان والو جب اذان دیجاوے واسطے نماز کے روز جمعہ سے تو چلو بجانب ذکر اللہ کے اور چھوڑ دو بیع کو۔ اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے اور اگر خطبہ ہے تو اہتمام ہوا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سنو اور جب خطبہ سننا فرض تو نماز بدرجہ اعلیٰ فرض ہے اور تفسیر مین تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ و نماز دونون ہین۔ اور اس آیت سے

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوئی اگرچہ ابتداء میں مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث شریف میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت میں حق واجب ہے سوائے چار کے ایک مملوک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار۔ علی ما رواہ ابوداؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط بخاری ومسلم ہے۔ اور تمیم الداری رضہ کی حدیث میں بھی حق واجب ہے اور مسافر کا بھی استثناء ہے اور ترک جمعہ پر بہت شدید وارد ہے حتی کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے۔ بالجملہ ائمہ حنفیہ وشافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور ہمارے ائمہ نے تو تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی منکر ہو وہ کافر ہے۔ فتح م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض عین ہے۔ التہذیب۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطیں ہیں انمیں سے چھ شرطیں تو خود مصلی کے اندر چاہییں۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی مملوک نہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادائے جمعہ نہیں ہے۔ سوم مقیم ہونا پس مسافر پر ادائے نہیں ہے۔ چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اسپر مشقت ہو۔ پنجم پانوں سلامت ہونا حتی کہ گٹھیا والے اپاہج پر بالاجماع جمعہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اگرچہ اسکو لادکر پہونچانے والا ملتا ہو۔ الزاہدی۔ ششم آنکھوں کا سلامت ہونا حتی کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر پاوے۔ السراجیہ۔ اور بوڑھا ضعیف بھی بمنزلہ مریض کے ہے کہ اسپر جمعہ نہیں۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظالم بادشاہ سے روپوش ہو تو جمعہ ساقط ہے۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت (نوکری) پر کام کرتا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو مزدوری سے کچھ کم نہو گا اور اگر دور ہو تو بقدر روپیہ نماز میں مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہے۔ المحیط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت کہ مزدور نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی صورت میں کمی نہو گی م۔ غلام مکاتب وغلام ساعی پر جمعہ واجب ہے۔ پھر جن لوگوں پر جمعہ ادا کرنا فرض نہیں ہے مگر انھوں نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اسوقت کا فرض ادا ہو گیا۔ الکنز۔ یعنی اب ظہر واجب نہیں ہے م۔ باقی چھ شرطیں مصلی سے باہر ہیں اول شہر ہونا۔ ۲۔ جماعت۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ خطبہ ۶۔ امام اجازت۔ ع فتاوی م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے م۔ **لاتصح الجمعۃ الا فی مصر جامع**۔ جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو۔ ف۔ یعنی ادائے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وعطاء وحسن بصری وابراہیم نخعی ومجاہد وابن سیرین وسفیان ثوری وغیرہم کا ہے مع۔ **او فی مصلی المصر**۔ یا شہر جامع کے مصلی میں۔ ف۔ یعنی نمازگاہ میں م۔ اور مراد اس سے فناء مصر ہے یعنی شہر کا گرد اور فناء شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے عیدگاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے۔ اور فناء سے اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلحتوں کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کو دوڑ میں آراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک لگانے کی تعلیم اور نماز عید پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے وچراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے ملحق ہو یا نہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رح سے نوادر میں مذکور ہے۔ مف۔ اور نیۃ المفتی میں ہے کہ مختار ایک فرسخ ہے مع۔ ولوالجی نے بھی اسی کو فتوی کے لیے مختار کیا۔ و۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر کچھ نہیں ہے بلکہ فناء سے وہ موضع جو مصالح شہر کے واسطے متصل واقع ہو اور اگر درمیان میں فصل ہو جیسے مزرعہ وغیرہ بیچ میں پڑ جاوے تو وہاں والوں پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز پہونچے۔ قاضیخان میں ہے کہ فقیہ ابوجعفر نے امام ابوحنیفہ و ابویوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہے۔ ع۔ ہاں اگر وہاں کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اسپر جمعہ مثل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل نماز یا بعد نماز کے واپس جانے والا ہو تو اسپر واجب نہیں پھر بھی اگر پڑھے تو ثواب پاویگا۔ المحیط والتجنیس وقاضیخان۔ پھر ظاہر کلام مقتضی ہے کہ جمعہ پڑھکر اسپر ظہر واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اسپر نفل تھا۔ فافہم م۔ بالجملہ شہر جامع یا فناء شہر شرط ہے۔ **ولا یجوز فی القری**۔ اور جمعہ

نہین جائز ہر قری یعنی گانوون مین۔ ف خلافاً للشافعی۔ لقولہ علیہ السلام لا جمعۃ و لا تشریق و لا فطر و لا اضحی
الا فی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہین جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز عید و نہ نماز بقرعید مگر شہر
جامع مین۔ ف اس کلام مین انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہین نہین جائز ہر لیکن اس حدیث مین کلام
یہ ہر کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث مین نہین ملا ہر ہان ابن ابی شیبہ
نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ نہین جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع یا شہر عظیم
مین۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہر اور عبد الرزاق نے اسکو سند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ
یہی حذیفہ رضہ سے مروی ہر۔ خواہرزادہ رح نے کہا کہ ابو یوسف رح نے اسکو املا مین مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے
سے انکار کیا اگر ہم تسلیم نہین کرتے اور اگر مان لین تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہر کیونکہ اسمین راے کو دخل نہین ہر اور حضرت
علی رضہ کا اسمین امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہر۔ منع۔ مترجم کہتا ہر کہ اس مقام مین قابل حفظ یہ بات ہر کہ بالاجماع جمعہ کے واسطے
خاص شرائط ہین جو ظہر مین نہین ہین اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر چھوڑ کر ہوتا ہر مع ہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اسپر
ادا ے ظہر ہر یا قضا مین بھی ظہر ہر بعد اس اجماع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ مین احتیاط ضرور ہر تو جمعہ اپنے شرائط کے
ساتھ ایسا ہوا کہ اسمین قیاس کو دخل نہ رہا تو انہین امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متحقق ہوا ہر کیونکہ
جب موافق اجتہاد و علم شرع کے جمعہ واجب نہین جانا اور ظہر ادا کی تو بلا خلاف اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی
اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اسمین اس حالت و ان امور کی رعایت نہین تصور ہر جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا
ہر تو جمعہ بھی نہونے سے فریضۂ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہو کہ اتباع علم واجب ہر پس صاف ظاہر ہوا کہ
احتیاط یہان جمعہ مین احتیاط ہر نہ ترک ظہر مین۔ کما لا یخفی۔ پھر خلاف نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع
تھا یا آپ کے حکم سے فناے شہر مین ادا ہوا ہر۔ تو ہم اسی حد پر رہ سکتے ہین اور امام شافعی رح نے دیہات مین بھی جمعہ
واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رضہ کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہر وہ جواثی
بحرین کے قریہ جواثا مین ہوا ہر۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گانون مین جمعہ جائز ہر۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت مین قریہ
کا لفظ ہر اور وہ جیسے گانون کے معنی مین آتا ہر ویسے ہی شہر کے معنی مین بولا جاتا ہر کیا نہین دیکھتے کہ لغت قرآن مین بہت
موجود ہر حتی کہ مکہ کو ام القری۔ کہا ہر اور فرمایا۔ وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم۔ حالانکہ دونون قریے
مکہ و طائف مراد ہر۔ اور فرمایا۔ تلک القری نقص علیک من انبائہا۔ اور فرمایا تلک القری اہلکناہم الآیہ۔ اور مخفی نہین
کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے پھر کیونکر قریہ کے معنی گانون کے لیے بلکہ یہ جواثا ایک شہر جامع تھا
صحاح مین ہر کہ جواثا ایک حصن تھا صوبہ بحرین مین۔ یہ صاف ہر کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ م ع۔ و المصر الجامع
کل موضع لہ امیر و قاض ینفذ الاحکام و یقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا سردار و قاضی ہو جو احکام
کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ ف یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزا ان کو قائم کرنے پر قادر ہو۔ ح۔ یہی ظاہر المذہب
ہر۔ الدرایہ۔ و ہذا عن ابی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہر۔ ف پس کوئی بڑا شہر ہونا ضرور نہوا کہ اسکے لوگ
بڑی مسجد مین نہ سما وین بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جسمین سردار اتنی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ
کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہر جیسے جواثا کے حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر
ہر کہ مصر جامع سے جو مراد ہر وہ اسپر صادق ہر۔ م۔ و عنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدہم لم یسعہم۔ اور ابو یوسف سے مصر
جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہر کہ جہان کے لوگ اگر وہان کی سب سے بڑی مسجد مین مجتمع ہون تو سب لوگون کی سمائی نہین ہو

ف۔ یہ قول بہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اسمین یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اسقدر کثیر ہو م۔ والاول اختیار الکرخی اور قول اول کو کرخی نے اختیار کیا ہے۔ وہو الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ف۔ پس اسی پر فتوی ہونا چاہیے۔ والثانی اختیار الثلجی۔ اور قول دوم کو ثلجی نے اختیار کیا۔ ف۔ ثلجی منسوب بہ ثلج بن عمرو بن مالک بن عبد مناف جنکی اولاد مین سے تھے اور نام انکا محمد بن شجاع تھا یہ امام اعظم کے شاگردون مین سے کثر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردون مین سے ہین حدیث کو وکیع و ابواسامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور ۲۶۶ھ مین نماز عصر کے سجدہ مین یکایک قضا کی صاحب تصانیف کثیرہ ہین مع یستصفی مین ہے کہ بہتر قول یہ کہ جسمین دین کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی و مفتی و حاکم پائے جاوین تو وہ مصر جامع ہے۔ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع جسمین گلیان و بازارین ہون اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو واقعات مین فتوی دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المفید والتحفۃ۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر کر دے تو مصر ہو جائیگا حتی کہ اگر اسنے کسی گانون مین اپنا نائب بھیجدیا جو حدود و قصاص قائم کرتا ہے تو وہ مصر ہو گیا پھر جب نائب کو وہان سے اٹھا لے تو وہ گانون ہو جائیگا۔ ابن حزم نے محلی مین ذکر کیا کہ حضرت عثمان رض نے ربذہ مین نائب بھیجدیا تھا اسکے پیچھے حضرت ابوذر رض وغیرہ چند صحابہ رض نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ قاضیخان نے کہا کہ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اسقدر پہونچین کہ جتنے مقام منی مین ہین اور وہان مفتی و قاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع اور اسکے مصلی مین جمعہ جائز ہے۔ والحکم غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جواز جمعہ کا صرف مصلی یعنی مسجد فنا پر مقصور نہین ہے ف۔ حتی کہ صرف اسی مسجد مین اور صرف اسی جانب جدھر عیدگاہ ہے جواز ہوتا۔ بل یجوز فی جمیع افنیۃ المصر۔ بلکہ نماز جمعہ مصر کے تمام فناؤن مین جائز ہے۔ ف۔ خواہ وہان مصلی ہو یا نہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلی تک یعنی فنا مصر تک مین جمعہ روا ہے۔ لانہا بمنزلتہ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جوانب فناے مصر کی بمنزلہ مصلی کے ہین بلحاظ اہل المصر کے ضروریات کے۔ ف۔ یعنی جیسے مصلاے عید و جنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین بھی مقابر و چراگاہ ہون وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر ہین تو سب طرف ایک فرسخ تک بقول مختار جمعہ جائز ہے م۔ اگر حاکم اسلام نے گانون مین جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالاتفاق جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ ویجوز بمنی۔ اور جمعہ پڑھنا مقام منی مین جائز ہے۔ ف۔ مگر ہمیشہ نہین بلکہ ان کان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیون کے مجمع پر جو منی مین مجتمع ہو کر جمعہ پڑھین وہ شخص سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ ف۔ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافرا۔ یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر یہان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لا جمعۃ بمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منی مین جمعہ نہین ہے۔ ف۔ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط پر نہین ہے۔ ف۔ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے م۔ لانہا من القری حتی لا یعید بہا۔ کیونکہ منی تو گانون مین سے ایک گانون ہے حتی کہ اسمین بقرعید کی نماز نہین پڑھی جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ حاجیون کا مجمع اول وہان ہوتا ہے پس اگر وہ مقام اس لائق ہوتا تو نماز بقرعید وہان پڑھی جاتی۔ ولہما انہا تتمصر فی ایام الموسم۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی موسم حج مین شہر بن جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہان بازارین لگ جاتی ہین اور سلطان یا اسکا نائب و قاضی اس موسم مین وہان موجود ہوتے ہین ع۔ سواے موسم کے وہان جمعہ نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ وعدم التعیید للتخفیف۔ اور نماز عید وہان نہونا بوجہ آسانی دینے کے ہے۔ ف۔ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے مین مشغول ہوتے ہین۔ ولا جمعۃ بعرفات

فی قولہم جمیعا۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانہا فضاء۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے
ف۔ وہ مصر نہیں بنتا ہے۔ وبمنی ابنیۃ۔ اور منی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ ف۔ تو صرف آدمیوں و حاکم و عالم کی حاجت
رہتی ہے وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ مصر ہو جاتا ہے م۔ یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحق و زہری رح
کا ہے۔ والتقیید بالخلیفۃ وامیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہے خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ ف۔ منی میں جمعہ
جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منی میں جمعہ جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولایۃ لہما۔ کیونکہ ولایت
تو انھیں دونوں کی ہے۔ ف۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے تو جب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے یا خلیفہ
کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضرور ہے لیکن بیان کی حاجت اس وجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
حاجیوں پر ایک شخص امیر کر دیا جاتا ہے جو حج کرا دے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فیلی امور الحج
لا غیر۔ اور رہا وہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ تو حج کے امور کا متولی ہے نہ اور کا۔ ف۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں
ہے م۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے ع۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت و ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کر سکتا ہے
خواہ مقیم ہو یا مسافر ہو یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں افادہ ہے کہ خلیفہ جو اعلی حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
کر سکتا ہے یہ شرح الطحاوی میں مصرح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہوا تو ہر شہر میں بروز جمعہ
وہ جمعہ قائم کریگا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولی قائم کر سکتا ہے۔ الفوائد الظہیریہ و جامع
قاضیخان م ع۔ شرط دوم۔ ولا یجوز اقامتہا الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ ف۔
یعنی جسکو سلطنت حکومت و قوت و قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم و اجازت
دیدی ہو۔ ف۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانہا تقام بجمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ تو ایک
جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ وقد تقع المنازعۃ فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے
میں۔ ف۔ ایک کہتا ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں ع۔ والتقدیم۔ اور کبھی آگے کرنے میں
ف۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلان بزرگ کو امام کرینگے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلان دیگر کو ع۔ اور یوں بھی
ایک کہتا ہے کہ میں امام ہونگا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلان دیگر کو امام کرینگے تو تقدم اور تقدیم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے م۔ وقد
تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم و تقدیم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا پڑتا ہے۔ ف۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ کہے
بلکہ ہماری مسجد میں ع۔ یا جو گروہ پہلے آیا اسنے فراغت کر لی۔ یا جلدی و دیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت
میں جب ہر شخص راے کا مجاز ہو تو شیطان کو عوام میں سے بہت ایسے ملینگے جنپر اسکو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ راے
سے قابو ملے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق و کشت و خون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت انکو باہم
جمع کرکے انکے دلوں میں الفت قائم رکھے اور یہاں خود راے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو م۔ فلابد منہ تتمیما لامرہا
جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضرور ہوا۔ ف۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ الانصاب
متغلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کرکے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس
منشور نہیں ہے۔ ف۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ و ملک کا حاکم بمنشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی و شحنہ و خطیب
ع۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی و والی و شحنہ و خطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ انکے منشور میں سلطان نے
لکھدیا ہو۔ العنایہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اسنے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ عورت اگر سلطانہ ہو
تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ ف۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے

قاضیخان - حاکم بیمار رہو تو اُسکی اجازت شرط ہی - ع - اور اگر مرجاوے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا شحنہ یا امرار وحکام پڑھا دین جبتک معزولی کا حکم اُنکو نہ پہونچے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگون کے اتفاق سے امام منتخب ہوجاوے - السراجیہ - اگر خلیفہ سے اجازت حاصل کرنا متعذر رہا گیا تو جسپر لوگ اتفاق کرین وہ پڑھا دے - حاکم نے خطبہ کی اجازت اور نماز پڑھانے سے ممانعت کی تو نماز نہ پڑھا دے اور خطبہ ونماز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہی - حاکم نے اگر عناداً کسی شہر والون کو جمعہ سے منع کیا تو وے لوگ کسی امام پر متفق ہوکر جمعہ پڑھ سکتے ہین اور اگر عناداً نہو تو نہین - ع - جن ملکون پر کفار حاکم ہین تو مسلمانون کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہی اور مسلمانون کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہوکر قاضی ہوجائیگا اور مسلمانونکو اپنا متولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہی - معراج الدرایہ ع - مین کہتا ہون کہ ظاہر امر اد یہ کہ جب مسلمانون پر اپنا مسلمان والی حاصل کرنا واجب ہی تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کرکے اپنا قاضی بنا دین اور جب قاضی ہوگیا تو وہ انکو جمعہ پڑھا سکتا ہی - یہ مسئلہ تمام مسلمانون کے واسطے اُنکے دین مین بہت ضروری ہی فلیحفظ - م - جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خطیب ہو تو کیا وہ خطبہ پڑھنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہی تو یہان تین قول ہین اول یہ کہ ہان خواہ ضرورت ہو یا نہو - قول دوم یہ کہ ہان بشرط ضرورت قول سوم بالکل نہین - فقہار کی عبارات سے قول اول ظاہر ہی - ش - حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط ہی - الحجۃ - ہمارے زمانہ مین مطلقاً جائز ہی کیونکہ ۹۴۵ھ مین عام اجازت ہوگئی اور اسی پر فتوی ہی - د - یہ اجازت عام جسکا ذکر کیا مخصوص ہی تو ہندوستان مین اسوقت صورت اولی وہی کہ جو معراج الدرایہ مین مذکور ہی - م - واضح ہو کہ امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہین بلکہ سنت ہی اور اصح قول ابو حنیفہ رح ہی کیونکہ وہی مورد اور احوط ہی - فافہم - پھر شرط یہ کہ سلطان ووالی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگون کو جمع کرکے مسجد کا دروازہ بند کیا تو جمعہ نہین اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہی اور بخوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہی - ع - فند - ومن شرائطہا الوقت - اور جمعہ کی شرائط مین سے وقت ہی - ف - یعنی وقت اداے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہی - فتصح فی وقت الظہر ولا تصح بعدہ - پس جمعہ وقت اداے ظہر مین صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہوگا - لقولہ علیہ السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رض کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگون کو جمعہ پڑھانا - ف - اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہین مگر کتب السیر مین کچھ مضمون ملتا ہی - لیکن اس سے قطع نظر کرکے دلیل حدیث انس رض ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھاتے جسدم آفتاب ڈھل جاتا تھا - رواہ البخاری اور حدیث سلمہ بن الاکوع رض کہ ہم لوگ جمعہ پڑھتے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا - رواہ مسلم وغیرہ - اور یہی قول جمہور صحابہ وتابعین کا اور یہی مذہب شافعی رح ہی اور شیخ ابن العربی رح نے کہا کہ علمار متفق ہین کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہین ہی سوائے اسکے جو امام احمد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہی - بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم جمعہ پڑھتے پھر ہماری نواضح کی طرف جاتے بوقتیکہ آفتاب زائل ہوتا - رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے درحالیکہ دیوارون کا ایسا سایہ نہوتا کہ ہم اس سے سایہ لین - رواہ البخاری ومسلم وبدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قیلولہ نہین کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہی تو قبل الزوال جائز ہوگا - جواب یہ کہ مصرح حدیث انس وسلمہ رضی اللہ عنہما مین وقت زوال ہی اور حدیث جابر رض کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نواضح کی طرف جانا دونون بوقت زوال ہوتے تھے - اور حدیث سلمہ رض تو خود صحت ہی کہ دیوارون کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رض سے خود اول حدیث مذکور مین وقت زوال مصرح ہی تو دوسری حدیث مین اول وقت تعجیل کا بیان ہی یعنی کہ مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیوارون کا اسقدر سایہ نہین ملتا تھا کہ سایہ مین چل سکین اور بدلیل تعجیل مین

یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہے تو لوگ بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے پس
نماز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھادین اور قیلولہ کریں جسکو وہان قیلولہ الضحی کہتے ہین یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی ہے کے وقت
کر سہر یدن مین آرام لینا۔ اسی سے کھانے و قیلولہ کا جواب معلوم ہوگیا۔ رہا عید پہ قیاس کرنا بمقابلہ منصوص حدیث انس رض و
وغیرہ کی باطل ہے پھر حدیث انس رض مین ہے کہ شدت سردی مین اول وقت پڑھتے اور شدت گرمی مین ابراد یعنی ٹھنڈا کرتے
کمافی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہوگیا۔ م۔ ولو خرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نکل گیا۔ وہو فیہا۔ حالانکہ مصلی نماز
جمعہ مین ہے۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہین پھیرا ہے۔ اگرچہ قدر تشہد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبل الظہر۔ تو از سر نو ظہر پڑھے۔ ف۔
اور صاحبین کے نزدیک قدر تشہد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو نماز تمام ہوگئی۔ اور امام رح کے نزدیک فاسد ہوگئی۔ ولا یبنیہ
علیہا لاختلافہما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا نہ کرے کیونکہ جمعہ و ظہر دونون مین اختلاف ہے۔ ف۔ نام مین اور تعداد رکعات مین
اور جہر و اخفاء مین۔ اور شرائط مین پس جمعہ پر ظہر کی بناء جائز نہین تو ظہر از سر نو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اسوقت چونکہ
وقت نکل چکا تھا تو اسکی نماز فاسد ہوگئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرلے اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو۔ المحیط۔ ومنہا
الخطبۃ۔ اور منجملہ شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ ف۔ یہی باقی امامون کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلاہا
بدون الخطبۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہین پڑھا۔ ف۔ اور یہی بیہقی
نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب نہوتا تو کبھی جواز کے لیے ایکبار ترک کر دیتے۔ مترجم کہتا ہے کہ وجوب نکلا مگر شرط وہ واجب کہ
جسکے ترک سے نماز جائز نہو تو اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ درباب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر
جمعہ مسقط ظہر ہے تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہین پڑھا تو خطبہ محتمل ہے کہ خالی وجوب
ہو جسکے ترک سے ناقص نماز ہو جاتی ہے اور محتمل ہے کہ شرط ہو حتی کہ ترک سے جائز نہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فافہم۔ م۔
پھر خطبہ مین دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہین بخلاف عید کے حتی کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہونے سے بدون خطبہ
بھی جائز ہے پھر فرض اول یہ کہ۔ وہی قبل الصلوۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ نماز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔
ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہین ہے۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی نماز
سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہ وردت السنۃ۔ اسی طور کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یزید
عند البخاری وحدیث ابو موسی رض۔ عند مسلم و بدلیل توارث۔ اور سابق مین گذرا کہ ہم اسکو نیچے سورہ پر رکھتے ہین۔ م۔ حتی کہ اگر بعد
نماز کے خطبہ پڑھا تو نہین جائز ہے۔ ۔ فرض دوم ذکر الہی عز وجل ہے اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ
کافی ہے جبکہ اسی قصد سے ہو۔ ۔ اگر امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی نماز قضا ریاد آئی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے
وہ قضا ر کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولی ہے جیسے عمداً نماز فاسد کرکے دوہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت
مین پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولی ہے۔ ف۔ اگر خطبہ تنہا یا فقط عورتون کی حاضری مین پڑھا تو صحیح یہ کہ نہین جائز ہے۔ معراج الدرایہ۔
اور اگر خطبہ مین ایک مرد حاضر ہوا اور نماز کے وقت تین ہوگئے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قوم سو گئی یا بہرے ہین تو خطبہ جائز ہے۔
ع۔ حدیث صحیح مین ہے کہ مرد کی فقاہت سے ہے کہ خطبہ چھوٹا کرے اور نماز دراز کرے۔ اور ابن الہمام نے اسکے معنی ذکر کیے ہین۔
م۔ ویخطب خطبتین یفصل بینہما بقعدۃ۔ اور دو خطبہ پڑھے دونون کے درمیان بیٹھک سے جدائی کردے۔ بہ جری
التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ مین یکے بعد دیگرے بزرگون سے یون ہی چلا آتا
ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہین بیٹھے یہانتک کہ انتقال
فرمایا اور آپ نہین پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوے۔ اور اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رض ہین کہ آخر عمر مین جب سن

زیادہ ہو گیا تو خفیف بیٹھکر کھڑے ہو جاتے تھے - مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ مین نہین بیٹھتے تھے - ابن المنذر نے کہا کہ لوگون کا عمل تو اسی پر ہی جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہین شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ استراحت ہی اور شافعی نے کہا کہ شرط ہی - امام نووی رح نے لکھا کہ دونون خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہی حتی کہ امام طحاوی نے کہا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہین کہا سواے شافعی رح کے - ع - پھر اس بیٹھک کی مقدار چھوٹی مین آیات یا پڑہی ایک آیت ہی - الجوہرہ - یہی ظاہر الروایۃ ہی - السراج - ع - اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے آجاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو - یہی مختار ہی - القنایہ - اور اگر نہ بیٹھا تو اُسنے برا کیا یہی اصح ہی - القنیہ - پھر ہمارے نزدیک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جائز ہو گیا اور یہی مذہب عطاء و مالک و اوزاعی و اسحٰق و ابو ثور وغیرہ کا ہی اور شافعی رح نے دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ - ع - چہار دہ سنتون مین سے اول یہ کہ - ویخطب قائما علی الطہارۃ - اور خطبہ پڑھے کھڑے ہوے طہارت کے ساتھ - ف - پس دو باتین فرمائین ایک تو قائم ہونا - دوسرے طہارت پر ہونا - لان القیام فیہما متوارث - کیونکہ خطبہ مین کھڑا ہونا تو متوارث چلا آتا ہی - ف - اور صحاح مین بھی مذکور ہی - م - ابن الہمام نے لکھا کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہی اور روایت ہی کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد مین داخل ہوے اور اسوقت ابن ام الحکم بیٹھے خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہی حالانکہ اللہ تعالے فرماتا ہی کہ واذا راوا تجارۃ او لہوا انفضوا الیہا وترکوک قائما یعنی جب آنحضرت نے دیکھا کسی تجارت کو یا لہو کو تو چل دیے اُسکی جانب کو اور تجھے کھڑا چھوڑ گئے - رواہ مسلم لیکن جب کعب رض وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ آنکے نزدیک شرط نہین ہی - الفتح - ثم ہی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کالاذان - پھر خطبہ چونکہ نماز جمعہ کی شرط ہی تو خطبہ پڑھنے مین طہارت مستحب ہی جیسے اذان مین - ف - پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہی یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہی اور قول ابو یوسف و جدید قول شافعی مین جائز نہین ہی - ع - ولو خطب قاعدا - اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے - ف - یا لیٹے - ق - او علی غیر طہارۃ جاز - یا بغیر طہارت پر تو جائز ہی - لحصول المقصود - کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا - ف - جیسے اذان محدث بوجہ حصول مقصود کے جائز ہی اور نوادر مین ابو یوسف سے مروی ہی کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ اولی ہی - محیط و مبسوطین مین ہی کہ خطبہ ذکر ہی اور محدث و جنب کو سواے قرارت قران کے ذکر سے ممانعت نہین اور خطبہ اپنی ذات مین مثل نماز نہین حتی کہ اسمین استقبال قبلہ نہین ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہین ہوتا - ع - الا انہ یکرہ - لیکن ایسا کرنا مکروہ ہی - ف - کہ خطبہ بیٹھکر یا بحالت جنابت و بغیر وضو پڑھے - لمخالفۃ التوارث - بوجہ مخالفت توارث کے - ف - کیونکہ توارث تو کھڑے ہوکر پڑھنا ہی پس بیٹھنا اسکے مخالف ہوا - وللفصل بینہا وبین الصلوٰۃ - اور بوجہ فاصلہ واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے - ف - جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے مین مشغول ہو - اگرچہ خطیب و امام کا ایک ہونا شرط نہین لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہی - اور نیز جنب کا مسجد مین داخل ہونا خود مکروہ تحریمی ہی مع شافعی رح کے نزدیک بیٹھکر خطبہ نہین جائز ہی اور مالک و احمد کے نزدیک مثل ہمارے جائز و مکروہ ہی - اگر خطبہ پڑھکر گیا اور گھر جاکر وضو کرکے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہی اور اگر وہان کھانا کھایا یا جماع کرکے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کرے - الواقعات - اور اگر جنابت مین خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے - المرغینانی - مع - مترجم کہتا ہی کہ پھر جنابت کا خطبہ بیکار ہی مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہی حتی کہ خطبہ کا اعادہ نہین جیسا کہ واقعات سے مفہوم ہی - م - امام شافعی کے نزدیک طہارت بدن و جامہ و مقام کے قول جدید مین شرط ہی اور امام احمد کے نزدیک نہین - ع - اور منجملہ سنن و آداب کے - قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر داہنے بائین ہو تو قریبا

امام کے تو سننے کو منحرف ہونا - الخلاصہ - ۲ - آہستہ اعوذ باللہ پڑھ لینا قبل خطبہ پڑھنے کے - ۳ - ایسی آواز سے پڑھنا کہ قوم سن لے مگر حد سے زیادہ نہو - عامہ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنین لہذا امام سے قریب ہونا افضل ہے - یہی صحیح ہے - المحیط - جو کوئی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم مین مانند قریب کے ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہین دیتا - یہی مختار و احوط و اصح ہے - الجواہر والمحیط ۳ - ۴ - الحمد للہ سے شروع کرنا کیونکہ بدون اسکے خطبہ مجذوم یعنی منقطع ہے - ۵ - اللہ تعالیٰ کی ثنار و صفت جسطرح چاہیے پڑھنا - ۶ - اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ دونون شہادت ادا کرنا - ۷ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا - ۸ - وعظ و نصیحت کرنا - ۹ - قرآن پڑھنا جو تین آیات چھوٹی یا ایک بڑی ہو - الجوہرہ - ۱۰ - دوسرے خطبہ مین حمد و ثنار اور درود کا اعادہ کرنا - ۱۱ - خطبہ دوم مین مسلمان مرد و عورتون کے لیے دعا کرنا - ۱۲ - خطبہ دوم الحمد للہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا من یہد اللہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ہادی لہ واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ ارسلہ بالحق بشیرا ونذیرا بین یدی الساعۃ ومن یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعص اللہ ورسولہ فانہ لا یضر الا نفسہ ولا یضر اللہ شیئا - یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبون مین ہے - م - اسمین معروف زیادت یہ کہ خلفا سے راشدین و عمین کرمین رضی اللہ عنہم کا ذکر کرے کہ مستحسن متوارث ہے - التجنیس - مگر بادشاہون کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہے - ۱۳ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونون خطبہ پڑھتے پس منبر پر چڑھکر بیٹھ جاتے یہانتک کہ موذن اذان سے فارغ ہوتا پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اور کچھ کلام نہین کرتے پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے الصحاح عن ابن عمر رض - م ع ۳ - ۱۵ - خطبہ کو معتدل و نماز اس سے دراز کرنا - فع - بحکم حدیث مسلم وابو داؤد از ابو وائل رض کوتاہ کرو خطبہ اور دراز کرو نماز کو - اور حدیث جابر بن سمرہ رض مین دونون معتدل ہین - رواہ مسلم والاربعہ - خطیب کو کلام کرنا مکروہ مگر جبکہ امر بمعروف ہو - الفتح - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رفاعہ عدوی رض کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑکر ابو رفاعہ کے پاس آکر سکھلایا پھر جاکر خطبہ پورا کیا - کما فی صحیح مسلم - اور سلیک رض کو دو رکعت جلدی پڑھ لینے کا حکم کیا - الصحیح - اور حضرت عمر رض نے عثمان رض کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت کی - کما فی الصحیح - م - (الفروع) نہین چاہیے کہ خطیب کے سوا اسکے دوسرا نماز پڑھاوے - الکافی - امام کو بعد خطبہ کے حدث ہوا اور ایک کو خلیفہ کیا اگر خلیفہ خطبہ مین حاضر تھا تو جائز ورنہ نہین اور اگر نماز شروع کرکے حدث ہوا تو جسکو خلیفہ کرے جائز ہے - التہذیب - اگر بعض خطبہ مین حاضر ہوا ہو تو جائز اور اصل مین ہے کہ نہین اور اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ مین حاضر نہین تھا اور اس شخص نے دوسرے کو حکم دیا جو خطبہ مین حاضر تھا تو جائز اور مختصر الحاکم مین ہے کہ نہین - مع - ابو ہریرہ رض نے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ جس نے جمعہ کے روز اپنی جورو سے جماع کرکے غسل کیا پھر جمعہ کو گیا (یعنی اول ساعت مین) تو گویا اسنے اونٹ قربانی کیا اور جو شخص کہ دوسری ساعت مین گیا گویا اسنے گاے قربانی کی اور جو تیسری ساعت مین گیا گویا اسنے مینڈھا قربانی کیا اور جو کوئی چوتھی ساعت مین گیا گویا اسنے مرغی کو اللہ تعالیٰ کیواسطے صدقہ دیا اور جو پانچوین ساعت مین آیا گویا اسنے انڈا صدقہ دیا پھر جب امام باہر آیا تو ملائکہ حاضر ہوکر ذکر سنتے ہین - رواہ الستہ - اور ایک روایت مین ہے کہ روز جمعہ کو مسجد کے دروازون مین سے ہر دروازہ پر ملائکہ ہوتے ہین جو سب سے اول پھر اول کو لکھتے ہین پھر جب امام بیٹھا تو صحف لپیٹتے اور ذکر سنتے ہین - حضرت اوس بن اوس ثقفی رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جسنے غسل کرایا (یعنی جورو کو) اور خود غسل کیا اور اول وقت روان کیا (یعنی جورو کو) اور اول وقت آیا اور پیدل چلا و سوار نہین ہوا اور امام سے نزدیک بیٹھا اور لغو فعل نہ کیا اور کان لگاکر سنا خطبہ تو اسکے لیے بعوض ہر قدم کے ثواب ایک سال کا اس سال بھر کے روزہ اور قیام شب کے ساتھ ہے - رواہ الاربعہ - شرح کہتا ہے کہ حدیث کے فوائد مین سے اول یہ کہ اونٹ کا صدقہ افضل ہوگا کیونکہ مساکین کو نفع زیادہ ہے اور گاے کی قربانی افضل ہے بہ نسبت بکری و مینڈھے کے اور یہی مذہب مین صحیح قول ہے - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ رض

جو بلند ہون کی قربانیان کین وہ بوجہ عسرت دکمیابی گاے کے تھا کیا نہین دیکھتے کہ اونٹ کی قربانی افضل تھی گر جسکو میسر ہو اور اسکا میسر ہونا بہ نسبت گاے کے آسان تھا - فاحفظہ - دوم مستحب ہی دن نکلتے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت مین جمعہ مین آنا - سوم عورت کو نہلانا - چہارم پیدل آنا پنجم خطبہ مین ملائکہ حاضر ہوتے ہین ششم امام سے نزدیک ہونا افضل ہی چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب مین مرفوعاً وارد ہی کہ تم ذکر مین حاضر ہو اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہی حتی کہ جنت مین پیچھے رہ جائیگا اگرچہ وہ جنت مین داخل ہو - رواہ ابوداؤد - ہفتم لغو نہ کرنا ہشتم سننے کے واسطے کان لگانا و متوجہ ہونا - حدیث عمرو بن العاص مین ہی کہ مرد حاضر ہوا جمعہ مین خاموشی وسکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہین پھاندا اور نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارہ ہی اگلے جمعہ تک کے گناہون کا مع تین روز زائد کے - رواہ ابوداؤد - اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین مین ثابت ہی - اور ابوداؤد کی حدیث حضرت علی رضہ مین افادہ ہی کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہی اور جو خاموش نہ رہے ولغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہی اور جو سننے کے مقام پر لغو کرے وخاموش نہو اسکو دو حصہ گناہ ہی جیسے یہان خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہی - حدیث ابوہریرہ رضہ جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہ ہو تو خود اسنے لغو کیا - رواہ الستہ - پھر ان احادیث مین ذکر سے مراد خطبہ ہی جیسے قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ الآیہ مین ہی م - فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ - پھر اگر خطیب نے خالی اللہ تعالیٰ کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہی - ف - بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہو نہ بطریق شکر وغیرہ - ھع - اور کمتر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد للہ ہو - المبسوط وغیرہ ع - اور خالی اللہ کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہی مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہی م - اور کافی مین ہی کہ الحمد للہ کو مکرر کہنا شرط ہی تاکہ خطبہ اسکا نام ہو ع - وقالا لا بد من ذکر طویل یسمی خطبۃ - اور صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہی - ف - اور یہی عامہ علماء کا قول ہی اور امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک کمتر جسکا نام خطبہ ہی وہ بقدر التحیات للہ تا آخر عبدہ ورسولہ تک ہی ع - شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہی م - لان الخطبۃ ہی الواجبۃ - کیونکہ واجب تو خطبہ ہی - ف - یعنی جسکو خطبہ کہین - والتسبیحۃ والتحمیدۃ لا تسمی خطبۃ اور ایک تسبیحہ یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمید یعنی الحمد للہ اسکا نام خطبہ نہین ہوتا - ف - تو یہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ نہوگا - وقال الشافعی لا یجوز حتی یخطب خطبتین - اور شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہی یہانتک کہ دو خطبہ پڑھے - اعتبارا للمتعارف - باعتبار متعارف کے - ف - کیونکہ عرف مین اسکو خطبہ نہین کہتے ہین اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہی تو صحیح یہ کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ مین ذکر مجمل ہی تو حدیث مین جسقدر آیا وہی بیان ہو گیا اور وہی شرع مین متعارف ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا - جواب دیا گیا کہ ذکر مجمل نہین بلکہ معلوم ہی تو کمتر جسکو ذکر کہین وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طول ہونا مسنون ہی ولہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل ہی قول اللہ تعالیٰ کا فاسعوا الی ذکر اللہ - ف - سعی کرو طرف ذکر الٰہی کے - من غیر فصل - بدون تفصیل کے - ف - کہ ذکر کثیر یا قلیل - تو مطلق رہا پس کمتر کافی ہی اور حکم کی فرمانبرداری ممکن ہی پس اگر ہم ذکر کثیر کی شرط لگاوین تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کرین اور یہ جائز نہین ہی ع ف - میرے نزدیک تو اسپر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اچھا ذکر اللہ مطلق ہی اور مراد اس سے بالاتفاق خطبہ ہی اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود ہین اور متعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی - یہ خود عینی رح نے ذکر کیا ہی - ابن الہمام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہوگا کہ خطاب سے الملتفت کا مفہوم لیا جاتا ہی مگر بدلیل - مین کہتا ہون کہ صلوٰۃ سے شرعی لیا گیا نہ لغوی یون ہی خطبہ مین ہی - مترجم کے نزدیک تحقیق مقام یہ ہی کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ سے شافعی وصاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہی بدلیل آنکہ سلف صحابہ وتابعین نے یہی تفسیر کی اور احادیث مین بھی وارد ہی اور امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ خطبہ ذکر اللہ ہی لیکن آیت مین تو مقصود خطبہ نہین

اگر مقصود ذکر ہی جو خطبہ مین پڑھا جاتا ہی اور شرط واسطے نماز جمعہ کے بھی ذکر اللہ ہی خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مخصوص
خطبہ شرط نہین ہی تو صاحبین نے جو کہا کہ الخطبۃ ہی الواجبۃ۔ یہ ٹھیک نہین بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہی۔ پس قلیل و کثیر
جس قدر ہو فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدر التحیات ہی حتی کہ الحمد للہ کو مکرر کر کے
اس قدر کر لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد للہ ایکبار کہا تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر تین آیات
کے واجب ہی تو الحمد للہ کو اسی قدر مکرر کرنے سے واجب ادا ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایکبار لا الہ الا اللہ کہا تو وجوب
الاعادہ ہی۔ اور صاحبین رح کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہین مگر ایک خطبہ کافی ہی اور شافعی رح کے نزدیک شرط
نہین مگر واجب دو خطبہ ہین اور کہا گیا کہ شرط بھی ہین۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد للہ۔ اور حضرت
عثمان رض کا حال مروی ہی کہ حضرت عثمان رض نے الحمد للہ کہا۔ ف۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہین۔ فارتج
علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ ف۔ اور آگے پڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل وصلی۔ پس منبر پر سے اتر کر نماز پڑھائی۔
ف۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد للہ کافی نہوتا تو کیون اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط فقہ کی کتابون مین ہی حدیث
مین نہین اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث مین اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ قطعی آیت فاسعوا
الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہی خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ
خواہ واجب یا سنت ٹھہرا مگر شرط نہین ہوا کہ بدون اسکے نماز جائز نہو اور لفظ ذکر معلوم ہی مجمل نہین تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس
دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہین رہی۔ مف۔ یہ تقریر عین وہ تحقیق ہی جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد للہ علی موافقۃ الشیخ
المحقق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پھر ظاہر کلام امام ابو بکر الرازی و کافی اسی جانب ہی کہ قدر خطبہ واجب ہی اور یہی اوسط ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
م۔ دونون خطبہ بقدر ایک سورت طوال مفصل کے ہون۔ البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہی۔ البحر۔ ومن شرائطہا الجماعۃ۔ اور
جمعہ کی شرائط مین سے جماعت ہی۔ لان الجمعۃ مشتقۃ منہا۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہی۔ ف۔ یعنی الجمع والجماعۃ مصدر سے
جمعہ مشتق ہی اور اصول مین تقرر ہوا کہ شرعی اسمون کو لغوی معنی کے ساتھ جہانتک ثبوت ہو لینا واجب ہی جیسا کہ بحسب نیت تیمم
مین ذکر ہو چکا۔ م۔ واقلہم عند ابی حنیفۃ ثلثۃ سوے الامام۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک کمتر جماعت سوائے امام کے تین
آدمی ہین۔ ف۔ یعنی مع امام چار ہوے۔ اور یہ شرط نہین کہ خطبہ مین بھی حاضر ہوے ہون۔ ف۔ یہی قول زفر ولیث واوزاعی
کا اور مزنی کا مختار ہی۔ مع۔ وقالا اثنان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہون سوائے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا
قول ابی یوسف وحدہ۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رح کا یہ قول ہی۔ ف۔ اور امام محمد کا قول
موافق امام اعظم ہی۔ یہ قول حسن بصری کا ہی اور احمد و ابو ثور و ثوری سے دونون قول مروی ہین۔ مع۔ لہ ان فی المثنی معنی الاجتماع
ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو مین اجتماع کے معنی موجود ہین۔ وہی منبئۃ عنہ۔ اور جمعہ مخبر ہی اجتماع سے۔ ف۔ یعنی جمعہ کے
لغوی معنی آگاہ کرتے ہین کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو تین ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضائے لغوی ہو گیا۔
مترجم کہتا ہی کہ شاید ابو یوسف رح کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ م۔ ولہما ان الجمع
الصحیح انما ہو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح تو تین ہی ہین۔ لانہ جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین تو نام و
معنی دونون طرح سے جمع ہی۔ ف۔ کیونکہ واحد و تثنیہ کے بعد جمع کا نام ہی اور معنی مین بھی جماعت ہی لہذا رجال بلفظ جمع تین پر بولے
ہین یعنی رجال ثلثۃ۔ اور رجال اثنان نہین بولتے۔ اور امام کے ساتھ ملکر جماعت نہین بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدۃ
اور جماعت علیحدہ شرط ہی۔ وکذا الامام۔ اور یون ہی امام ہونا علیحدہ شرط ہی۔ فلا یعتبر منہم۔ تو امام کا شمار جماعت مین نہوگا
ف۔ تو امام کے علاوہ کمتر تین کی جماعت شرط ہی۔ امام شافعی رح نے کمتر چالیس مرد شرط کیے بدلیل حدیث کعب بن مالک رض

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے آنے
سے پہلے تھا۔ دوم اسمیں کچھ دلالت نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے۔ دلیل دوم۔ حدیث جابر رضہ کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر
چالیس و زائد میں جمعہ ہے۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رح نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ بریں کم سے کم ممانعت نہیں
اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعاً کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل
نہیں یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ اتنے
میں شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ ال[؟] لینے کو چل دیئے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالی نے نازل فرمایا
واذا راوا تجارۃ او لھوا انفضوا الیھا وترکوک قائما۔ امام ابو بکر الرازی رح نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا مذکور نہیں اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدون
چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ روایت
صحیح نہیں بلکہ جو صحیحین میں ہے۔ واضح ہو کہ روایۃ البخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیئے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے
پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا اصحاح میں شائع ہے۔ م۔ فان
نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیئے۔ ف۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیئے حتی کہ امام کے سوا تین
مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے واقع ہوا پس اگر چل دیئے۔ قبل ان یرکع الامام ویسجد
پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کر لے۔ ف۔ اور تین مرد تک نہ رہے۔ الا النساء والصبیان۔ مگر عورتیں و اطفال
رہ گئے۔ ف۔ تو جمعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبل الظہر عند ابی حنیفۃ۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نئے سرے ظہر پڑھے۔
ف۔ جبکہ واپس نہ آویں یا بعد ظہر پڑھنے کے آویں۔ یہ اسوقت کہ شروع کرکے سجدہ نہ کیا ہو۔ وقالا اذا نفروا عنہ بعد ما
افتتح الصلوۃ صلی الجمعۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر شرط لوگ امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کر لی تھی تو
امام جمعہ پڑھ لے۔ فان نفروا عنہ بعد ما رکع وسجد سجدۃ۔ اور اگر امام کو چھوڑ بھاگے بعد ازانکہ امام نے رکوع و سجدہ کر لیا
ایک سجدہ۔ بنی علی الجمعۃ۔ تو جمعہ پر بنا کرے۔ ف۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے اسمیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المضمرات
خلافا لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک اس صورت میں بھی ظہر پڑھے۔ وھو یقول انہ شرط فلا
بد من دوامہ کالوقت۔ اور زفر رح کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر اخر تک اسکا ہونا ضرور ہے جیسے وقت۔ ف۔
کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضرور ہے حتی کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ ولھما ان الجماعۃ
شرط الانعقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو انعقاد جمعہ کی شرط ہے۔ ف۔ نہ تمام ادا کی۔ فلا یشترط دوامھا
کالخطبۃ۔ تو جماعت کا برابر ختم تک ہونا ضرور نہیں جیسے خطبہ۔ ف۔ کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضرور
نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اس وقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ
جاویں یا پیچھے وہ جمعہ تمام کر لے۔ ولابی حنیفۃ ان الانعقاد بالشروع فی الصلوۃ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا
انعقاد نماز میں شروع کرکے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے
لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہو گئی۔ امام رح نے کہا کہ ابھی نماز منعقد
نہیں ہوئی۔ ولا یتم ذلک الا بتمام الرکعۃ۔ اور منعقد ہونا پورا نہ ہوگا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ ف۔ اور
رکعت کا تتمہ سجدہ ہے اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہرے گی۔ لان ما دونھا لیس بصلوۃ۔ کیونکہ رکعت سے
کم تو نماز نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامھا الیھا۔ تو ضرور ہوا دوام جماعت کا رکعت تک ہو

ف یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے تو منعقد ہو گیا اب تمام کرلے اگرچہ جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطبۃ
فانہا تنافی الصلوٰۃ فلا یشترط دوامہا۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے دونون جمع نہین ہو سکتے پس
خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہین۔ ف اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم نماز جب نماز منعقد نہو تو نفل شروع کرکے توڑنے
سے قضاء نہوگی جب تک کہ رکعت تک پڑھکر نہ توڑے۔ جواب یہ رکعت سے کم نماز مین دو حالت ہین اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا
پس اس جہت سے تو وہ نماز ہے اور چونکہ نماز نام قرارت و رکوع سجود کا ہے یہ نہین پایا گیا تو اس جہت سے نماز نہین ہے پھر نفل توڑنے
کے مسئلہ مین ہم نے اول جہت کو اعتبار کرکے قضاء واجب کی کہ اسمین بالیقین قصور سے بچا۔ اور جمعہ کے مسئلہ مین ہم نے دوسری
جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر پڑھنے سے بالیقین فرض ادا ہو گیا فاحفظہ م ع۔ ولا معتبر ببقاء النسوان وکذا الصبیان۔ اور
عورتون اور نیز بچون کے باقی رہجانے کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ لانہ لا تنعقد بہم الجمعۃ فلا تتم بہم الجماعۃ۔ کیونکہ عورتون و بچون
کے ساتھ مین جمعہ نہین منعقد ہوتا تو انکے ہونے سے شرط جماعت پوری نہوگی۔ ف بخلاف انکے اگر مسافر لوگ یا بیمار
وغیرہ اہل العذر جنپر جمعہ واجب نہین تھا یا جنھون نے خطبہ نہین سنا تھا باقی رہ گئے تو انکا ہونا معتبر ہے کیونکہ انسے جماعت کی
شرط پوری ہو جائیگی۔ مع۔ ولا تجب الجمعۃ۔ اور جمعہ واجب نہین۔ ف یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر
ادائے جمعہ نہین واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ ف حتی کہ اگر وہ جمعہ مین حاضر نہو تو عاصی نہوگا جبکہ ظہر پڑھ لے۔
ولا امراۃ۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ ف بوجہ مشقت کے۔ ولا عبد۔ اور نہ غلام
پر۔ ف ابن المنذر نے کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے چاہے ظہر
پڑھ لے۔ الذخیرہ۔ مگر مکاتب پر واجب ہے۔ ہ ع۔ ولا اعمٰی۔ اور نہ اندھے پر۔ ف اگرچہ رہبر ملے
لان المسافر یحرج فی الحضور۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہوگا۔ وکذا المریض والاعمٰی۔
اور یہی حرج بیمار و اندھے مین ہے۔ ف کیونکہ بیمار کو تکلیف ہوگی۔ اندھے نے اگر رہبر پایا تو اصح یہ کہ واجب
نہین اس لیے کہ اس مین خود قدرت نہین ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پاوے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے
آپ کو بیمار کر لیا یعنی مثلاً مسہل لیا تو اصح یہ کہ اگر اس وقت تک اس مین بھی جانا حرج پیدا کرے تو معذور ہے مع۔ والعبد
مشغول بخدمۃ المولی۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت مین مشغول ہے۔ ف حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جمعہ کی اجازت
نہ دے۔ الذخیرہ ع۔ مگر ظہر کے واسطے منع نہین کر سکتا۔ م۔ والمراۃ بخدمۃ الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت
مین مشغول ہے۔ ف کیونکہ دیانۃ اسپر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہو تو بھی اسوقت جماعت سے ممنوع ہین م۔ فعذروا
دفعا للحرج والضرر۔ پس یہ لوگ بنظر دفع حرج و ضرر کے معذور و معاف رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے
ف یعنی اپنا حرج و ضرر برداشت کیا اور بسبب شوق مین حاضر ہوے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انھون نے لوگون
کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اسوقت کے فرض سے انکو جمعہ کافی ہو گیا۔ ف اسپر علماء سلف
وخلف کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن المنذر۔ لیکن عورتین بوجہ فتنہ ہی ممانعت کے گنہگار ہوئین۔ اور سوائے عورتون کے اگر
باقی لوگ معذورون کی جماعت ہوئی اور لوگ نہوتے تو بھی جائز ہے م ہ فتح ع۔ لانہم تحملوا فصاروا کالمسافر
اذا صام۔ کیونکہ ان لوگون نے حرج و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے سفر مین روزہ رکھا
ف حالانکہ بنظر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضاء کرے اور اگر اسنے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ
مقیم سے زیادہ اسنے مشقت اٹھائی۔ یونہی اگر ان لوگون نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ م ع۔
ویجوز للمسافر والعبد والمریض ان یؤم فی الجمعۃ۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز مین امام ہو

ف یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لا یجزیہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ ان میں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لانہ لا فرض علیہ فاشبہ الصبی والمرأۃ۔ کیونکہ اسپر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت وطفل کے ہوگیا۔ ف حالانکہ عورت وطفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض نہونا بطور رخصت ہے ف یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو ادائے جمعہ کے واسطے حاضری مین مشقت تھی تو حاضر نہونیکی اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہوگئے۔ ف اور مشقت برداشت کرلی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔ تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کردیا۔ ف حتی کہ عورت حاضر ہو تو اسکا فرض بھی ادا ہوگیا۔ اور طفل وعورت پر قیاس نہین صحیح ہے۔ اما الصبی فمسلوب الاہلیۃ۔ طفل ہے تو اسوجہ سے کہ طفل مین امامت کی اہلیت ہی نہین ہے۔ والمرأۃ۔ اور عورت۔ ف تو عورت اگرچہ عورتون کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لا تصلح لامامۃ الرجال۔ وہ مردون کی امامت کے لائق نہین ہوتی۔ مسئلہ۔ وتنعقد بہم الجمعۃ۔ اور مسافر وغلام ومریض کے جمع ہونے سے جماعت جمعہ منعقد ہوجائیگی۔ لانہم صلحوا للامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ تو امامت کے لائق ہین۔ فیصلحون للاقتداء بالطریق الاولی۔ پس اقتداء کے واسطے بطریق اولی یہ لوگ لائق ہین۔ ومن صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز اپنے مقام پر ظہر پڑھ لی۔ ف پس اگر امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنابرینکہ جمعہ فقط ایک مقام پر یا اسکے قریب مین ایک جگہ ہے اور اگر اسنے ظہر پڑھی۔ قبل صلوۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ ف اور امام ہنوز فارغ نہین ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہے تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر نہین ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اسکے حق مین یہ مکروہ ہے۔ ف یعنی حرام ہے۔ ف۔ وجازت صلوتہ۔ اور نماز جائز ہوگئی ف یہ قول ابوحنیفہ وصاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے وابوثور وقدیم قول شافعی ہے۔ع۔ وقال زفر لا تجزیۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ نہین جائز ہے۔ ف یہی قول غیر ظاہر الروایۃ مین محمد کا اور مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ع۔ اور اقوال محمد مین یہی اصح ہے۔ ایناسع۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالۃ۔ کیونکہ زفر رح کے نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ والظہر کالبدل عنہا۔ اور ظہر بمنزلہ اسکے بدل کے ہے۔ ف اور پورا بدل بھی نہین کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہین بلکہ اُس روز جمعہ کا فرض ہونا اسطور پر نہین کہ یا جمعہ پڑھو یا اسکے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البدل مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہین درحالیکہ اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض ہو الظہر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق مین ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ ف یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ رح سے یہی ظاہر المذہب ہے۔ع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس ظہر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کرکے ساقط کرے۔ ف پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے ہر فرد پر بسبب قدرت فرض ہے۔م۔ وہذا لانہ متمکن من اداء الظہر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اسواسطے جانا کہ ہر شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعۃ۔ نہ ادائے جمعہ پر۔ ف یعنی ہر شخص کو ادائے جمعہ پر اپنی ذات سے قدرت نہین ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لا تتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی ذات سے پوری نہین ہوتین۔ ف تو اسکو جمعہ پر تنہا قابو نہوا۔ وعلی التمکن یدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی مکلف ہونے کا مدار ہے۔ ف یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب واسی قدر واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت وقابو ہو تو نتیجہ نکلا کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکر فرض ہوگا جبکہ اسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہین بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور انمین بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہو لہذا ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہوجاوین تو فرض ہے کہ جمعہ

ادا کرے - م - ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب ہی پس اس دلیل کا ضعف واضح ہی - مترجم کہتا ہی کہ ہاں ہر فرد پر جمعہ فرض ہی لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہی پس اگر شہر جامع یا امام نہو تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہی تو اصلی فرض ظہر ہی اور ادا کرنا اسکا دو طرح بحسب وسعت فرض ہی ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اسنے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ کے تو ادائے جمعہ کا فرض ترک کرنے سے گناہ کیا اگرچہ فریضۃ الوقت ادا ہوگیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الادا میں فرق ہی اور دلیل بے شبہہ تام ہی - کما لا یخفٰی - شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ معتمد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہی کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے تو قضاء بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہوتا تو قضا میں ظہر کی نیت متعین نہوتی - مترجم کہتا ہی کہ جمعہ ہر فرد پر فرض ہی اور یہ بھی معلوم کہ دونوں اسوقت واحد میں مفروض نہیں تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہی پھر شرائط کے ساتھ ادا اسکا ادائے جمعہ سے فرض ہی مگر جس نے باوجود امکان کے ادائے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی تو فرض ترک کرکے عاصی ہوا اگرچہ فریضۃ الوقت ہی ادا ہوگئی - ہذا ہو الحق واللہ تعالیٰ اعلم - پھر یہاں سے واضح ہوا کہ ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ مؤکد ہی اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہی حتی کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضا کریگا - اور ثمرہ اختلاف میں سے یہ کہ اگر جمعہ میں قضا سے فجر یاد آوے تو زفر رح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہو اور انکے نزدیک فجر و ظہر وقت میں پڑھے ع - فان بدا لہ ان یحضرہا - پھر اگر اسکی راے میں ظاہر ہوا کہ جمعہ میں حاضر ہو ف - بعد ازانکہ گھر میں ظہر پڑھ چکا ہی یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اُسنے قصد کیا کہ جمعہ میں جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس اگر یہ نکلنا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی - اگر جمعہ کا قصد کیا فتوجہ الیہا - پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا - ف - پس اگر امام اسوقت جمعہ سے فارغ ہوچکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگی اور اگر جمعہ کو چلا - والامام فیہا - اور حال یہ کہ امام نماز جمعہ میں ہی - بطل ظہرہ عند ابی حنیفۃ بالسعی - تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسکی ظہر باطل ہوجائیگی چلنے کے ساتھ ہی - ف - یعنی جبکہ گھر سے باہر ہوجاوے - ہو الصحیح ف - اگرچہ جمعہ پانے کی امید نہو یہی صحیح ہی - المحیط - اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو تو صحیح یہ کہ ظہر باطل نہوگی ع - وقالا لا یبطل حتی یدخل مع الامام - اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی یہانتک کہ امام کے ساتھ داخل ہوجاوے - ف - حتی کہ تحریمہ باندھ لے ع - جیسے مسجد میں ظہر پڑھکر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل ہو - البحر - پھر اگر قعدہ میں ملا تو امام محمد سے روایت ہی کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث میں ہی کہ جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا تو کم میں جمعہ نہیں پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ میں گذرا - م - لان السعی دون الظہر فلا ینقضہ بعد تمامہ والجمعۃ فوقہا فینقضہا - صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہی تو ظہر تام ہونے کے بعد سعی اسکو نہیں توڑیگی اور جمعہ خود ظہر سے بڑھکر ہی تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیگا - ف - اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگی وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام - اور ایسا ہوگیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا - ف - کہ اس صورت میں بالاتفاق سعی اسکو نہیں توڑتی ہی کیونکہ یہ بیکار سعی ہی - ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہی - ف - چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - فاسعوا الی ذکر اللہ سعی کرو جانب ذکر الٰہی - اور دوسری نمازوں میں سعی سے ممانعت اور مشی کی اجازت ہی چنانچہ ابوہریرہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو تم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہوے بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو اور تم پر آہستگی و وقار رہے پس جسقدر پایا تو اسکو پڑھ لو اور جسقدر رہ گیا ہو اسکو پورا کر لو

اسکو تمام کرلو۔ رواہ الائمۃ الستۃ ع۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی
احتیاطاً کیجاوے۔ فینزل منزلتہا فی حق ارتفاض الظہر احتیاطا۔ تو سعی قائم کیجاوے مقام جمعہ کے دربارۂ ظہر
توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف ما بعد الفراغ منہا لانہ لیس بسعی الیہا۔ بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ
ہونے کے بعد اسنے سعی کی تو یہ بمنزلۂ جمعہ کے نہوگی کیونکہ یہ تو جمعہ کی طرف سعی نہین ہی۔ ف۔ مترجم کہتا ہی کہ قولہ تعالیٰ
فاسعوا الی ذکر اللہ۔ مین سعی سے مراد دوڑ کے چال نہین ہی بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے دوسری نمازون مین ممانعت ہی
ویسے ہی جمعہ مین بھی یہ چال ممنوع ہی چنانچہ خود عینی رح نے مابعد مین قنیہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑتے چلنا
ہمارے وعامۂ فقہاء کے نزدیک واجب نہین اور اسکے مستحب ہونے مین اختلاف ہی اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال
چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام نہوئی اور عینی رح نے اسرار امام دبوسی سے نقل کیا کہ
نماز جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہی تو اسکو ادا کرنا ممکن نہین مگر جبکہ وہان جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا وچلنا
جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ دلیل اولی ہی۔ واللہ اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حق تقریر یہ ہی کہ جس نے
ظہر گھر پڑھ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہی کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادائے جمعہ
فرض ہی تو جب ہی وہ چلا تو اسنے ظہر توڑنے مین قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ ظہر ٹوٹ گئی۔ انتہی
مترجم کہتا ہی کہ اچھی تقریر ہی لیکن اس مقدمہ مین تامل ہوگا کہ بعد ادائے ظہر کے اسکو ظہر توڑنے کا حکم ہی بلکہ اولی یہ کہ یون
کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہین ہوا اسپر فرض متوجہ ہی کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض
کے لیے چلا تو جو نماز ظہر اسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہوگئی کیونکہ ایک وقت مین دو فرض جمع نہین ہین تو کالعدم ہوجائیگی پھر عود
نہ کریگی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ویکرہ ان یصلی المعذورون۔ اور مکروہ ہی کہ پڑھین عذر والے۔
ف۔ اور جنکو جمعہ نہین ملا ہی۔ مثلا۔ الظہر بجماعۃ فی المصر۔ نماز ظہر کو جماعت کے ساتھ شہر مین۔ وکذا اہل السجن۔
اور یون ہی قیدخانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہی کہ جمعہ کے روز ظہر کو جماعت سے پڑھین۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعۃ
اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ انکے اس فعل جماعت مین جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہوا کیونکہ جمعہ تو سب جماعتون کا جامع
ہی۔ ف۔ اس بنا پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہین جائز ہی۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ معذور پر تو جمعہ نہین ہی پھر کیا
خلل کیا جواب دیا کہ۔ والمعذور قد یقتدی بہ غیرہ۔ اور معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدا کرلیتا ہی۔ ف۔
تو غیر معذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ مین خلل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعۃ علیہم۔ برخلاف گانون والون کے
کہ انپر جمعہ نہین ہی۔ ف۔ اور معذور پر جمعہ تھا مگر عذر سے ساقط ہوا ہی۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک
شہر مین کئی جگہ جمعہ نہین جائز ہی اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہی تو دلیل کراہت یہ ہوگی
کہ ظاہری صورت مین یہ جمعہ کا معارضہ ومقابلہ معلوم ہوتا ہی۔ الفتح۔ ایک شہر مین کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک
جائز ہی اور یہی اصح ہی اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابوحنیفہ مین یہی صحیح ہی اور ہم اسی کو لیتے ہین۔ البحر۔ اور اسی پر فتوی رہیگا
الصدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہی یا نہین تو مین نے نہین دیکھا اور فتح القدیر وعینی وبحر الرائق وغیرہ
کے عموم اطلاقات مظہر ہین کہ کوئی تقیید نہین ہی اور دفع الحرج اسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ مورد الجمعہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مبارک مین واحد تھا مگر اہل قبا وحوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح مین ہی کہ جمعہ اسپر جو لوٹ کر رات اپنے گھر
مین گذار سکے اور بحر الرائق مین اتنی دور تک والون پر جمعہ ہونا صریح ٹھہرایا لیکن مخفی نہین کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل الفنا
اپنے یہان پڑھلین اور اندر شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد مین پڑھ لے اور اس ترجیح کی حاجت نہین رہی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

بالجملہ شہر مین جمعہ کے سواسے جماعت معذورین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اُس دن کسی وجہ سے امام
نے جمعہ نہین پڑھا ہو - فافہمان - ولو صلی قوم اجزاہم - اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے ظہر پڑھ لی تو انکو کافی ہوگئی -
لاستجماع شرائطہ - کیونکہ یہ نماز اپنی شرائط کے جامع ادا ہوگئے - ف - تو ادا ہوگئی اور کراہت تو اسکی ذات سے
خارج بوجہ حق جمعہ کے تھی ہے - ومن ادرک الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ - اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا
تو جسقدر پاوے اُسکے ساتھ پڑھ لے - ف - پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو - وبنی علیہا الجمعۃ - اسی پر جمعہ کو بنا کر
ف - یعنی جمعہ تمام کرلے اور یہ بالاتفاق ہے - لقولہ علیہ السلام ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا - کیونکہ حضرت صلعم
نے فرمایا کہ جسقدر تم پاؤ اُسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہوگئی اُسکو قضا کر لو - ف - رواہ احمد وابن حبان عن ابی ہریرۃ رضہ
مع - اور صحاح الستہ مین فاتموا ہے یعنی جو فوت ہوگئی اُسکو تمام کرلو - اور نسائی کی حدیث ابوہریرہ رضہ مین ہے کہ جسنے جمعہ سے
ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا - پس معنی قضا کر لو اور تمام کرلو کے ایک ہی ہین - وان کان ادرکہ فی التشہد - اور
اگر پایا امام کو تشہد مین - او سجود السہو - یا سجدہ سہو مین - ف - تو اختلاف ہے - بنی علیہا الجمعۃ عندہما - امام ابوحنیفہ
وابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے - ف - اور اسنے فضیلت جماعت پائی گو پورا جمعہ امام کے ساتھ نہین پایا - و
قال محمد - اور کہا امام محمد نے - ف - اور مالک وشافعی واحمد نے کہ - ان ادرک معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیہا
الجمعۃ - اگر امام کے ساتھ اِسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اُسپر جمعہ تمام کرے - ف - پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر
رکعت پائی - وان ادرک اقلہا بنی علیہا الظہر - اور اگر اسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اُسپر ظہر
بنا کرے - ف - یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہوا تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار
رکعت ظہر پڑھے اور جماعت کا ثواب مل گیا - لانہ جمعۃ من وجہ - کیونکہ اِسکی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہے - ف - حتی کہ
نیت جمعہ ضروری ہے - وظہر من وجہ لفوات بعض الشرائط فی حقہ - اور ایک وجہ سے ظہر ہے بوجہ فوت ہوجانے
بعض شرائط کے اِس شخص کے حق مین - ف - اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت فارغ ہوچکی کیونکہ امام بالضرور فارغ
ہوگیا تو جب اُسکی نماز مین ہم نے دو وجہین پائین - فیصلی اربعا اعتبارا للظہر - تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑھے
ویقعد لامحالۃ علی راس الرکعتین اعتبارا للجمعۃ - اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر وجوباً قعدہ کرے - ف -
یعنی جمعہ مین دو رکعت پر قعدہ فرض ہے - پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتین فریضہ ہین اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہین
تو فرمایا - ویقرأ فی الاخریین لاحتمال النفلیۃ - اور اخیر دونون رکعت مین قرارت کرے بوجہ احتمال نفل ہونیکے
ف - اور نفل کی ہر رکعت مین قرارت واجب ہوتی ہے - اور یہ سب امام محمد کا قول ہے - ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی
ہذہ الحالۃ - اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ کہ اِس حالت مین وہ جمعہ کا پانیوالا ہے - حتی یشترط نیۃ الجمعۃ
حتی کہ اُسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے - ف - حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اُسکی اقتدا صحیح نہین ہے پس اُسنے جمعہ پایا -
وہی رکعتان - اور جمعہ دو ہی رکعت ہے - ولا وجہ لما ذکر - اور جو امام محمد نے ذکر کیا اُسکی کوئی صورت نہین ہے - ف -
یعنی احتیاط کرکے جمعہ وظہر دونون پر عمل کرے - لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمۃ الآخر - کیونکہ یہ دونون
نمازین مختلف ہین تو ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر بنی نہین کریگا - ف - حتی کہ اگر نماز جمعہ مین وقت نکل جاوے
تو اُسپر ظہر بنی نہین کرسکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑھے - السرخسی - واذا خرج الامام یوم الجمعۃ - اور جب جمعہ کے روز
امام نکلے - ف - حجرہ سے یا منبر کی طرف جاوے - ترک الناس الصلوٰۃ - تو چھوڑ دین لوگ نماز کو - ف -
یعنی نوافل وسنن کو بخلاف قضا کے - والکلام - اور کلام کو - ف - اگرچہ کلام نیک وامر بالمعروف ہو - حتی

یفرغ من خطبتہ۔ یہانتک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف ابن بطال رح نے شرح الصحیح مین کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے
قال وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ امام مصنف رح نے کہا کہ یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف یہی قول مالک رح
ہے۔ وقالا لاباس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہین کلام کرنے
مین جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ واذا نزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اترے قبل
اسکے کہ نماز کی تکبیر کہے۔ ف یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ لان الکراہتہ للاخلال بفرض الاستماع۔
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض مین خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہہنا۔ اور ابھی کچھ سننا نہین ہے۔
ف حتی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ابھی نماز نفل بھی مکروہ نہو گی کیونکہ سننے مین خلل
نہین حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیاری ہے جب چاہو چھوڑ دو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا قد تمتد
بخلاف نماز کے کہ نماز کبھی دراز کھنچ جاتی ہے۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔
اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ نماز ہے اور نہ کلام ہے۔ ف
تو یہ صاف ممانعت ہے۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو بس ہر حال
مین نماز و کلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جاوے کہ یہ حدیث کہان ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زادہ رح نے شرح مبسوط مین ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث نہین اور
اور بیہقی رح نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رح کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدرداء سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بسورہ
پڑھا مین نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوا تو مجھے اشارہ سے منع کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیری نماز سے نہین مگر یہ جو تو نے لغو کیا۔ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ مع۔ لیکن اسمین کچھ حجت نہین ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ رح
نے حضرت علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے نماز و کلام کو مکروہ رکھتے
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت مین صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یمتد طبعا فاشبہ
الصلوٰۃ۔ اور اس وجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخواہش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ نماز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے۔ ف بس نماز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رح نے فرمایا کہ جب امام خطبہ مین ہو اسوقت اد سے
تو بیٹھ جاوے اور نماز نہ پڑھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابوہریرہ رح نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ مین ہے اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لغو کیا۔ کما رواہ الائمۃ الستۃ۔ اسمین دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت و تحیۃ المسجد پڑھنا بدرجہ اولی منع ہے۔ معارضہ
کیا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ مین ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے اسنے عرض کیا کہ نہین
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور انمین جلدی کر یعنی طول قرارت وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
روک لیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمر عن ابیہ مین ہے کہ پھر آپ منتظر رہے یہانتک کہ وہ نماز سے فارغ ہوا۔ دارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح و ٹھیک ہے ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم مین جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم مین سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ مین ہو تو دو رکعت پڑھے اور انمین جلدی کر گزر جاوے یعنی یہ کہ امام کے واسطے سنت
لازم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر امام کے خطبہ نے تحیہ کیا جاوے تو لوگون کے

اگر وقت تک آدمی امام خطبہ سے معذور ہو جائیگا اور یہ حرج شدید ظاہر ہی پس اولی جواب یہ ہی کہ اسوقت تک خطبہ
کی حالت مین نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی - اور واضح ہو کہ شراح حدیث اسطرف گئے ہین کہ یہ دو رکعت
تحیۃ المسجد تھین لیکن اسوقت یہ سوال کہ ای فلان کیا تونے نماز پڑہ لی ہی یہ عبارت فانہ استفہام ہوگا کیونکہ تحیۃ المسجد
کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑہنے کا نہین ہی اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہی کہ دو رکعت سنت مراد ہو - جو اس عذر
سے بجائے چار کے دو رہ گئین - جیساکہ عینی رح کے بیان اقوال سے ظاہر ہی - بہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے
جیساکہ بعض علماء کا قول ہی یا کہا جاوے کہ یہ منسوخ ہی اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہوا کرے تو میرے
نزدیک اسکی کوئی راہ نہین بدلیل حرج شدید کے - فاللہ تعالیٰ اعلم م - (فرع) حالت خطبہ مین کلام مکروہ ہی اگرچہ
امر بالمعروف و تسبیح ہو - ف - اصح یہ کہ تسبیح و اسکے مانند مکروہ نہین ہی ع - میرے نزدیک اول اصح ہی کیونکہ سننا
و سکوت واجب ہی - مبسوط السرخسی مین کہا کہ یہی اصح ہی اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو - م - یہی مختار و احوط ہی کہ خاموش
رہے - ح ش ہ - کہانا و پینا و جو نماز مین حرام ہی خطبہ مین حرام ہی - الخلاصہ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑہنا
مکروہ ہی - شرح الطحاوی - صواب یہ کہ دل مین پڑہ لے - جیسے چھینک پر دل مین حمد کرے - فم - اگر کسی شخص سے ممنوع
فعل دیکھکر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب مین سر ہلادیا تو صحیح یہ کہ مضائقہ نہین ہی - المحیط - مخفی
نہین کہ اگر جماعت مین سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو مین مدد ہی پس صواب وہ کہ حضرت
ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہین ہی - م - لکھنا اور کتاب
فقہ پڑہنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہی - فتاوہ - جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہین سنتا تو بھی سکوت مختار
ہی م - امام کے قریب ہونے کو لوگون کے گردنین نہ پہاندے جبکہ خطبہ پڑہتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہین جب کہ
اگلون نے وہ جگہ ضائع چھوڑ دی ہو - اور جب پڑہنے کی حالت مین آیا تو مسجد مین جہان ہو وہین بیٹھ جاوے کیونکہ
خطبہ کی حالت مین چلنا اور آگے بڑہنا ایک عمل ہی - قاضیخان - بھیک مانگنے کے واسطے گردنین پہاندنا بالاجماع ہر
حالت مین مکروہ ہی - البحر - پھر اگر فقیر سائل نہ گردن پہاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیون کے سامنے گذرے اور سوال
ایسی چیز کا کرے کہ جس سے چارہ نہین تو سوال کرنا و دینا حلال ہی اور اگر سائل کی یہ صفت نہو تو دینا حلال نہین ہی
الوجیز لکردری - اور خطبہ کی حالت مین چاہیے چار زانو یا دو زانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التحیات کی نشست - جواہر المضمرات
و المعراج - اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہی - الخلاصہ المحیط - ہان جو شہر کہ بزور شمشیر فتح ہوا ہو وہان
تلوار لٹکانا مستحب ہی شرح الطحاوی - و اذا اذن المؤذنون - اور جب اذان دی موذنون نے - الاذان الاول
پہلی اذان - ترک الناس البیع والشراء - تو چھوڑین لوگ خرید و فروخت کو - و توجہوا الی الجمعۃ
اور جمعہ کی طرف متوجہ ہون - لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع - بقول اس قول اللہ تعالیٰ کے
یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الٰہی کے اور چھوڑ دو خرید فروخت کو - ف - یہان حکم سے مراد فی الفور ہی یعنی فوراً چھوڑ دو
پھر ایک مقام یہ کہ موذنون بلفظ جمع فرمایا - عینی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہی کیونکہ شہر کے اطراف مین اذان سنانے
کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف مین موذن ہو سکتے ہین ع - اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے
کہ نزدیک جمہور التوارث - یہ نکالا کہ یہ بدعت حسنہ ہی اور ایسی ہی بڑی مسجد مین خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہی
اور شیخ عبد الغنی نابلسی رح نے کہا کہ فرائض پنجگانہ مین بھی احتیاج اعلام ہی تو خصوصیت جمعہ نہین رہی - الشامی -
مین کہتا ہون کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیساکہ ظاہر الہدایہ ہی تو جمعہ کے لیے اطراف شہر مین متعدد

اذانون کی ضرورت ظاہر ہو تاکہ اہل اقطار کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض خمسہ کے کہ اسکے واسطے جامع مسجد مین آنا فرض نہین ہے اور بنا بر روایت مصححہ کہ ہر مسجد مین جمعہ جائز ہے تو موذنون کی کچھ حاجت نہین کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد مین پڑہ لینگے یا کنارہ شہر کے اذان اسطرف سواد مین پہونچ جاویگی اور جب جمعہ مین ضرورت نہ رہی تو ہر فریضہ مین بدرجہ اولیٰ نہین رہی۔ فافہم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیع متروک ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیع کی تو امام ابوحنیفہ واصحاب وشافعی وجمہور کے نزدیک بیع جائز ہو جائیگی اور امام مالک واحمد وظاہریہ کے نزدیک بیع باطل ہے۔ پھر حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال مین سعی سے رک جائیگا لہذا اگر کشتی مین جامع مسجد کو جاتا ہو یا راہ مین چلتے ہوے خرید فروخت کی گفتگو کرتا جاوے تو حرام نہین ہے جیساکہ مصرح ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت صلعم کے وقت دو اذانین تھین ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین۔ دوم اقامت نماز کی جسکو شرع مین اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگون کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضہ مین زیادہ ہوئی تو آپ نے ایک اذان مقام زوراء پر زیادہ کرائی۔ یہ اگرچہ دونون سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے انکار نکیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی اذان پر بیع ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہوگئی۔ م۔ **واذا صعد الامام المنبر جلس** اور جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھا۔ **اذن المؤذنون بین یدی المنبر**۔ تو موذن لوگ منبر کے سامنے اذان کہین۔ **بذلک جری التوارث**۔ اسی فعل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ **ولم یکن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا ہذا الاذان**۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین مگر یہی اذان۔ **ف** یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین اور ابوبکر وعمر رضہ کے عہد خلافت مین اذان روز جمعہ کے اول وہ تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان خلیفہ ہوے اور لوگون کی کثرت ہوئی تو زوراء پر تیسری ندا زیادہ کی۔ رواہ البخاری والاربعہ۔ اور ایک روایت بخاری مین ہے کہ دوسری ندا زیادہ کی اور ابن ماجہ کی روایت مین ہے کہ زوراء ایک احاطہ مین جو بازار مین تھا۔ **ولہذا قیل ہو المعتبر فی وجوب السعی وحرمۃ البیع**۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے مین یہی اذان معتبر ہے۔ **ف** یعنی اللہ تعالے نے فرمایا کہ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ معنی یہ کہ جب ندا دیجاوے واسطے صلوٰۃ کے بروز جمعہ تو چلو اللہ تعالی کے ذکر کی طرف اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے واجب ہوا کہ ندا یعنی اذان جمعہ کے وقت چلنا واجب اور بیع مین مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہین دو اذان ہین اور ایک اقامت کہ اسکا نام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علماء رح نے کلام کیا کہ انمین سے کون سی اذان دیجاوے کہ اسوقت سعی واجب و بیع حرام ہوجاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیجاتی ہے جواب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نتھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیع حرام ہے۔ م۔ یہ امام طحاوی رح کا قول ہے اور فتاوی العتابیہ مین کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی واحمد واکثر فقہاء کا ہے اور فتاوی مرغینانی وجامع الفقہ مین کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالے نے نازل فرمایا اذا نودی للصلوٰۃ الآیہ۔ اور اسوقت کوئی ندا نہ تھی سواے اس ندا کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لامحالہ اسی ندا پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ مع نماز ہے کیونکہ اذان کے پکار پر اول بھی خطبہ کا ذکر الہی سنایا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **الاصح ان المعتبر ہو الاول**۔ اصح

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہی - ف - یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رضؓ مین اول ہو گئی جیساکہ اب متوارث ہی - تو اسکے ہوتے ہی وجوب سعی و حرمۃ البیع ثابت ہو گی - اذا کان بعد الزوال - بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے ہو - ف - اور بقول امام احمد کے قبل زوال جائز ہی - بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو معتبر ہی خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو - یہی مبسوط مین ہی اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا - مع - وجہ یہ ہی کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا اذا نودی للصلوٰۃ - یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے - تو مراد اس سے اعلام ہی یعنی آگاہ کیا جانا پس معنی یہ ہوئے کہ جب تمکو نماز کے لیے بروز جمعہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوٰۃ - تو بیع چھوڑدو اور چلو - پس معتبر آگاہی ہوئی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو - کیا نہین دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے ہو کر آہستہ سے اذان دیوے تو اکثر مقامات مین بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہین جاتی پس انکو ندا سے صلوٰۃ ہی معلوم نہوئی تو اسی وقت بیع چھوڑنا و چلنا کیونکر واجب ہوگا - اور جب معتبر اس آیت مین اعلام ہوا تو بعد زوال کے جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مترتب ہونا چاہیے - م - یہ قول اوفق و احوط ہی ع - واذا فرغ من خطبتہ اقاموا اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہین - ف - جیسے دیگر نمازہاے مفروضہ مین حکم ہی ع - ۱ - اور امام لوگون کو دو رکعت پڑھاوے - الوقایہ - تو خطبہ و نماز دونون مین واحد ہونا چاہیے - الکافی - اور اگر دوسرا امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہی - یہی قول مالک و ایک قول احمد ہی - خلافاً للشافعی - ۲ - خطبہ مین امام کی طرف پیٹھ کرے یا خطبہ مین اول دعا رسپھر درود پھر حمد کردے تو جواز ہی مگر برا کیا - ۳ - امام کی طرف متوجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند اجماع کے ہی - اقول حتی کہ منحرف ہونا روا ہی - الخلاصہ - لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صف باندھے رہے - ۴ - کذب و حرام ہی سلاطین کی جھوٹی تعریف کرنا - با وجود اسکے خطبہ پورا سنین - ۵ - جمعہ مین فاتحہ و کوئی سورہ ہو قرارت بالجہر ہی - محیط السرخسی - ۶ - الحمد پر اجماع ہی - باقی قرارت مقدار ظہر ہو - التحفہ - سورہ جمعہ و منافقون احیاناً بطور تبرک بعت سنت و برکت کے پڑھے - ۷ - کثرت ازدحام مین جبکہ جگہ نہ ملے تو گنجایش ہی کہ نمازی کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ نہین - قاضیخان - یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہی جیساکہ حضرت عمر رضؓ نے فرمایا - رواہ البیہقی باسناد صحیح - ۸ - ابو حنیفہ سے صحیح یہ کہ شہر واحد مین متعدد جگہ جمعہ جائز ہی - المبسوط - اور اظہر روایت یہ کہ دو جگہ نہین جائز اور اگر کرینگے تو پہلون کا جمعہ ہوگا - جوامع الفقہ - اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہو گی - ۹ - جمعہ مین ایک رکعت جاتی رہی یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر مین ہی - الخلاصہ - اسمین کوئی خبر واثر معلوم نہین ہوے لہذا اخفاء اولیٰ ہی اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہی - م - مستحب ہی تیل و عطر لگانا اور اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صف مین بیٹھنا - معراج الدرایہ - امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قبل جمعہ کے چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہین - صحیح مسلم - اور ابن عمر رضؓ سے بعد جمعہ کے اگر مسجد مین پڑھتے تو چار رکعت و اگر گھر مین پڑھتے تو دو سنت پڑھتے - رواہ ابو داؤد - اور صاحبین کے نزدیک چھ سنت ہین - ملنا - حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھین سرخ ہو جاتین اور آواز بلند ہو جاتی اور غصہ سخت ہو جاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہین کہتے ہین کہ صبح آیا اور شام آیا اور خطبہ مین فرماتے کہ مین اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہون یعنی اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملاتے تھے اور فرماتے اما بعد فان خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر الہدی ہدی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و شر الامور محدثاتھا و کل بدعۃ ضلالۃ - پھر فرماتے کہ مین ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولیٰ ہون پس جس نے مال چھوڑا

قوم کے وارثون کا ہو اور جس نے قرضہ یا رانگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت مین اور مجھپر ہو مسلم والنسائی۔ اُم ہشام بنت حارثہ سے روایت ہو کہ مین نے سورۂ ق - یا د نہین کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم وابوداؤد والنسائی - جمعہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرارت بعد الحمد کے سورہ جمعہ وسورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رضہ اور کبھی سورۂ سبح اسم ربک الاعلی اور ہل اتاک حدیث الغاشیہ - بروایت ابوداؤد عن سمرۃ رضہ اور جمعہ کے روز نماز فجر مین الم تنزیل السجدۃ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر مسلم وغیرہ عن ابن عباس - جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کشادہ کر دو مسلم عن جابر - خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو صحیحین عن ابن عمر رضہ جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھکر بیٹھنا منع ہو یعنی مسجد مین - ت - اونگھ آوے تو جگہ بدل دے - الترمذی عن ابن عمر رضہ

باب العیدین

باب عید الفطر وعید الاضحی کے احکام مین - اِس روز اللہ تعالی کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہو تو عید نام ہوا انس رضہ نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال مین دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالی نے تمھارے واسطے ان دونون سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر اور دوسرا روز عید النحر - رواہ ابو داؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البغوی - اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان مین فریضہ رمضان اترا اور قبلہ تحویل ہوا اور حضرت علی رضہ نے حضرت سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین عائشہ رضہ سے ہم بستری فرمائی اور زکوۃ مفروض ہوئی - پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونون نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہین اور دونون کی معرفت متحد ہین سوا اسے خطبہ کے کہ جمعہ مین خطبہ شرط اور مقدم ہو اور عید مین خطبہ مؤخر وسنت ہو اور عیدین مین اذان واقامت نہین لیکن جمعہ کی فرضیت اعلی واقدم ہو - اور قنیہ مین ہو کہ دیہات مین نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہو کیونکہ وہ وہان صحیح نہین تو بیفائدہ کام مین شغل ہو ع - اور نماز عید کی نسبت فرمایا - وتجب صلوۃ العید علی کل من تجب علیہ صلوۃ الجمعۃ - اور نماز عید واجب ہوتی ہو ہر ایسے شخص پر جسپر نماز جمعہ واجب ہوتی ہو - ف - اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز عید واجب ہو مختصر الکرخی وجوامع الفقہ وتتمہ المفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہو مع - وفی الجامع الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولا یترک واحد منہما - اور جامع صغیر مین امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز مین دو عیدین جمع ہوئین تو پہلی سنت ہو اور دوسری فرض ہو اور دونون مین سے کوئی ترک نہ کیجاوے - ف - شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عید مین مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہو یا سنت ہو اور جامع صغیر کی اس عبارت مین سنت مذکور ہو - مع - قال وہذا تنصیص علی السنۃ - امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی عبارت صریح بیان اِس امر کا کہ نماز عید سنت ہو - ف - یہی مذہب امام مالک وشافعی کا ہو ع - اور یہی اظہر ہو السرخسی - اور یہی صحیح ہو شیخ الاسلام - مع - والاول علی الوجوب - اور قول اول صریح بیان واجب ہونے کا ہو وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہو - ف - جسکو حسن بن زیاد نے امام سے روایت کیا ع - وجہ الاول مواظبۃ النبی صلعم علیہا - قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے اِس نماز پر مواظبت فرمائی ہو - ف - لیکن محتمل ہو کہ یہ مواظبت بوجہ اسکے ہو کہ معالم الدین مین سے ہو کہ اسلام

ترک کرنا ضلالت ہے - السرخسی - و وجہ الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوالہ
ہل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع - اور قول دوم یعنی نماز عید مسنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو نجد ہی اعرابی کے حدیث میں بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھپر ان پانچون نمازون کے سواے بھی ہین
فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑہے - ف - طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ اہل نجد مین سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گونجی آواز
سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کہتا ہے یہانتک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہوا تو ظاہر ہوا کہ وہ
اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین رات دن مین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھپر
ان پانچون نمازون سے ــــــ سے بھی ہین فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑہے آخر حدیث
تک - رواہ البخاری و مسلم - ــــــ لیکن محتمل ہے کہ اسوقت نماز عید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو - مع - والاول
اصح - اور قول اول اصح ہے - ف - یعنی نماز عید کا واجب ہونا ہی اصح ہے - المحیط المرغینانی التقنیہ - اور یہی قول
صحیح ہے - التقا قیخان البدائع - مع - اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ - وتسمیتہ سنۃ لوجوبہ بالسنۃ - امام محمد
نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے - ف - نماز عید نماز جنازہ پر مقدم
ہے - ت - اصح اسکے برعکس ہے کما یظہر من دین الاشباہ - کیونکہ جنازہ حق العبد و فرض کفایہ ہے اور عید کے وجوب مین
اختلاف و ضعف ہے - م - ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
اس روز مین دو عیدین جمع ہو گئین (یعنی جمعہ و عید الفطر ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نماز عید الفطر کافی
ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پڑہینگے - رواہ ابو داؤد - و مانند اسکے صحیحین مین عثمان رض کا قول واسطے اہل السواد کے
ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑہی - رواہ ابو داؤد و النسائی - یہین سے
بعض نے زعم کیا کہ اسدن جمعہ کی نماز ہی نہین اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رض نے ظہر پڑہی اور آیندہ بعض کلام
ہو یگا رم - ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی - اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے - ف - لفظ مستحب یہان مسنون و مندوب دونون کو شامل ہے - مع - اور مستحب
ہے کہ وہ شیرین غذا ہو - ف - اور چھوہارے بالقمہ طاق کھاوے - م - کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے - د -
پھر چونکہ یہ فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا - اور حق یہ کہ سنت ہے - م - ویغتسل -
اور نہاوے - ف - بعد الفجر اور یہی جماعت تابعین و ائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
ہے جیساکہ کتاب الطہارۃ مین تصریح کی - مع - ویستاک - اور مسواک کرے - ویتطیب - اور خوشبو لگاوے -
ف - جسکا رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نجس جانا غلط کیا - مع - لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی - کیونکہ حدیث مین مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے - ف - جیساکہ بخاری نے انس رض سے روایت کی کہ کچھ چھوہارے طاق
کھاتے تھے - حضرت علی رض سے روایت ہے کہ سنت سے یہ بات ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے اور نکلنے سے پہلے کچھ
کھاوے - رواہ الترمذی - وکان یغتسل فی العیدین - اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے - ف -
کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس و فاکہ بن سعد رض - و لانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل و التطیب کما فی الجمعۃ
اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اسمین بھی غسل کرنا و خوشبو لگانا مسنون ہوگا جیسے جمعہ مین ہے -

ف — کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے ابتدا مین غسل جمعہ لازم ہونے کے یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ مزدوری
وکام مین مشغول ہوتے اور صوف پہنتے اور پسینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بہتر ہوتا کہ تم غسل کر لیتے۔ اسی پر قیاس
کرکے اجتماع عید مین بھی غسل مستحب ہے۔ مین کہتا ہون کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عینی رح نے جو اصح اسکا سنت ہونا
ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہین ہے۔ کما لا یخفی۔ م۔ ویلبس احسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے
ف — خواہ نئے ہون یا دھوئے ہون۔ بہرحال جیسے کپڑے موجود ہین انمین سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
اس روز کی تشریف کے لیے انسنے قصد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھلایا تو ثواب پایا۔
اور اگر اچھے دھرا کے ہون تو انکو اسی نیت سے پہنے ثواب پاوے۔ م۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ
جبۃ فنک او صوف یلبسہا فی الاعیاد۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جبہ فنک یا صوف کا تھا اسکو
عیدون مین پہنا کرتے تھے۔ ف — فنک ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستین بہت عمدہ ہوتی ہے۔ صوف بال جو
اونکے بنے ہوئے ہوتے ہین۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ زع ف۔ اور شافعی رح کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
سے اور بیہقی کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط مین ابن عباس رضہ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس چادر سرخ دھاریون کی تھی اسکو عیدین وجمعہ مین پہنتے تھے۔ زع۔ بردا حمر یا حلۂ حمرا یعنی سرخ چادر سے
حدیث مین بھی دھاریدار چادر مراد ہے نہ آنکہ وہ بالکل سرخ تھی ف۔ ویؤدی صدقۃ الفطر۔ اور صدقہ فطر کو ادا کرے
ف — یعنی نماز سے پہلے۔ اغناء للفقیر لیتفرغ قلبہ للصلوٰۃ۔ یہ اسواسطے کہ فقیر کو بے پروا کر دے تاکہ نماز
کے لیے اسکا دل فارغ ہو جاوے۔ ف — اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد مین نماز پڑھکر ان باتون
جو نماز کو رہنے مین جلد فراغت کرے اور عیدگاہ جانے مین جلدی کرے۔ مع۔ ویتوجہ الی المصلی۔ اور عیدگاہ کیطرف
متوجہ ہو۔ ف — اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت علی رضہ نے فرمایا کہ سنت مین سے ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے
رواہ الترمذی وابن المنذر وہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عیدگاہ جانے سے
ضعیف ہون تو امام انکے واسطے کسی کو مقرر کر دے کہ وہ شہر کے اندر مسجد مین پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
علی رضہ سے مروی اور یہی قول اوزاعی وشافعی ہے۔ کیونکہ نماز عید بالاتفاق کئی جگہ جائز ہے۔ سفع۔ دو جگہ نماز عید بالاتفاق
اور تین جگہ بقول محمد جائز وبقول ابو یوسف نہین جائز ہے۔ المحیط ۔ اور یہی اظہر ہے۔ م۔ پھر نکلتے وقت موافق حدیث
کے دعا کرے اللہم انی خرجت الیک مخرج العبد الذلیل۔ یعنی الٰہی مین تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے
مراد یہ کہ دریا سے رحمت جوش مین آوے۔ پھر سنت یہی کہ نماز عید کے لیے جبانہ یعنی باہر شہر کے جاوے اگرچہ وہان
عیدگاہ و مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد مین گنجایش ہو۔ یہی صحیح واسی پر عامہ مشائخ ہین۔ المضمرات سفع
ولا یکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ زع۔ عند ابی حنیفۃ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عیدگاہ کے
راستہ مین۔ ف — یہ مشائخ ماوراء النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی مین ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
اور کوئی اختلاف ذکر نہین کیا اور امام ابو بکر الجصاص نے شرح المختصر مین کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر مین جہر
نہ کرے۔ مع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ الجوہرہ۔ وعندہما یکبر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کہے۔ ف — یعنی
بلند آواز سے کیونکہ آہستہ مین کچھ خلاف نہین ہے جیساکہ عامہ کتب مین مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہر سے تکبیر کہے اعتبارا
بالاضحی۔ بر قیاس عید اضحی کے۔ ف — یعنی جیسے عید اضحی مین بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر مین بھی
جہراً تکبیر کہے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہین چنانچہ حدیث انّا

ولہ ان الاصل فی الثناء الاخفاء ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل مخالفت جہر مین یہ ہے کہ ذکر مین اصل تو اخفا رہی
ف ۔ یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے باستثناء اسکے جسکو شارع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اسمین
کوئی خاص مصلحت ہوگی ۔ دلیل اسپر یہ کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ۔ واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیہ ۔ یعنی ذکر کر
اپنے رب کو اپنے جی مین عاجزی اور خفیہ طور پر ۔ اور حدیث مین ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو ۔ حدیث مین جہر کرنے والون
کو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوسے فرمایا کہ اپنی نفس پر آہستگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہین پکارتے ہو یعنی اسکے اشارہ سے
نکلا کہ اصلیت اسمین اخفاء ہے اور جہر کی مشروعیت بعض صورتون مین کسی مصلحت سے ہے تو جہان شرع وارد ہوئی وہین جہر ہوگا
والشرع ورد بہ فی الاضحی لانہ یوم تکبیر ولا کذلک الفطر ۔ اور شرع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحی مین ہوا ہے کیونکہ
وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہین ہے ۔ ف ۔ یعنی عید الاضحی مین تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک
کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا ۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا مختار یہ ہے کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے ۔ فع ۔
مصلی ہو لیکہ تکبیر موقوف کرے ۔ مو المختار الغیاثیہ ۔ امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوا
ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہین سوا سے مقابلہ دشمن کے یعنی جہاد مین و رہزنون کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے ومانند اسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل مین ہے کہ جب کسی جماعت سے
ملاقات ہو یا چڑھاؤ اوتار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے ۔ مع ۔ پھر عید گاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہ پڑھے ۔ ولا
یتنفل فی المصلی قبل صلاۃ العید ۔ اور نفل نہین پڑھیگا عید گاہ مین قبل نماز عید کے ۔ لان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوٰۃ ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہین کیا
باوجودیکہ آپکو نماز پر حرص تھی ۔ ف ۔ ابن عباس رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
عید الفطر ۔ ابو داؤد ۔ پس لوگون کو دو رکعت نماز پڑھائی اور اس سے پہلے نماز نہین پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی
رواہ الائمۃ الستہ ۔ ع ف ۔ ابو مسعود رضہ نے لوگون کو کہا کہ سنت سے نہین کہ امام سے پہلے کوئی نماز پڑھے ۔ رواہ
النسائی ۔ ثم قیل الکراہۃ فی المصلی خاصۃ ۔ پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عید گاہ مین ہے ۔ ف ۔ یعنی عید گاہ
مین نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے ۔ یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے ع ۔ اور حدیث ابن عباس رضہ
مین قبل و بعد کا نہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہان نہین پڑھی ۔ کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رضہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل نماز عید کے کچھ نفل نہین پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
پڑھتے تھے ۔ الفتح ۔ وقیل فیہ وفی غیرہ عامۃ ۔ اور کہا گیا کہ کراہت تو عید گاہ و دوسری جگہ عام ہے ۔ ف ۔
یعنی مصلی مین بھی مکروہ اور سوا سے مصلی کے کہین اور پڑھنا بھی مکروہ ہے ۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولوالجیہ مین
اسی پر فتوی ہے مع ۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ ۔ کیونکہ حضرت صلعم نے کہین نفل نہین پڑھی ۔ ف ۔ نہ عید گاہ مین اور
نہ سوا سے عید گاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے ع ۔ مین کہتا ہون کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رضہ سے ثبوت ہوا پس
دلیل تام نہین ہے م ۔ قاضیخان و تحفہ مین عید گاہ مین بعد نماز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہے مع ۔ لیکن صحیح یہ نکلا کہ قبل عید
کے مکان یا عید گاہ مین کہین نہین اور بعد نماز عید کے دو صورتین ہین ایک یہ کہ عید گاہ مین پڑھے تو بقول قاضیخان و تحفہ جائز ہے اور
ظاہر یہ کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے ۔ دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح یہ کہ بلا کراہت جائز ہے اور اسیطرف ابن الہمام کا اشارہ ہے م
پھر مین نے دیکھا کہ تنویر مین اسی پر جزم کیا م ۔ عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ چودھوین شعبان کی رات کی
نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکیون مین انکی رغبت کم ہو جائیگی ۔ د ۔ بیان وقت نماز عید کا کیونکہ طلوع کے

وقت نماز حرام ہے - واذا حلت الصلوٰۃ بارتفاع الشمس دخل وقتہا - اور جب حلال ہو جاوے نماز پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا - ف - یہی اکثر علماء کا قول ہے جنمین مالک واحمد بھی ہین سع - پس آفتاب کے بلند وسپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر - الی الزوال - زوال آفتاب تک رہتا ہے - ف - لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا - واذا زالت الشمس خرج وقتہا - اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العید والشمس قید رمح اور رمحین - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اسوقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ بلند ہوتا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز ممنوع ہے یہانتک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیساکہ باب الاوقات مین گذرا م - لیکن یہ حدیث غریب ہے جیساکہ زیلعی نے ذکر کیا اور عبد اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگون کے ساتھ ہین عید الفطر یا عید الضحی کی نماز کو نکلے اور امام نے دیر کی تو اسکے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت تک فارغ ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا - رواہ ابو داؤد وابن ماجہ - امام نووی نے خلاصہ مین کہا کہ اسناد صحیح ہے - مع - ولما شہدوا بالہلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد - اور دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگون نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے روز کو عیدگاہ جانے کا حکم کیا - ف - پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھاتے کیونکہ بارش وغیرہ کا عذر نہین جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے - اور اصل حدیث یہ ہے کہ شوال کے چاند پر ابر چھایا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار اٹھے پھر آخر دن مین (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سوارون کا آیا اور انھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کرین اور کل کے روز اول وقت عیدگاہ کو نکلین - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی ۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ اسناد صحیح ہے - اور طحاوی کی روایت بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہین جائز ہے - مع - پھر جب مصلی مین پہونچکر تکبیر موقوف کی تو پھر وہان اذان واقامت نہین ہے بحدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم وابی داؤد والترمذی - اگر امام کی ظہر قضاء ہو گئی ہو تو عیدین مانع نہین الجوہرہ - ویصلی الامام بالناس رکعتین - اور پڑھے امام لوگون کے ساتھ دو رکعت - ف - اسی پر اجماع ہے - اسکا طریقہ یہ کہ - یکبر فی الاولی للافتتاح - اول رکعت مین ایک تکبیر کے واسطے افتتاح کے - ف - یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ ثنا پڑھنا قبل قراءت کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے - مع - وثلثا بعدہا - اور بعد اسکے تین تکبیرات عید کہے - ف - یعنی ہر ایک مین ہاتھ اٹھا دے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے - یہ امام رح سے مروی اور اسی پر فتوی ہے العینی شرح م - ثم یقرأ الفاتحۃ - پھر پڑھے فاتحہ - ف - یعنی پھر قراءت کو بالاجماع جہر سے پڑھنا شروع کرے تو اول سورہ الحمد پڑھے - پھر - وسورۃ - اور ایک سورہ پڑھے - ف - یعنی کوئی سورہ ہو یا کہین سے رکوع وغیرہ ہو مگر تین آیت یا ایک بڑی آیت سے کم نہو - اور مسنون قراءت عیدین مین سورہ ق والقرآن المجید اور سورہ اقتربت الساعۃ وانشق القمر ہے مسلم والاربعۃ - اور کبھی سبح اسم ربک الاعلی - اور ہل اتاک حدیث الغاشیۃ ہے مسلم والاربعۃ م - لیکن ان سورتون پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو یہ دھوکا ہو کہ انہین کی خصوصیت ہے

ویکبر تکبیرۃ یرکع بہا - اور بعد قراءت کے ایک تکبیر کہے کہ اسکے ساتھ رکوع کرے - ف پس تکبیر تحریمہ و تین تکبیرات زوائد و یہ تکبیر رکوع ملا کر پانچ ہوئین - ع - پھر رکوع و سجدے پورے کرکے کھڑا ہو - ثم یبتدی فی الرکعۃ الثانیۃ بالقراءۃ - پھر دوسری رکعت مین قراءت کے ساتھ شروع کرے - ف اور زوائد تکبیرات ابھی نہ لاوے حتی کہ قراءت واجبہ پوری ہو جاوے - ثم یکبر ثلثا بعدہا - پھر قراءت کے بعد تین تکبیرات کہے ف یعنی عید کے زوائد - مع - ہاتھ اٹھانے کے - ویکبر رابعۃ یرکع بہا - اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اسکے ساتھ رکوع کرے - ف پھر تکبیرات زوائد تو واجب ہین حتی کہ بحالت اختیار چھوڑنے یا بھول لینے سے ہر تکبیر کے واسطے سجدہ سہو واجب ہے اور زیلعی نے تبیین مین کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھین کے ساتھ ملحق ہے حتی کہ اسکے ترک سے سہو لازم ہے لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہے - بالجملہ نو تکبیرات مین سے سوائے ایک تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہین - م - وہذا قول ابن مسعود - اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے - ف یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادائے تکبیرات - چنانچہ ابن ابی شیبہ رح نے روایت کی کہ حدثنا ہشیم انا مجالد عن الشعبی عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ - ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عیدین مین تکبیرات سکھلاتے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت مین اور چار دوسری رکعت مین اور دونون قراءتون کو ملاتے تھے پس پہلی رکعت مین تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور تین تکبیرات الزوائد اور ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت مین تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع - مع - عبد الرزاق نے کہا کہ انا سفیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمۃ والاسود ان ابن مسعود کان یکبر تسعا الخ - ترجمہ یہ کہ علقمہ و اسود رحمہما اللہ تعالیٰ دونون نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض تو تکبیرات کہتے پہلی رکعت مین - چار قبل قراءت کے پھر تکبیر کہکر رکوع کرتے اور دوسرے مین قراءت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات کہکر رکوع کرتے انا معمر عن ابی اسحق عن علقمۃ والاسود قالا کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ و اسود سے روایت کی کہ دونون نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رض بیٹھے تھے اور آپ کے پاس حذیفہ و ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے نماز عید کی تکبیرات پوچھین تو حذیفہ رض نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے - اشعری رض نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رض سے دریافت کر کہ یہ ہم مین اقدم اور ہم سے زیادہ عالم ہین پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رض نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قراءت کرے پھر تکبیر کہکر رکوع کرے پھر دوسری رکعت مین کھڑا ہو کر قراءت کرے پھر بعد قراءت کے چار تکبیرین کہے - مفع - یہ اسانید سب بلا خلاف صحیح ہین حتی کہ اسانید صحیحین ہین - م - اور امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے عبد اللہ بن مسعود رض کا ولید بن عقبہ کو یون ہی بتلانا روایت کیا - اور ترمذی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رض کے کہا کہ ایسی مانند بہتیرے صحابہ رض سے منقول ہے - ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے اسکو ایک جماعت صحابہ رض کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین ... بمنزلہ اعداد رکعات کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول ابو موسیٰ اشعری و حذیفہ بن الیمان و عقبہ بن عامر و ابن الزبیر و ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہم و حسن بصری و ابن سیرین کا ہے - مین کہتا ہون کہ تابعین علقمہ و اسود و ابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رض کے جو آٹھ سو سے زائد ہین داخل ہین پس یہ ایک جماعت عظیمہ کا قول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ہشیم انا خالد الحذاء عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ...

عباس العید فکبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہمکو عید کی نماز پڑھائی تو نو تکبیرات
کہین آخر تک موافق قول ابن مسعود رض کے پس یہ روایت ابن عباس رض سے موافق بقول ابن مسعود رض ہی اور
اسکی اسناد مذکور حسن ہی - امام مصنف رح نے کہا کہ - وہو قولنا - اور یہی ہمارا قول ہی - ف - یعنی جس طرح
ابن مسعود رض نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہی اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہی ع - وقال ابن
عباس یکبر فی الاولی للافتتاح وخمسا بعدہا - اور ابن عباس رض نے کہا کہ پہلی رکعت مین ایک تکبیر
افتتاح کہے اور اسکے بعد پانچ تکبیرین کہے - ف - اور بعد قرارت کے رکوع کی تکبیر کہے تو جملہ سات تکبیرات ہوئین
وفی الثانیہ یکبر خمسا ثم یقرء - اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین کہے پھر قرأت کرے - ف - پھر قرارت کے بعد
چھٹی تکبیر رکوع کرے تو جملہ تیرہ ہوئین - وفی روایۃ یکبر اربعا - اور ایک روایت مین ہی کہ چار تکبیرین کہے -
ف - پھر قرارت کرے پھر پانچوین تکبیر رکوع کہے تو جملہ بارہ ہوگئین - یہ دونون روایتین ابن ابی شیبہ نے
اسناد کین اور تیسری روایت مشتمل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہوئے پس ابن عباس رض سے روایات مضطرب ہین
اور روایت ابن مسعود رض غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود رض
کے اقدم واعلم ہونے سے مرجح ہی - م - فتاع - وظہر عمل العامۃ الیوم بقول ابن عباس لامر بنیہ الخلفاء -
اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگون کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے - ف - یعنی اس وقت
مین عموماً لوگون کا عمل موافق قول ابن عباس ہی کیونکہ خلفاء عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہین انھون نے اپنے دادا
کے قول کے موافق لوگون کو عمل کا حکم دیا - اور نماز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہی تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگون
مین عمل کیا گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد مین اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی کے
اسکے حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہی اسمین امام کی اطاعت واجب ہی اور خلفاء عباسیہ نے
تو ہر ایک کو اسکے منشور مین یہی حکم لکھا کہ عید کی نماز کو موافق قول ابن عباس رض قائم کرے - مع - بالجملہ لوگون مین
اسکے موافق عملدرآمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی حتی کہ حنفیہ بھی اسی کے پابند ہوتے - فاما المذہب فالقول
الاول - رہا مذہب تو وہ پہلا قول ہی - ف - یعنی قول ابن مسعود رض ہی - ف - جسمین زوائد کی کمی ہی - لان
التکبیر ورفع الایدی خلاف المعہود - کیونکہ تکبیرین زائد کرنا اور ہاتھ اٹھانا معہود کے خلاف ہی - فکان الاخذ
بالاقل اولی - تو کمتر کو لینا اولی ہی - ف - کیونکہ کمتر تو ضروری یقینی ہین پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہی - مترجم
کہتا ہی کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہی کہ قول ابن مسعود رض مختار واولی ہی اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہی
ابن الہمام رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہی اور بعض سے
قول شافعی - اور یہی حال اقوال صحابہ رض مین معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عیدین مین اول رکعت مین سات تکبیرین اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین قبل قرارت کے کہتے سوائے دونون
تکبیر رکوع کے - رواہ ابو داؤد وابن ماجہ - حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین ابن لہیعہ راوی متفرد ہی -
اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد روایت ذکر کی ہی اور کہا کہ اس باب مین ابن عمر وابو ہریرہ سے روایت
ہی ولیکن اسانید مین خرابی ہی - عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رض کے مروی ہی - رواہ ابو داؤد
وابن ماجہ والدارقطنی - امام نووی رح نے کہا کہ ترمذی نے علل مین کہا کہ مین نے امام بخاری رح سے اس حدیث کو
پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہی - کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اسی کے مانند روایت کی

رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہی اور اس باب مین یہ سب سے بہتر حدیث ہی اور علل مین بخاری سے نقل کیا کہ اس باب مین اس سے بڑھکر صحیح حدیث نہین ہی اور میرا بھی یہی قول ہی۔ اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہین۔ سنن ابوداؤد مین اسکے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابوموسی اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحی وعید الفطر مین کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابوموسی رضہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رضہ نے کہا کہ ابوموسی رضہ نے سچ فرمایا۔ پس ابوموسی رضہ نے کہا کہ مین بھی یونہی تکبیرین کہتا تھا جب کہ مین بصرہ مین انپر سردار تھا۔ حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بمنزلہ دو حدیثون کے ہی پھر ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رحمہ نے مختصر مین بھی سکوت کیا تو یہ ان دونون کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہی اور شک نہین کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہی اور ابن الجوزی نے تحقیق مین کلام کیا کہ اسکی اسناد مین عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہی اور ابن معین واحمد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو ذکر دیا کہ اس راوی کی بہتون نے توثیق کی ہی اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی مین مضائقہ نہین ہی۔ ہان اسکی اسناد مین ابوعائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ مین اسکا حال نہین جانتا اور ابن حزم نے کہا کہ مجہول ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ جواب یہ کہ تہذیب وتقریب مین ہی کہ ابوعائشہ راوی ابوداؤد وہ ابوعائشہ اموی مولاے بنو امیہ اور جلیس ابوہریرہ ہی وہ مقبول ہی پس جہالت دفع ہوگئی۔ علاوہ برین جہالت ہمارے نزدیک جرح نہین ہی م۔ لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لین تو حدیث ابن لہیعہ بھی ضعیف ہی بلکہ اسکی اسناد مین اضطراب ہی حتی کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہی۔ ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑ دین تو بھی کثیر بن عبد اللہ متروک ہی۔ امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہین ہی اور ابن معین رضہ نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہین۔ نسائی ودارقطنی نے کہا کہ متروک ہی۔ ابوزرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث واہی ہی۔ امام احمد نے کہا کہ اسمین کوئی حدیث صحیح نہین ہی۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح تبلائی۔ عینی رحمہ نے لکھا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور اسمین عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائفی ضعیف ہی۔ اقول ابن حجر نے تقریب مین کہا کہ صدوق ہی مگر خطار ووہم کرتا ہی۔ پھر مین کہتا ہون کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہی یہ ہی کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چھ تکبیرات دونون بدرجہ مساوی ہین اور شافعی رحمہ نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابوحنیفہ رحمہ نے چھ تکبیرات کو اور یہی اولی ہی کیونکہ حضرت ابن مسعود رضہ وایک جماعت صحابہ وتابعین سے اسپر عمل وفتوی باسانید صحیحہ مروی ہی اور اسمین معروف کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہی تو وہ متفق ضرور ہی۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجہر بہا۔ پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہین حتی کہ انہین جہر کیا جاتا ہی۔ ف۔ تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو۔ فکان الاصل فیہا الجمع۔ تو اصل ان تکبیرات مین یکجائی ہی۔ ف۔ یعنی اصلی تکبیرات کے ساتھ مجتمع ہون۔ پھر یہ تکبیرات دونون رکعتون مین ہین وفی الرکعۃ الاولے یجب الحاقہا بتکبیرۃ الافتتاح لقوتہا من حیث الفرضیۃ والسبق۔ اور پہلی رکعت مین ان تکبیرون کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہی بوجہ قوی ہونے تکبیر تحریمہ کے از راہ فرضیت وسبقت کے ف۔ یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہی تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ۔ وفی الثانیۃ لم یوجد الا تکبیرۃ الرکوع فوجب الضم الیہا۔ اور دوسری رکعت مین نہین پائی گئی مگر تکبیرۃ الرکوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملانا واجب ہوا۔ ف۔ کیونکہ درمیان

مین قرارت اور رکوع وسجدہ فاصل ہوکر دوسری رکعت شروع ہوتی ہے پھر اگر قرارت سے مقدم کرین تو دونون قرارتون
مین اتصال جاتا رہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن مسعود رضہ مین اشارت ہے م۔ تکبیر رکوع کی عیدین مین
واجبات سے ہے۔ الانفع۔ اور لفظ اللہ اکبر کی رعایت بھی خاص عیدین مین واجب حتی کہ اگر اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا
توسجدہ سہو واجب ہوگا جبکہ عیدین ہو نہ اور نمازون مین۔ المنافع ۔ والشافعی اخذ بقول ابن عباس۔
اور شافعی رح نے ابن عباس رضہ کا قول لیا۔ ف۔ گویا انھون نے زیادتی لینے مین احتیاط سمجھی کہ کم اسمین آجائیگا
الا انہ حمل المروی کلہ علی الزوائد۔ صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہے سب کو زوائد پر محمول کیا۔ ف۔
تو بارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریمہ وو تکبیر رکوع علاوہ رہین م۔ فصارت التکبیرات
عندہ خمسۃ عشر او ستۃ عشر۔ تو شافعی رح کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہوگئین۔ ف۔ یعنی ۱۲ مع
۳ کے ۱۵ ہوئین اور ۱۳ مع ۳ کی ۱۶ ہوئین۔ دوسرا اختلاف یہ کہ دونون رکعت مین تکبیرات قبل القراءۃ ہین
م۔ قال ویرفع یدیہ فی تکبیرات العیدین۔ اور مصنف رح نے کہا کہ عیدین کی تکبیرون مین دونون ہاتھ اٹھاوے۔ یرید بہ
ماسوی التکبیرۃ الرکوع۔ مراد یہ کہ سوا ئے تکبیر رکوع کے خالی زوائد تکبیرات مین جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہین ہاتھ اٹھاوے
م۔ اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین نہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے۔ الغیاثیہ۔ لقولہ صلعم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن
بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات جگہہ مین الخ۔ وذکر من جملتہا تکبیرات الاعیاد۔ اور ان سات جگہین مین سے
تکبیرات عید ونکو ذکر کیا۔ وعن ابی یوسف انہ لا یرفع۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین۔ ف۔
جیسا کہ کرخی و ابو بکر الرازی و قدوری و ابو نصر البغدادی وصاحب التحفہ وحاکم شہید نے ذکر کیا ہے۔ والحجۃ علیہ ما روینا۔ اور امام
ابو یوسف پر حجت وہ حدیث ہے جو ہمنے اوپر روایت کی۔ ف۔ یعنی لا ترفع الایدی الخ مخفی نہین کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوٰۃ
مین گذر چکی مگر اسمین تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہین ہے۔ واللہ اعلم مصنف رح کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ
اشکال نہین ہے مصنف۔ اور ظاہر یہ ہے کہ امام مصنف نے شروح مبسوط سے نقل کیا ہے مگر اس سے احتجاج نہین ہو سکتا۔ فافہم عینی رح
نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتی کہ اس تکبیر کے
واجب ہونے کے قائل ہوئے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیون نہ ہوئے جواب دیا کہ تکبیر الرکوع
کے واجب کہنے مین ایک طرح کی احتیاط ہے بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے تو اسمین احتیاط نہین ہے
ع۔ (نظر ع) مبسوط مین ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہین ہے ع۔ اور بقدر تین تسبیح کے فاصلہ
کرنا چاہیے۔ کیونکہ اژدحام کثیر مین اشتباہ رہے۔ تفع۔ ایک شخص پہونچا تو امام بعض تکبیرات کہہ چکا تھا پس جو کچھ یاد
[illegible] کرے پھر اسی وقت باقی تکبیر [illegible] اگر کے امام کے ساتھ رکوع مین مل جاوے ع۔ اور اگر امام کو قرارت
رکعت اولی [illegible] پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہہ لے۔ جو شخص لاحق ہوگیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے مین
[illegible] امام کا [illegible] ہے ع۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے اصول مین قرارت سننا فرض ہے پس تکبیرات
[illegible] قرارت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قرارت سننے مین مخل نہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک
فرض لازم آتا ہے اور سابق مین بھی تنبیہ کر چکا۔ اور [illegible] نے تفصیل دیکھی نہین فاللہ اعلم۔ م۔ جسکی ایک رکعت
جاتی رہے وہ قضا رکعت مین تنہا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے ع۔ اگر امام کو رکوع مین پایا پس اگر رکوع فوت
ہونے کا ڈر ہو تو رکوع مین بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہہ لے اور اگر یہ ڈر نہو تو کھڑے ہوکر رکوع مین مل جاوے اور
اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے اگر رکوع مین بعض کہتے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھایا تو متابعت

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہوگئیں - مقتدی ان تکبیرات مین امام کی متابعت کرے اگرچہ حنفی
مقتدی کے اعتقاد سے زائد ہون کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات مین اجتہاد جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے
اسقدر کہین کہ جمیع اقوال صحابہ رضہ سے باہر ہین تو خارج مین متابعت نہ کرے - پھر کہا گیا کہ ۱۳ تک اور کہا گیا
کہ ۱۶ تک متابعت کرے - یہ اسوقت کہ امام سے قریب وآس سے سنتا ہو اگر مکبرون سے سنتا ہے تو برابر کہے جاوے
کیونکہ شاید مکبرنے پہلے خطا کرکے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو - جس نے تشہد مین امام کو پایا تو بالاتفاق
عید قضاء کرے بخلاف جمعہ کے - اگر پورے فاتحہ یا تھوڑے پڑھکر یاد کیا کہ اسنے تکبیر نہین کی تو تکبیر کہکر قرارت فاتحہ کا اعادہ
کرے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھکر یاد کیا تو تکبیرات کہے مگر قرارت کا اعادہ نہین کیونکہ قرارت پوری ہوچکی اب ترتیب ساقط
ہے - اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اسکے قضاء کرنے مین حنفی موافق قول ابن مسعود رضہ کے پہلے قرارت پھر تکبیرات کہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر مین ہے کہ اول تکبیرات پھر قرارت کرے کیونکہ اذکار کے حق مین یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے
نماز ہے - ع مف - پھر ابن الہمام نے درمیان نماز مین نمازی کے راے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت مین
مثلاً ابن مسعود رضہ کے قول پر تھا پھر راے بدل کر حضرت علی رضہ کے یا ابن عباس رضہ کے قول پر ہوگیا تو آیندہ دوسری
رکعت مین اسی کے موافق کریگا - مترجم کہتا ہے کہ تاتارخانیہ مین اسکو جامع کبیر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ اہل النظر
کا حکم ہے کیونکہ محض مقلد کی کوئی راے نہین ہے - م - قال ویخطب بعد الصلوٰۃ خطبتین - مصنف نے کہا پھر بعد نماز
کے دو خطبہ پڑھے - ف - کیونکہ عیدین مین بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے مصرح ہے - اور یہی قول چارون خلفاے راشدین اور چارون فقہاء ائمہ جمہور سلف واہل العلم کا ہے - مع - اور اگر
قبل نماز کے خطبہ پڑھدیا تو خلاف سنت ہوگیا مکروہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہین ہے - السرخسی وقاضیخان - ف - بذلک
ورد النقل المستفیض - اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے - ف - یعنی نقل بھی اور اسپر عمل بھی شائع ہے
ابن الہمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ و درمیان مین جلسہ ہو مسلم نہین سوا سے
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رضہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا اضحی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہوکر
خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھکر پھر کھڑے ہوئے - نووی رح نے کہا کہ عید کے خطبہ مین معتمد یہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے - فتح -
چونکہ عیدگاہ مین منبر نہ تھا بعض روایات مین سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابوحنیفہ کی روایت ابن مسعود رضہ
مین بھی ابن مسعود رضہ نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا - پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل صاف
چاہیے اور نہین تو معتمد قیاس علی الجمعہ ہے - م - عید کے روز جبانہ کو منبر لیجانا مکروہ ہے اور وہان بنانا بقول صحیح مکروہ نہین ہے
الغرائب ہ - اور عید کے لیے خطبہ شرط نہین - الخلاصہ - بدلیل حدیث عبد اللہ بن السائب رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اداے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھینگے پس جو کوئی جانا چاہیے وہ جاوے - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
جمع النوازل مین ہے کہ خطبہ جمعہ وخطبہ نکاح وخطبہ نماز استسقاء کو الحمد للہ یعنی حمد الٰہی سے شروع کرے - ع - اور تین خطبہ
حج کو - ت - اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور مستحب ہے کہ اول خطبہ عید کو ۹ تکبیرات متوالی سے اور
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے - اور منتقیٰ مین ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہین اور اترنے سے پہلے امام ۱۴
تکبیرات کہے - مع - ویعلم الناس فیہما صدقۃ الفطر واحکامہا - اور خطبہ عیدین لوگون کو صدقہ فطر وآسکے احکام
سکھلاوے - لانہا شرعت لاجلہ - کیونکہ خطبہ اسی واسطے مشروع ہے - ف - تاکہ معلوم ہوجاوے کہ صدقہ فطر واجب
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب نکالا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیر ذلک - مع ہ - اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ مین یہ بات عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جاتا رہتا ہے حالانکہ جمعہ مین تو حتماً عربی کے سوائے جائز نہیں یا کروہ تحریما
ہے جیسے عید مین جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اسقدر فہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضروری ہے فرض ہے تو انھون نے
خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ متغیر نہوگا۔ فاحفظہ م۔ پھر جب نماز تمام ہو چکی تو گھر واپس ہوئے
سوائے اس رستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز
ایک رستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر و عید الضحی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے
رواہ البخاری۔ اور تجنیس مین فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بجگہ گواہ ہوگی تو دوسرا رستہ لینے مین گواہون
کی کثرت ہو جائیگی۔ م۔ ومن فاتتہ صلوۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے
جاتی رہے تو اسکو قضا نہیں کریگا۔ ف۔ اگرچہ خود فاسد کر دی ہو مراد یہ کہ امام یا اسکے نائب جہان ہین کسی جماعت
سے نہ ملے تو پھر اس شخص پر قضا نہیں ہے۔ لان الصلوۃ بہذہ الصفۃ لم تعرف قربۃ الا بشرائط لا تتم بالمنفرد
کیونکہ نماز اس صفت مذکورہ کے ساتھ مین نہیں قربت معلوم ہوئی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہین
ہوتے ہین۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہمکو تمام شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط
تنہا آدمی سے پوری نہین ہوسکتی اور بدون شرائط کے قربت ہونا نہیں معلوم تو قضا واجب نہیں ہے۔ فان غم الہلال
پھر اگر چاند ابر مین چھپ گیا۔ ف۔ جیسے گرد و غبار شدید مین چھپ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید چاند نکلا ہو لیکن نظر
نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو متصور ہے حتی کہ دوسرے روز لوگون نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ وشہدوا عند الامام
برؤیۃ الہلال بعد الزوال۔ اور گواہون نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف۔ یا قبل
زوال کے مگر جمع کرکے ادا کا وقت باقی نہیں ہے۔ التبیین۔ اور امام نے گواہون کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑ دین
وصلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے
شرح الآثار مین کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی واحمد ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک
قضا نہیں ہے۔ مع۔ علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہے جو متون مذہب مین مذکور ہے کہ نماز عید الفطر کو دوسرے
روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعذر وقد ورد فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ عذر سماوی کے ہے اور اسمین حدیث
مذکورہ وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ مین گذری۔ اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اسمین
کوئی اجتہاد نہیں سوائے اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رح کا مذہب ہے بخلاف اسکے جو اسوقت بعضے
جاہل زعم کرتے ہین کہ جو حدیث بخاری و مسلم وغیرہ کے پائی پڑے ہین نظر اجتہادی کے مذہب کا قول مخالف بتلاتے
ہین باوجودیکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہے لیکن جاہل اسکو نہیں جانتا ہے۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی
اور اجتماع ممکن ہے تو تاخیر نہیں جائز ہے اور زیلعی رح نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر عذر کے نہیں جائز ہے۔ اور اگر امام نے
روز پڑھی پھر کھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر وضو تھا تو امام دوسرے
روز پڑھاوے۔ التبیین ع۔ گواہون کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم مین آویگا انشاء اللہ تعالی۔ م۔
فان حدث عذر۔ پھر اگر کوئی عذر پیدا ہوا۔ ف۔ اگرچہ عذر سماوی بلے اختیاری ہو۔ یمنع من الصلوۃ
فی الیوم الثانی۔ جو نماز عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف۔ یا نماز پڑھکر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام
بے وضو ہو گیا تھا مثلاً بغیر علم کا نا لگ گیا تھا۔ لم یصلہا بعدہ۔ تو اسکے بعد یہ نماز نہیں پڑھیگا۔ ف۔ نہ بطریق

ادا اور نہ قضا۔ لان الاصل فیھا ان لاتقضی کالجمعۃ - کیونکہ اصل تو نماز عیدین میں یہی ہے کہ اُسکی قضا نہ کیجاوے مانند جمعہ کے۔ ف جبکہ وقت جمعہ گذر جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گذرا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی جاوے۔ الا اناترکناہ بالحدیث۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ ف اور حدیث کی پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گواہی بعد زوال ادا کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روز نماز کے لیے مجتمع ہونے کا حکم دیا تھا تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے تاخیر جائز ہے۔ وقد ورد بالتاخیر الی الیوم الثانی عند العذر۔ اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سماوی متحقق ہوا تھا ف توحدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور ماسوا اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عذر نہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور جب عذر سماوی نہو تو تاخیر جائز نہیں ہے۔ ع م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الضحیٰ مثل فطر ہے سوائے بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل ویستاک ویتطیب۔ اور عید اضحی کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ لما ذکرنا۔ بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستحبات بھی مذکور ہو چکے م۔ اور اسمیں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ ۃ۔ ویؤخر الاکل حتی یفرغ من الصلوۃ۔ اور کھانے میں تاخیر کرے یہانتک کہ نماز بقرعید سے فارغ ہوجاوے۔ ف اور اگر کھا لیا تو کراہت تحریمی نہیں ہے المختار الکبری ۃ۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لایطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقرعید کے روز نہیں کھاتے تھے یہانتک کہ نماز سے واپس ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ ف تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں مسنون ہیں م۔ بریدہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتی کہ کھا لیتے اور عید الضحی کو نہیں کھاتے حتی کہ واپس آتے۔ پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والدارقطنی۔ اور کہا کہ صحیح ہے اور ابن القطان نے تصحیح کی اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم نے "واپس آتے" تک روایت کی ہے۔ فع۔ اگر قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے یہی اصح ہے م۔ دیہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہان نماز نہیں ہے ع م۔ ویتوجہ الی المصلی وھو یکبر۔ اور عیدگاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہر سے تکبیر کہتا جاوے۔ ف بالاتفاق اور مصلی پہونچکر موقوف کرے۔ التحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ الکافی۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر فی الطریق۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کہتے تھے۔ ف یہ روایت غریب ہے ولیکن بخاری نے روایت کی کہ ابوہریرہ و ابن عمر ایام عشرہ میں بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عیدگاہ کی راہ میں تکبیر کہنا نہیں نکلا م۔ ویصلی رکعتین۔ اور امام دو رکعت پڑھے۔ ف بدون اذان و اقامت کے۔ کالفطر۔ مثل نماز عید الفطر کے۔ ف بحدیث جابر بن سمرۃ رضہ جو مذکور ہو چکی م۔ کذلک نقل۔ یون ہی نقل کیا گیا ہے۔ ف ایک جماعت صحابہ رضہ سے مانند حضرت عمر و عثمان وغیرہم۔ واحادیث مرفوعہ۔ مع۔ ویخطب بعدھا خطبتین۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک فعل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یون ہی کیا ہے۔ ف چنانچہ احادیث کثیرہ میں ہے۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود پڑھے تو دل میں پڑھیں۔ الحجۃ ۃ۔ ویعلم الناس فیھا

الاضحیۃ وتکبیر التشریق - اور دونون خطبہ مین لوگون کو قربانی کے اور تکبیر تشریق کے احکام تعلیم کرے - لانہ شرع
الوقت - کیونکہ اسوقت کا مشروع یہی ہے - والخطبۃ ما شرعت الا للتعلیم - اور خطبہ تو مشروع نہین ہوا مگر اسی
تعلیم کے واسطے - ف - پس جو مناسب وقت احکام ہون انکو سکھاوے - پھر اگر نماز مین یوم النحر یعنے دسوین
ذی الحجہ سے تاخیر ہوئی تو بعذر ہوگی یا بغیر عذر ہوگی - فان کان عذر یمنع من الصلوٰۃ فی یوم الاضحی صلاہا
من الغد وبعد الغد - پس اگر کوئی عذر سماوی یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت مین نماز سے مانع ہو تو
نماز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز - ف - جبکہ دوسرے روز عذر ہو اور کچھ برائی لاحق نہوگی - ولا یصلیہا
بعد ذلک - اور بعد تین روز کے پھر یہ نماز کسی صورت مین نہین پڑھیگا - لان الصلوٰۃ مؤقتۃ بوقت الاضحیۃ
فیتقید بایامہا - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو اضحیہ کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اضحیہ کے ایام تک مقید ہوگا - ف -
پس اضحیہ کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا حتی کہ تیسرے روز بعد زوال
کے خارج ہو جائیگا - اور اگر تاخیر کرنا بغیر عذر ہوا تو بھی نماز جائز ہے - لکنہ مسیٔ فی التاخیر من غیر عذر لمخالفۃ المنقول
لیکن بغیر عذر تاخیر کرنے مین وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی - ف - کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم وخلفاے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہین ہے - پھر یہ نماز باوجود تاخیر کے ادا ہے نہ قضا کیونکہ اپنے وقت
مین واقع ہوتی ہے - بعد فراغت نماز وخطبہ کے دوسرے رستہ سے مثل عید الفطر کے واپس ہوکر قربانی کرے - م -
امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت مین پڑھائی کہ آسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو
نماز اعادہ کرلے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جاکر نماز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے
معلوم ہوا تو پھر نہین پڑھیگا - اگر عید اضحی مین بغیر وضو پڑھائی اور بعد نماز کے لوگون نے قربانیان کین پھر اسکو
بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیان جائز ہوگئین اور دوسرے روز جاکر نماز پڑھے یون ہی جب دوسرے روز قبل الزوال
معلوم ہو اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب
نہین پڑھیگا - اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے منادی کرادی تو جس نے جاننے سے پہلے
قربانی کرلی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہین جائز ہے یہانتک کہ زوال کے بعد جائز ہے -
قاضیخان م - والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس بشئی - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہین وہ کچھ نہین ہے
وہو ان یجتمع الناس یوم عرفۃ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفۃ - اور لوگون کی بناوٹی تعریف
یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان مین جمع ہوتے ہین مشابہت بنانے کو ان حاجیون کے ساتھ جو عرفہ کے روز
عرفات مین کھڑے ہوتے ہین - ف - یہ فعل بلا خلاف کچھ بھی ثواب نہین ہے - لان الوقوف عرف عبادۃ
مختصۃ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا تو عبادت جانا گیا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ - ف - اور وہ مقام
عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہان وقوف عبادت ہے - اور عرفات ہر جگہ نہین ہے تو ان لوگون کا کھڑا ہونا اس
مقام خاص مین بصفت مختص نہ ہوا - فلا یکون عبادۃ دونہ - تو بدون اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا
ہونا کچھ بھی عبادت نہوگا - کسائر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہین - ف - مانند طواف وغیرہ کے - اور
اگر سواے کعبہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے ع - اور امام نووی رح نے یہی مسجد
بیت المقدس ومزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا اور ملا علی قاری رح نے مناسک مین کہا کہ یہ جو جاہل لوگ
گرد مرقد مبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہین یہ سب اجہل الجہلا ہین اگرچہ بصورت مشائخ وعلما ہون

م - اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشنیع فرمائی ہو کہ اگر ایسی تشبیہ ہو تو احرام کی طرح سر کھولینگے
اور یہ کوئی نہین کہیگا یہ تو نصرانیون کے گرجاؤن کی بت پرستیان ہین اور اگر ایسی تشبیہ ہو تو ایک خانہ بناوینگے کہ
خانہ کعبہ کے طواف کرنے والون کی طرح اسکا طواف کرین اور اپنی بازارون مین دوڑینگے کہ صفا و مروہ کے سعی کرنیوالون
کی مشابہت پیدا ہو - انتہی مترجما - یہ تشنیع بلیغ ہو اور مکائد نفس و اغوا ر شیطان سے متنبہ کردیا مگر عجب کہ عینی رح نے
بغیر سمجھے جواب کی طرف قلم اٹھایا حالانکہ یہ لاجواب عبارت ہو - مالک رح سے کہا کہ ایسی چیزون کی کنجی تو بدعتیون
کے ہاتھ مین ہو - پھر کلام اسمین کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نہوا تو کیا مباح ہو یا مکروہ ہو - نہایہ مین مباح نکالا - کافی مین
کہا کہ بعض کا قول ہو کہ وہ مستحب ہو - ع - ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہو کہ اگر اتفاق سے اُس روز واسطے نماز استسقار
وغیرہ کسی مشروع کے نکلتا ہو تو مکروہ نہین ہو اور اگر خاص اُسی دن کا قصد کرکے نکلتا ہو تو جب غور کیا جاوے
تو یہ تشبیہ کے معنی مین مکروہ ہو - الفتح - اگر تشبیہ کے واسطے نہین بلکہ اُس روز کی بزرگی کی وجہ نکلے تو جائز ہو - قاضیخان
التمرتاشی - ع - اسکے معنی یہ ہین کہ وہان جاکر کھڑے نہین ہوسے اور نہ سر کھولے - الفتح - مین کہتا ہون کہ اصل مسئلہ
کتاب مین خود امام محمد رح نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اسواسطے کہ لیس بشئی تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی
منفعت سے خالی ہو کیونکہ نکرہ تحت النفی بالاجماع عام ہو اور مباح دنیاوی بھی نہین کیونکہ جو بات امور دنیاوی مین
بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہو جیساکہ بحث اللغو مین مصرح ہو اور شروع باب العید مین قنیہ کا قول دیہات کی
نماز عید مین گذرا پس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہو پس شک نہین کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور
شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق صحیح ہو ماسوا اسکے غلط ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والمآب م
فصل فی تکبیرات التشریق - یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان مین ہو - ف - تشریق خود تکبیر ہو تو معنی یہ کہ
ان تکبیرات کے بیان مین جنکا نام تشریق ہو اور بقول صاحبین ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ تاریخ ذی الحجہ کا نام ہو لیکن یہ تکبیرات
نو بجر عرفہ سے شروع ہوجاتی ہین تو بعضے دنون کے نام سے نسبت ہوئی - ع - یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہو
لیکن سنت کی دلیل چلتی ہوئی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی - مف التبیین م - ویبدا بتکبیر التشریق
اور شروع کرے تکبیر تشریق کو - ف - جہر کے ساتھ - بعد صلوٰۃ الفجر من یوم عرفۃ - بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز
یعنی نوین ذی الحجہ کو باتفاق علماے حنفیہ رح - ویختم عقیب صلوٰۃ العصر من یوم النحر - اور ختم کرے یوم النحر یعنی
دسوین ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کہکر - ف - لیکن ختم مین اختلاف ہو یہ جو مذکور ہوا - عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ
امام ابوحنیفہ رح کا قول ہو - وقالا یختتم عقیب صلوٰۃ العصر من آخر ایام التشریق - اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے
آخر ایام تشریق یعنی ۱۳ - ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کہکر - ف - صاحبین کے قول پر فتوی اور اسی پر اکثر بلادون
مین تمام شہرون مین عمل رہا ہو - الخلاصۃ والتحریر والعنایۃ الاسبیجابی المجتبی الکافی - مع - باوجود اسکے امام مصنف نے
متن مین قول امام کی التزامی تصحیح کی - والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ - اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے
مختلف پایا گیا - فاخذا بقول علی رض - پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا - ف - رواہ ابن ابی
شیبہ - اور یہی قول حضرت عمر رض وابن عباس وعمار کا ہے - رواہ الحاکم - اور ابن عمر و زید بن ثابت و ابو سعید کا
رواہ الدارقطنی - اور حضرت عثمان کا - التحریر - اور حضرت ابوبکر رض کا - المفید - اور مذہب سفیان ثوری وابن عیینہ و
احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہو - پس صاحبین نے انھین صحابہ رض کا قول لیا - اخذا بالاکثر اذ ہو الاحتیاط
فی العبادات - اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات مین یہی احتیاط ہو کہ اکثر کو لیوے - ف - یعنی ۱۳ - تاریخ تک

تکبیر مین احتیاط ہے کہ کمتر یعنی دسوین تک بھی داخل ہو گئی اور کمتر لینے مین زیادہ داخل نہین ہوتی تو احتیاطاً کمتر کو داخل
کیا - واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذا بالاقل - اور ابو حنیفہ رح نے قول ابن مسعود رض کو لیا بطریق
کمتر کو لینے کے - ف - اور ابن مسعود رض اور اُنکے شاگردون علقمہ و اسود و نخعی سے ختم عقیب عصر یوم النحر ثابت
ہے تو کمتر کو لیا - لان الجہر بالتکبیر بدعۃ - کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہے - ف - اور یہی حسن بصری رح سے
منقول ہے - اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہے کیونکہ ابن مسعود رض سے مقدار
کفایت تو معلوم ہو گئی م - والتکبیر ان یقول مرۃ واحدۃ - اور تکبیر یہ ہے کہ ایکبار کہے - اللہ اکبر اللہ اکبر
لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد - یہ حضرت عمر و ابن مسعود رض سے مروی ہے - ہذا ہو المأثور
عن الخلیل صلوات اللہ علیہ - یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے ماثور ہے - ف - مبسوط و قاضیخان
سغناقی نے ایک قصہ لکھا ہے لیکن ابن الہمام رح نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کین اور
کہا کہ اسناد جید ہے - اور ابن ابی شیبہ نے عموم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جریر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون
الخ - مین کہتا ہون یہ اسناد بلاشبہہ صحیح کی اسناد ہے اور معنی یہ کہ ابراہیم نخعی رح نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز
عرفہ کو تکبیر کہتے قبلہ رخ پیچھے نماز کے اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر وللہ الحمد - یہی دارقطنی کی حدیث
جابر رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہے اور نماز سے فرض تبادر
ہے - مع - وہو عقیب الصلوات المفروضات - اور یہ تکبیر (قبلہ رخ حالت مین) پیچھے نمازون مفروضہ
کے ہے - ف - اگرچہ جمعہ ہو اور اگرچہ خاص انھین ایام تشریق کے قضا ہو پس نماز جنازہ و وتر و عید خارج ہین
و کہا گیا کہ علی الاصح عید داخل ہے - ر - الخلاصہ ع - تو تکبیر ہے - علی المقیمین - مقیمون پر - ف - نہ مسافرون پر
اگرچہ غلام ہون جب کہ مقیم ہون - فی الامصار - شہرون مین - ف - نہ دیہاتون مین تو تکبیر کہین -
فی الجماعات المستحبۃ - مستحب جماعتون مین - ف - نہ منفرد اور نہ خالی عورتون کی جماعت مین - عند
ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - ف - اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کہین حتی کہ اگر
نمازی نے عمداً حدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی - التہذیب - اور اگر قبلہ رخ پیٹھ پھیر دی
تو ایک روایت مین تکبیر ساقط اور دوسری مین نہین - ت - اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کہدے طہارت
کو نہ جاوے - الخلاصہ - ولیس علی جماعات النساء - اور تکبیر نہین ہے عورتون کی جماعت پر - اذا لم یکن
معہن رجل - جبکہ نہ ہو ان عورتون کے ساتھ کوئی مرد - ف - یعنی امام انکا مرد نہو - ولا علی جماعۃ
المسافرین - اور نہ مسافرون کی جماعت پر تکبیر ہے - اذا لم یکن معہم مقیم - جبکہ ان مسافرون کے ساتھ مقیم نہو
ف - یعنی مقیم امام نہو - یہی اصح ہے ع - اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط
نہین - پھر امام مصنف نے ہو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید و قاضیخان و جوامع الفقہ
مین وجوب کی تصریح کی - اور مرغینانی و تحریر مین کہا کہ سنت ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور صحیح یہ کہ
واجب ہے کیونکہ شعائر دین سے ہے - مع - ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیلاً ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی
سنت نہین ہے جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی نے عیدین مین فرمایا ہے - علی ما ذکرہ العینی رح - م - یہ سب امام رح کے نزدیک
ہے - وقالا ہو علی کل من صلی المکتوبۃ - اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر ہے جو فرض نماز پڑھے یعنی
خواہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا منفرد ہو ع - یا عورت ہو ت - یہی قول امام مالک

وشافعیؒ کا اور سوائے منفرد کے امام احمدؒ کا ہے ع - لانہ تبع للمکتوبۃ - کیونکہ تکبیر تابع نماز فریضہ کے ہے - ف - تو جو کوئی فرض پڑھے وہ تکبیر کہے - ولہ ما رویناہ من قبل - اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں - ف - کہ لا جمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحیٰ الا فی مصر جامع - تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا - والتشریق ہو الجہر بالتکبیر کذا نقل عن الخلیل بن احمد - اور تشریق بمعنی جہر تکبیر ہے ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہے - ف - اور خلیل رح امام نحو ولغت المتوفی ۱۷۵ھ ہجری ہے ع - پس امام ابوحنیفہ سے ۲۵ برس بعد انتقال کیا - پس معلوم ہوا کہ جہر تکبیر عموماً نہیں بلکہ مصر جامع شرط ہے - ولان الجہر بالتکبیر خلاف السنۃ - اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہر کرنا خلاف سنت - ف - یعنی بدعت ہے یا استثنا سے اسکے جہان شرع وارد ہوئی ہو - والشرع ورد بہ عند استجماع ہذہ الشرائط - اور شرع کا وارد ہونا جہر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطین مجتمع ہوں - ف - یعنی مصر وجماعت مستحبہ واقامت کیونکہ ہم نے سنت میں یوں ہی بالیقین تکبیر پائی ہے تو پس اسی پر توقف رہا - اور سوا اسکے سوا دوسری جگہ تجاوز نہو گا - الا انہ یجب علی النساء اذا اقتدین بالرجال - لیکن اتنی بات ہے کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتوں پر جب کہ وے مردوں کی اقتدا سے نماز پڑھیں - ف - تو آہستہ تکبیر کہیں - م - ت - وعلی المسافرین عند اقتدائہم بالمقیم - اور مسافروں پر جب کہ وے اقتدا کریں مقیم کا - ف - پس اقتدا سے عورتوں ومسافروں پر بھی واجب ہوگی - بطریق التبعیۃ - بطریق تابع ہونے کے - ف - یعنی اصل میں نہیں ہے اور تبوع پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوئی جیسے مقیم کی اقتدا سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہیں - مترجم کہتا ہے کہ یہاں امام مصنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہے - پھر مستحب ہے کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ غفلت میں ہو یا کوئی کار منافی کرے تو مقتدی تکبیر کہے - التبیین ۵ - امام محمد رح نے روایت کی کہ قال یعقوب صلیت بہم المغرب یوم عرفۃ - یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے عرفہ کے روز انکو مغرب کی نماز پڑھائی - ف - یعنی رح نے کہا کہ یعنی مسافروں کو - میں کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت میں پڑھائی ہوتی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکر امام رح اس بدعت کے مرتکب ہو سکتے پس میرے نزدیک تو مراد امام ابوحنیفہ واصحاب ہیں اور معنی یہ ہیں کہ میں نے عرفہ کے روز باشارہ امام رح کے اصحاب کو مغرب کی نماز پڑھائی - فسہوت ان اکبر - پس میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا - فکبر ابو حنیفۃ - پس ابوحنیفہ رح نے تکبیر کہی - دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یترکہ المقتدی - یہ قصہ دلالت کرتا ہے کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگرچہ عمداً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہیں چھوڑیگا - ف - پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہیں ہے - لانہ لا یؤدی فی حرمۃ الصلوٰۃ - کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ نماز کے اندر ادا نہیں کیجاتی - فلم یکن الامام فیہ حتماً وانما ہو مستحب - پس وجود امام اس تکبیر کہنے میں واجب نہیں بلکہ فقط مستحب ہے - ف - حالانکہ تکبیر واجب تو امام کے پیچھے واجب ترک نہوگا - فائدہ - امام رح نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ میں تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پیتے دیکھتا ہوں حالانکہ اسوقت حالت افلاس میں گمنام تھے - ابو یوسف کہتے ہیں کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فالودہ پیتا تھا مجھے کبھی نہ کیا - اسوقت مجھے ابوحنیفہ رح کا فرمانا یاد آیا یہ بطور کشف وکرامت تھا - اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المجتہدین کا رعب اسقدر چھایا کہ کئی نمازیں تکبیرات کے ساتھ پڑھکر مغرب میں تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موعظت حسنہ ہے - م - ع - اگر ایام تشریق میں پہلی قضا پڑھی یا ایام تشریق کی

قضاء بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہیں کہیگا اور مسبوق پر بعد تمام کرنیکے تکبیر واجب ہے۔ التبیین۔

باب صلوٰۃ الکسوف

یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان میں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نماز عید و نماز کسوف اور نماز استسقاء تینوں نمازین دن مین بغیر اذان و اقامت کے ادا کیجاتی ہین انمین سے نماز عید واجب ہے اور نماز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء مین اختلاف ہے کہ نماز مسنون ہے یا نہین۔ اس بیان سے تینوں ابواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث مین سورج و چاند گہن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزون کو دیکھو تم لوگ نماز کی طرف مبادرت کرو۔ کما فی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی مین بالطبع ایسا اسی موجودہ حالت سے مانوس و مالوف ہو جاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تغیر مین پھنسنے کا خیال نہین کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت مین سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کرین تو روزانہ گردشس روشنی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہین۔ کما فی القرآن۔ لیکن رے ان چیزون سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہین لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سورج و چاند کی نظر آتی ہے تو اس محسوس سے چونکتے ہین اسوقت نماز کی طرف متوجہ کیا کہ قراۃ قرآن مین اپنے انجام پر جزم و تیقن کرینگے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل یہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس شہوت دور کر کے دل کو حق بات پر جما دے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہین تو اپنی نیات پر اٹھائے جاوینگے اور اگر بدکار ہین تو استغفار و توبہ کرینگے۔ مین کہتا ہون لیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہین آخر انکا کاسہ سر ٹھوکرین کھاتا ہے۔ م۔ نماز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الامۃ ہے کسی نے انکار نہین کیا اور سنت اسمین شائع و منقول ہے۔ ع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ نماز جماعت سے مسجد الجامع یا عیدگاہ مین پڑھی جاتی ہے۔ فع۔ اور اسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سواے اوقات مکروہہ کے۔ عف۔ پس اگر بعد عصر کے سورج گہن ہوا تو نماز نہوگی کیونکہ اسوقت نفل مکروہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل و سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المحیط اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغینانی۔ مع۔ اذا انکسفت الشمس۔ جب سورج کو گہن لگے تو۔ صلی الامام۔ نماز پڑھے امام۔ ف۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پڑھے۔ بالناس۔ لوگون کے ساتھ۔ رکعتین۔ دو رکعت۔ ف۔ اور چاہے چار رکعت۔ المحیط والبدائع والمفید والتحفہ۔ ع۔ مگر دو رکعت سنت و افضل ہین۔ م۔ کھیأۃ النافلۃ۔ نفل کی صورت پر۔ ف۔ بدون اذان واقامت و خطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوٰۃ جامعۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاوین۔ فتاوٰی۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ مین ہو جائز ہے سواے اذان کے۔ م۔ ف۔ فی کل رکعۃ رکوع واحد۔ ہر رکعت مین ایک رکوع ہے۔ ف۔ جیسے تمام نمازون مین معروف ہے۔ وقال الشافعی رکوعان۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر رکعت مین دو رکوع ہین۔ ف۔ اسطرح کہ اول شروع کر کے الحمد کے بعد طویل قرارت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع مین رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قرارت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت مین کرے حتی کہ گہن سے آفتاب کھل جاوے۔ یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ مع۔ واضح

ہو کہ اصلی مقصود اس نماز سے مثل دوسری نمازون کے رضاے الٰہی و مغفرت و ثواب ہو پس اگر ایک شخص نے نماز کسوف کا ارادہ نہ کیا بلکہ نوافل پڑھلین اور دوسرے شخص نے نماز کسوف مین سنت کا ارادہ کر کے ایسے طور پر پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اچھا رہا۔ پس احتیاط یہ کہ بطور تیقن ہو کہ رایگان ہونیکا احتمال نہ رہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہر رکعت مین رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم نے نظر کی کہ ان اعمال مین طریق علمی ہونا ثواب کے لیے کافی ہو اگرچہ عالم سے اجتہاد مین چوک ہو جاوے لہذا دو رکوع بنظر روایت اختیار کیے۔ لہ ما روتہا عائشۃ رضہ۔ دلیل امام شافعی رح کی وہ حدیث ہو جو ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی۔ **ف** اس روایت کا وہی مضمون ہو جو ہم نے دو رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا۔ اور آخر حدیث مین ہی کہ چار رکعات و چار سجدات پورے ہوے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہو کر لوگون کو خطبہ سنایا پس حمد و ثناء لائق شان الٰہی بیان کر کے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات مین سے دو نشانیان ہین انکو کسی کے مرجانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گہن نہین لگتا ہو پھر جب تم اسکو دیکھو تو نماز کی جانب مبادرت کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور صحیحین مین عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی اسی کے مانند مروی ہو۔ **مف**۔ آخر حدیث مین چار رکعات سے چار رکوع مراد ہین اور یہ اطلاق شائع و معروف ہو۔ اور واضح ہو کہ اس زمانہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جنکا نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قبطیہ کے بطن شریف سے پیدا ہوے ڈیڑھ برس کے قریب ہو کر انتقال کر گئے تھے جنکی نسبت فرمایا کہ جنت مین اسکی دودھ پلائی ہو۔ اسی زمانہ مین گہن پڑا تو عام لوگون نے زعم کیا کہ ابراہیم رض کے انتقال کی وجہ سے ہو لہذا آپ نے خطبہ پڑھا اور لوگون کا یہ فاسد خیال دور کیا۔ م۔ ولنا روایۃ ابن عمرو۔ اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہو۔ **ف** یعنی اس نماز کو جسطرح ابن عمرو رضہ نے روایت کیا کہ اسمین ایک ہی رکوع مذکور ہو ہم اسی روایت کو لیتے ہین۔ والحال اکشف للرجال لقربہم۔ اور حال کیفیت نماز کا مرد لوگون پر زیادہ واضح ہو بوجہ انکے قرب کے **ف** اور حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ تو عورتون کی صف مین دور تھین تو ممکن ہو کہ آپ نے ایک ہی رکوع بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگون نے بار بار سر اٹھانے و نا امید ہو کر پھر رکوع مین جانے سے دو رکوع خیال کیے اسی طرح امام محمد رح نے آثار مین ذکر کیا ہو۔ کما فی العینی۔ پس جب اس واقعہ نماز کے دو راوی ہین اور دونون روایتون مین معارضہ ہو تو ہم نے ترجیح دی۔ فکان الترجیح لروایتہ۔ تو ترجیح عبد اللہ بن عمرو رضہ کے روایت کو ہوئی۔ **ف** کیونکہ زیادہ قریب سے اصلی حال معلوم تھا۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہو جس آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بتوفیق الٰہی عزوجل یہ ہو کہ کسوف کا اطلاق سورج گہن و چاند گہن دونون پر آتا ہو جیسے خسوف بھی دونون مین مستعمل ہو اور عینی رح نے کہا کہ فقہاء کی عبارات مین کسوف مخصوص بآفتاب اور خسوف بماہتاب ہو اور یہ افصح ہو پھر اس باب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول مین روایات متعدد مختلف وارد ہین بعض مین صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض مین دوگانہ اور بعض مین طویل قرارت و رکعت مین ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و بسہ رکوع و بچار رکوع حتی کہ دس رکوع تک کے ساتھ روایات ہین۔ بیان الکل مختصراً۔ اول ابو بکرۃ ایک صحابی معروف کی حدیث مین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین آفتاب کو خسوف ہوا تو آپ نکلے درحالیکہ چادر مبارک لٹکتی ہوئی کھنچی جاتی تھی یہانتک کہ مسجد مین پہونچے اور لوگون نے مبادرت کی پس انکو دو رکعتین پڑھائین جیسے تم اپنی نماز

جلدی آنے ۱۲

پڑھتے ہو - رواہ البخاری - ظاہرا بغیر تطویل دہر رکوع واحد ہی جیسے صحیح مسلم میں عبد الرحمن بن سمرہؓ سے دو رکعت مذکور ہیں - ۲ - قبیصہ الہلالی رضہ سے کسوف آفتاب میں دو رکعت مع طول قیام ہی - اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا اور آخر میں فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی نماز فریضہ - رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم والبیہقی - اور محتمل ہی کہ اگر آفتاب کھلا نہوتا تو زیادہ پڑھتے - ۳ - نعمان بن بشیر رضہ کے حدیث میں دوگانہ دوگانہ نماز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہاں تک کہ آفتاب کھل گیا - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وصححہ ابن عبد البر والنووی - اور نعمان رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب و ماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی فریضہ نماز جو پڑھی ہی اسکے مثل نماز پڑھو - رواہ احمد والحاکم - اسمیں دوگانہ دوگانہ مانند فریضہ کے اور خسوف ماہتاب میں بھی نماز ہی مگر بغیر تصریح جماعت کے - ۴ - حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص جسکا حوالہ مصنف رح نے دیا ہی کہ حضرت صلعم نماز کو کھڑے ہوئے تو (اسقدر طول کیا کہ) نہیں لگتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہیں لگتا تھا کہ سر اٹھائینگے پھر اٹھایا تو نہیں لگتا تھا کہ سجدہ کرینگے پھر سجدہ کیا تو نہیں لگتا تھا کہ اٹھینگے پھر اٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کیطرح کیا اور آفتاب منجلی ہو گیا - رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی فی الشمائل والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السختیانی نے ثقہ کہا - ۵ - حدیث سمرہ بن جندب رضہ درباره کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ چڑھکر سیاہ پڑ گیا تھا - اسمیں بھی نہایت طویل قیام اسطرح کہ ہم آپ سے کچھ آواز نہیں سنتے تھے ایسے ہی رکوع وسجود میں طول بدون کسی آواز کے ہی اور یوں ہی دوسری رکعت ہی اور دوسرے میں آفتاب منجلی ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہی - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح - اور اسمیں تصریح ہی کہ قرارت بالکل مخفی تھی - ۶ - حدیث عائشہ رضہ اسمیں خسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع مع طول قرارت وغیرہ ہی - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - اسکے آخر میں ہی کہ آفتاب و ماہتاب دونوں آیات میں کسی کی موت وحیات سے انکو خسوف نہیں جب دیکھو تو نماز کی طرف مبادرت کرو - ظاہرا خسوف ماہتاب میں بھی نماز جماعت مراد ہی لیکن تصریح نہیں ہی - اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں موجود ہی - یہاں سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تام نہیں کیونکہ ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہی تو ابن عمرو رضہ سے دو حدیثیں آئیں ایک میں دو رکوع اور ایک میں ایک ہی رکوع مذکور ہی پس اگر نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ مانیں جیسا کہ مصنف رح کی تقریر سے ظاہر ہی تو لامحالہ ابن عمرو رضہ کی حدیث صحیحین دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو رضہ میں عطاء بن السائب راوی میں کلام ہی اگرچہ معتد بہ ہو کہ وہ ثقہ ہی اور سمرہ بن جندب کی روایت البتہ صحیح ہی - ۷ - حدیث جابر رضہ کسوف میں دوگانہ میں چھ رکوع و چار سجدے یعنی ہر رکعت میں تین رکوع و دو سجدے مروی ہیں - رواہ مسلم اور یہی حضرت عائشہ رضہ وابن عباس کی حدیثوں میں آیا - رواہ مسلم - یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہیں اور عجب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض سے دو رکوع کو لیا اور اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں - بلکہ - ۸ - حدیث ابن عباس میں ہی کہ کسوف میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ - اسمیں چار رکوع دو سجدے سے ہر رکعت میں ہیں - رواہ مسلم - اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں آیا - رواہ مسلم - پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہی اور سورج یا چاند کسی کی تصریح نہیں ہی - ۹ - حدیث ابی بن کعب رضہ کے دوگانہ کسوف آفتاب میں ہر رکعت میں طول قرارت اور پانچ رکوع و دو سجدے مذکور ہیں - رواہ ابوداؤد - اور اسکی اسناد میں ابوجعفر الرازی راوی میں کلام ہی پھر یہی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہی بلکہ صححہ ابو محمد الاشبیلی وابن القطان وابن المواق مع -

ا- ابو داؤد نے ہر رکعت میں دس رکوع و دو سجدے بھی روایت کیے اور ابن عبد البر نے اور ابن حزم نے بھی حضرت
ام المومنین عائشہ رض سے دس رکوع کی روایت ذکر کی – مع – جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ سروجی رح نے
کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب اسقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اسمین سے نماز کو اس طریقہ
پر لیا جسکی اصل شرع میں موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان و سمرہ و ابن عمرو رض و عبد الرحمن بن سمرہ وغیرہ کے اور فرائض
و سنن سب بیک رکوع ہیں – عینی رح نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں بار بار
نماز پڑھی ہے تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے – ابن الہمام رح نے کہا کہ دس برس کے قریب میں چھ مرتبہ
سورج گہن واقع ہونا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری رائے اولی ہے کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا
ہوا پس مطلقاً نماز مسنون لیکر اسکی کیفیت موافق معمولی نمازوں کے اختیار کرنا اولی ہوا – مترجم کہتا ہے کہ بعید ہونا اور
دس ہی برس کی مدت میں ہونا دونوں باتیں شاید شافعیہ کو مسلم نہوں – رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی میں کلام ہے کیونکہ
جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہیں رہا – لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور ماتریدی رح
سے نقل کیا کہ اختلاف روایات کے اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین
باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور عینی رح نے کہا کہ اس مقام پر کلام ہے اور
صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ میں سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولی دیکھا جو اسکے اجتہاد سے موافق
ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو لیا شافعیہ
میں سے ابو اسحق مروزی و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محل جواز ہے
انتہی ملخصا – میں کہتا ہوں کہ اگر یوں کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتدا مدینہ میں نہیں ہوئی اور سب صورتیں جائز
ہیں لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دوگانہ
یا چارگانہ تو اولی ہے کیونکہ اصل اسمین وقت کو نماز میں مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز میں شک نہ ہو
فافہم واللہ تعالیٰ اعلم – م – **ویطول القراءۃ فیہما** – اور دونوں رکعت میں قرارت کو طول دے – ف – چنانچہ
بعض احادیث میں اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے – مع – پھر اگر دوسرا دوگانہ پڑھیں
تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتی کہ دوگانہ واحد میں انحصار نہیں ہے – **ویخفی** – اور دونوں میں قرارت کو مخفی
رکھے – **عند ابی حنیفۃ رح** – یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے – ف – یہی صحیح ہے – المضمرات – اور یہی مالک و شافعی
کا قول ہے – ع – **وقالا یجہر** – اور صاحبین رح نے کہا کہ قرارت میں جہر کرے – ف – اور یہی قول احمد ہے – ع –
وعن محمد مثل قول ابی حنیفۃ – اور امام محمد رح سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء – ف – عامہ روایات
میں مروی ہے – البدائع – بالجملہ یہاں دو امر ہیں قرارت کو طول دینا اور قرارت میں جہر کرنا – **اما التطویل فی القراءۃ
فبیان الافضل** – پس قرارت میں طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے – ف – یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی متابعت پر قرارت کو طول دینا افضل ہے – ع – **ویخفف ان شاء** – اور اگر چاہے تو قرارت میں تخفیف کرے
لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوٰۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر – کیونکہ مسنون
تو وقت کسوف کو نماز و دعا میں مستغرق کر دینا پس نماز و دعا میں جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیدے
ف – اور حق یہ ہے کہ قرارت کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث مغیرہ رض میں ہے

کہ پھر جب تم ان چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہانتک کہ وہ روشن ہوجاوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث عائشہ رضہ مین ہی کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الٰہی کرو یہانتک کہ روشن ہوجاوے۔ رواہ مسلم بلفظ الفتح مین کہتا ہون کہ حدیث نعمان مین خود دو دو گانہ دوگانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز ظہر کے تخفیف قرارت پڑھنا پایا گیا اور یہین سے امام رح سے چار رکانہ بھی مروی ہی۔ کمافی المحیط۔ پس حق وہی ہو امام مصنف نے ذکر کیا فاللہ تعالےٰ اعلم۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاخفاء والجہر۔ اور رہا اخفاء اور جہر۔ ف۔ تو اسمین اختلاف ہی۔ فلہما روایۃ عائشۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم جہر فیہا ولابی حنیفۃ روایۃ ابن عباس وسمرۃ بن جندب۔ پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین جہر کیا اور ابو حنیفہ رح کی دلیل حدیث ابن عباس وحدیث سمرہ ہی۔ ف۔ حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خسوف مین جہر کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث اسماء بنت الصدیق رضہ مین نماز کسوف کا جہر ہی۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن حبان تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضہ مین مراد خسوف سے سورج گہن ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ کسوف وخسوف دونون گہن مین مستعمل ہی پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف ماہتاب ہی کیونکہ رات کی قرارت جہری ہوتی ہی۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضہ یہ کہ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی نماز پڑھی تو آپ سے قرارت کا ایک حرف نہین سنا۔ رواہ احمد وابو یعلی وابو نعیم والطبرانی والبیہقی۔ اور حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ اوپر گذری۔ وصححہ الترمذی۔ والترجیح قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گذری۔ ف۔ کہ حضرت عائشہ رضہ کے بہ نسبت مردون کی روایت مرجح کیونکہ بوجہ قرب کے انپر حال زیادہ واضح ہی اور یہ مبنی ہی کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہی۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز مین اخفاء متعین ہی اور کیف صلوۃ النہار وہی عجماء۔ کیونکہ اخفاء متعین نہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہی اور صلوۃ النہار عجماء۔ ف۔ یعنی اسمین قرارت مسموعہ نہین ہی۔ جیسے بہائم عجماء سے باتین نہین سنی جاتین یا عجمی کہ صاف زبان اس سے نہین سمجھی جاتی ہی۔ مع۔ بالجملہ نماز پڑھے۔ ویدعو بعدہا۔ اور بعد نماز کے دعاء کرے۔ ف۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے خواہ لوگون کی طرف منہ کیے اسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہی اور کھڑے کسی عصا وغیرہ پر ٹیک کرلے تو بھی اچھا ہی۔ المحیط۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتی تنجلی الشمس۔ یہانتک کہ آفتاب روشن ہوجاوے۔ ف۔ کیونکہ نماز تو قبولیت دعاء کے واسطے مقدم ہی مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم من ہذہ الافزاع شیئاً فارغبوا الی اللہ بالدعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم ان فزع دینے والی چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعاء سے رغبت کرو۔ ف۔ رواہ ابو سلیمان بن محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی مع۔ اور اسکے معنی حدیث مغیرۃ بن شعبہ رضہ مین بروایت صحیحین گذری۔ مفع۔ پس جبکہ کسوف وخسوف مین دعاء وتضرع کا حکم ہی تو دعاء کو اسکے طریقہ سے کرنا چاہیے۔ والسنۃ فی الادعیۃ تاخیرہا عن الصلوۃ۔ اور دعاؤن مین سنت یہ ہی کہ نماز سے پیچھے ہو وقت لہذا یہان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا زیادہ مقبول ہی فرمایا کہ اخیر رات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی والترمذی اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہی مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہی۔ م۔ حدیث معاذ رضہ کہ اے معاذ مین تجھے دوست رکھتا ہون اور وصیت کرتا ہون

کہ یہ چھوڑنا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک وشکرک وحسن عبادتک - رواہ ابوداؤد والنسائی - مغیرہ بن شعبہ رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے - رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط - مع اگر جمع ہوکر بغیر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے - خزانۃ المفتین ۔ ویصلی بھم الامام الذی یصلی بھم الجمعۃ - اور نماز کسوف انکو وہ امام پڑھاوے جو جمعہ پڑھاتا ہے - ف - یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اُسی کی امامت یا اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی - م - وان لم یحضر - اور اگر امام حاضر نہ ہوا - ف - اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو - صلی الناس فرادی - لوگ تنہا نماز پڑھلین - ف - اگرچہ مجتمع ہوں - المحیط - تحرزا عن الفتنۃ - تاکہ فتنہ برپا ہونے سے بچاؤ رہے - ف - مین کہتا ہون کہ یہ فتنہ جو جمعہ مین ذکر کیا ہے اور اسکے اشارہ مین ہر مجمع جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ مین کرین دور ہوگیا فافہم - م - یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا رہا خسوف ماہتاب تو فرمایا - ولیس فی کسوف القمر جماعۃ - اور ماہتاب کے کسوف مین جماعت نہین ہے - ف - یہ بلفظہ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف وخسوف دونون مین مستعمل ہے - مع - اور بعض نسخ مین خسوف القمر ہے - م لتعذر الاجتماع فی اللیل او لخوف الفتنۃ - خواہ اسوجہ سے کہ رات مین لوگون کا مجتمع ہونا متعذر ہے یا اسوجہ سے کہ فتنہ کا خوف ہے - ف - کیونکہ رات مین لوگون کا سب طرف سے جمع ہونا کمتر فتنہ سے خالی ہوتا ہے - ع - اور ممکن ہے کہ خسوف آدھی رات کے بعد واقع ہو اور اسوقت اجتماع مشکل ہے - م - اور ابن عباس رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب وماہتاب مین آٹھ رکوع چار سجدون کے ساتھ نماز پڑھی - رواہ الدارقطنی باسناد جید - یعنی دوگانہ کی ہر رکعت مین چار رکوع کیے - م - عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسوف آفتاب وماہتاب مین چار رکوع وچار سجدے سے نماز پڑھتے - رواہ الدارقطنی وفیہ سعید بن حفص مجہول - مگر ان دونون حدیثون مین صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہین پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے - الفتح - اگر کہا جاوے کہ کسوف مین جماعت سے پڑھی تو خسوف مین بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ مین دونون جمع ہونگے جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے - یہ لفظ تو حقیقۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز مین ہے اور کسوف مین جماعت ہونا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا - م - وانما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رایتم شیئاً من ہذہ الاہوال فافزعوا الی الصلوٰۃ - اور خسوف قمر مین یہی ہوگا کہ ہر ایک بذات خود تنہا نماز پڑھیگا بدلیل حدیث اذا رایتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزون سے کچھ دیکھو تو ڈر چھوڑ کر نماز کی طرف مشغول ہو - ف - صحیحین مین عائشہ رضہ کی حدیث مین فاذا رایتم ذلک فافزعوا الخ ہے اور مغیرہ کی حدیث مین فاذا رایتم شیئاً من ذلک فافزعوا الخ ہے - بالجملہ ان چیزون کے دیکھنے مین نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہے اور جماعت نہین - م - اور یہی قول امام مالک کا ہے - اور شافعی واحمد واسحق کے نزدیک جماعت ہے - مع - اور استدلال امام شافعی رح کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رضہ سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف مین حضرت صلعم نے جہر سے قرارت کی الخ - رواہ البخاری ومسلم - اور یہ تسلیم نہین کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے - مین کہتا ہون کہ پھر اس صورت مین ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیرؓ جو اوپر گذری دونون مین مراد نماز خسوف ماہتاب بجماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تعلیل ذکر کی کہ رات مین اجتماع متعذر ہے - یہ بھی مشعر ہے کہ اگر خسوف شروع رات مین واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی - عینی رح نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہین ہے - علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ و

صاحبین و مالک کے نزدیک جماعت کچھ مسنون نہیں ہی اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت ہی م۔ **ولیس فی الکسوف خطبۃ**۔ اور کسوف میں خطبہ نہیں ہی۔ **ف** پس کسوف ماہتاب میں تو جب جماعت ہی مسنون نہیں تو خطبہ بھی نہیں اور سورج گہن میں اگرچہ جماعت مسنون ہی لیکن ہمارے نزدیک و مالک رح کے نزدیک خطبہ نہیں ہی۔ **لانہ لم ینقل**۔ کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہیں ہوا۔ **ف** یعنی بطریق شہرت منقول نہیں۔ النہایہ۔ بلکہ لوگون کو ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے گہن کا شبہہ ہوا تھا اِسکے دفع کرنے کو خطبہ پڑھ دیا اور اب وہ بات باقی نہیں ہی۔ الفتح۔ علامہ عینی رح نے اِس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہما جو بخاری ومسلم نے روایت کی اور اِسمین بعد فراغت نماز کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور لوگون کو خطبہ سنایا پس اللہ تعالی کی حمد و ثنار کی جیسی اُسکے شان کے لائق ہی پھر فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالی کی آیات سے ہین پر کسی کی موت و حیات سے شکست نہین ہوتے ولیکن اللہ تعالی اُنکے گہن سے اپنے بندون کو خوف دلاتا ہی اور کوئی چیز نہین کہ مین نے اِسکو دیکھا نہو مگر آنکہ میرے اِس قیام نے مجھے دکھلا یا حتی کہ جنت و دوزخ کو۔ اور مجھے وحی کی گئی کہ تم لوگ اپنی قبرون مین امتحان مین ڈالے جاؤ گے جو قریب فتنہ دجال کے ہو گا آخر تک۔ بخاری و مسلم نے ابن عباس کی حدیث سے خطبہ روایت کیا۔ فقال انی رأیت الجنۃ الخ۔ اور اِسمین ہی کہ مین نے آج کا سا مشاہدہ نہین دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رض مین ہی کہ ای امت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی اللہ تعالی سے بڑھکر اِس بات مین غیرت والا نہین ہی کہ وہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا دیکھے آخر تک مسلم کی حدیث جابر رض مین ہی کہ البتہ جہنم لائی گئی وہ جسوقت تم نے مجھے دیکھا ہو گا کہ مین نماز مین الخ۔ امام احمد نے حدیث سمرہ رض سے۔ اور ابن حبان نے حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے خطبہ روایت کیا۔ پھر عینی رح نے کہا کہ عجب کہ نہایہ وغیرہ مین جب نقل موجود ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اِس سے خطبہ مقصود نہین تھا۔ مین کہتا ہون کہ سبحان اللہ یہ کیونکر خطبہ نہو گا کہ حمد و ثنار و وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اسوقت کے مناسب تھی بیان فرمائی اور منبر پر چڑھکر جیسا کہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایات مین مصرح ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ امام مصنف کے بنا رکلام اِس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہی اور اِسمین جو خطبہ مروی ہی اُسکا مقصود تنبیہ تھی کہ کسوف بوجہ موت ابراہیم رض نہین ہی اور ساتھ مین دیگر امور بیان کر دیئے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہوا اور ہر بار خطبہ ہو تو ثبوت ہو ورنہ محتمل ہی پس کلام مصنف رح کے معنی یہ ہین کہ یہ امر منقول نہین ہوا کہ نماز کسوف کے واسطے خطبہ ہی اور جو فعل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہی کہ شاید دفع وہم کے لیے ہوا اور یہ بھی منقول نہ ہوا کہ نماز کسوف متعدد اور ہر بار خطبہ تھا اور بدون اِسکے اثبات نہین ہو سکتا لیکن لازم ہوگا کہ یون کہا جاوے کہ خطبہ کوئی سنت اِس نماز کے واسطے نہین ہی اور اگر امام خطبہ پڑھے تو جائز ہی اور لوگ سنین فافہم واللہ اعلم م۔ **(فروع)** اگر اجماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گہن جاتا رہا تو نماز نہین۔ اگر تھوڑا روشن ہوا تو چاہیے پڑھے۔ اگر گہن لگا اور اسپر ابر چھایا تو نماز پڑھے۔ اگر حالت کسوف مین غروب ہوا تو دعار موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے۔ اگر کسوف کے وقت جنازہ آیا تو نماز جنازہ مقدم ہی اگر ایسی اوقات مین گہن ہوا کہ اسوقت نماز سے ممانعت ہی تو نماز کسوف نہین پڑھیگا۔ الجوہرہ المبسوط۔ اگر کسوف کی حالت مین طلوع ہوا تو نماز نہین یہانتک کہ اِسقدر اونچا ہو جاوے جس وقت نماز جائز ہو جاتی ہی۔ یہی قول مالک و احمد وغیرہ علمار کا ہی خلافاً للشافعی۔ مع۔ اگر ہولناک گھبرانیوالی چیزین پیدا ہون جیسے سخت طوفانی آندھی اور متواتر کثرت بارش اور آسمان سرخ ہونا۔ دن مین بے وجہ

اندھیرا ہو جانا - مرض وبا وغیرہ تمام مین پھیل جانا - السراجیہ - کثرت سے زلزلہ آنا - بجلیان گرنا - تارے ٹوٹنا - رات مین ہولناک روشنی پھیل جانا - دشمنون سے غالباً خوف ہونا - التبیین - ایسی صورتون مین تنہا اپنے اپنے گھرون مین نمازین پڑھین - السراجیہ والبدائع - اور اللہ تعالیٰ سے دعاء و تضرع کرین - اور شافعی کے نزدیک بھی نماز بغیر جماعت ہے - مع - مین کہتا ہون کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انما ہذہ الآیات یخوف اللہ بہا یعنی یہ علامات تو یہی ہین کہ اللہ تعالیٰ انسے خوف دلاتا ہے - رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیصۃ الہلالی رضی اللہ عنہ پس جملہ مخوفات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت نہین ہے جیساکہ ابن حجر رح سے درمختار مین نقل کرکے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہین ہوتی ہے - م - واللہ تعالےٰ اعلم -

باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام مین ہے - نماز استسقاء اسواسطے نہین کہا کہ امام رح کے نزدیک اسمین نماز مسنون نہین ہے بلکہ نماز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا - استسقاء سیرابی چاہنا - واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ وہان دریا و جھیل و چشمہ وغیرہ نہ ہون جسمے پانی پیین و اپنے جانورون کو پلاوین و کھیتی سینچین یا یہ چیزین ہون مگر انکی ضرورت کو کافی نہون اور اگر یہ چیزین کافی ہون تو لوگ استسقاء کے لیے نہین نکلینگے کیونکہ استسقاء تو شدت ضرورت کے وقت ہوتا ہے - المحیط - پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے و توبہ کرنیکا حکم کرے پھر چوتھے روز انکو لیکر نکلے - د - پھر اگر مکہ و بیت المقدس ہو تو مسجد مین جمع ہون - ف - اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام انکو لیکر پر پٹ میدان مین جاوے - اور بامید ترحم مائین اپنے بچہ علیحدہ کر دین جیسے جانورون مین بھی کیا جاوے - اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سر سے توبہ و استغفار کرین - ت - اور مستحب ہے کہ تین روز نکلین مع امام کے - اس سے زیادہ منقول نہین ہے - اور منبر وہان نہ لیجاوینگے بلکہ پانون پیدل سٹھے پرانے کپڑون مین ذلیل بنے ہوے اللہ تعالیٰ عز و جل کے حضور مین خشوع و خضوع کے ساتھ سر جھکائے ہوے نکلین - الظہیریہ - اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جاوین التجرید - اور ضعیفون محتاجون و اپاہج و بوڑھون و بوڑھیون و بچون کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے پانی کی دعا مانگین الدرایہ ع - کیونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ انما ترزقون بضعفائکم - یعنی انھین محتاجون ضعیفون کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو - م - قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جماعۃ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ استسقاء مین کوئی نماز جماعت مین مسنون نہین ہے - ف - واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی کبھی جواز سکھلانے کو ترک کر دیا ہو - پھر استسقاء کی نماز مین خلاف ہے - ذخیرہ مین ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھین تو مضائقہ نہین ہے ہ - اگر جماعت کرین تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے - اور شیخ الاسلام خواہرزادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہین ہے - مین کہتا ہون کہ امام مصنف رح کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی متقید ہے یعنی ایسی جماعت نہین جو سنت ہو تو نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز ہو اور سنت نہو اور عینی رح نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ مغیرہ بن عبد اللہ واسطے

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم نخعی رحمہ اللہ بھی اسکے ساتھ نکلے جب مغیرہ مذکور وہان نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رح لوٹ آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استغفار سے کچھ زائد نہین کیا۔ عینی نے لکھا کہ بعضے متعصب لوگون نے کہا کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہے حالانکہ ابوحنیفہ رح نے ہرگز نہین کہا ہے صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب اسکے نزدیک سنت نہین تو محتمل ہے کہ شاید مستحب ہو اور شاید جائز ہو اور منافع مین ہے کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہین ہو جاتا جبتک کہ آسپر مواظبت ثبوت نہ ہو۔ تحفہ مین ہے کہ اگر امام نہین نکلا اور لوگون کو نکلنے کی اجازت دی تو نکلین اور جماعت سے نماز نہ پڑھین مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہے کہ وہ انکو جماعت پڑھا دے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر یہ ہے کہ استسقاء مین نماز بجماعت مسنون نہین ہے۔ ف پھر جب سنت نہین مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہین تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لیے اولی ہے۔ فان صلی الناس وحدانا جاز۔ پھر اگر لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے۔ وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار۔ اور استسقاء تو فقط دعاء و استغفار ہے۔ ف اور اسمین نماز کچھ ضروری نہین ہے۔ لقولہ تعالی فقلت استغفروا ربکم انہ کان غفارا الآیۃ۔ یعنی مین نے کہا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو غفار ہے ف اسمین کوئی نماز شرط نہین ہے۔ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی ولم ترو عنہ الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہین ہوئی۔ ف یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہین تو معلوم ہو گیا کہ اسکے واسطے نماز مسنون نہین ہے بلکہ بنظر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولی ہے اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہے کہ وہ محل قبولیت ہے۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اسکے واسطے نماز مقدم نہین کی ہے۔ اول غزوہ تبوک مین جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث مین ہے کہ منزل پر شدت گرمی و پیاس سے لوگون کا برا حال تھا حتی کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کر کے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس بعض نے جاکر حضرت ابوبکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابوبکر رض نے جاکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہین آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھائے حالانکہ اسوقت شدت حرارت سے آتشی کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹکڑا ابر کا پیدا ہوا اور اسنے ججھوم کر پانی برسا دیا کہ تمام آدمی و جانور خوب سیراب ہو گئے اور برتن و مشکین بھر لین۔ حضرت عمر رض نے کہا کہ مین اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہان جاتا ہے پس حد لشکر سے باہر کہین نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برسا تھا۔ یہ حدیث تمام و کمال ابن کثیر نے تفسیر مین ذکر کی ہے۔ م۔ اور انس رض سے روایت ہے کہ مسجد مین جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلعم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ آپکے سامنے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مویشی و اونٹون کے گلہ مرے اور راہین بند ہو گئین پس آپ اللہ تعالیٰ سے دعاء فرماوین کہ ہمکو باران رحمت عطا فرما دے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا اللہم اغثنا اللہم اغثنا اللہم اغثنا۔ انس رض نے بیان کیا کہ واللہ اسوقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹکڑا ابر کا اور ہمارے و کوہ سلع کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے مین ناگاہ کوہ سلع کے درے سے ایک ٹکڑا ابر کا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ مین آیا تو پھیلا اور برسنا شروع ہوا۔ انس رض نے کہا کہ واللہ ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صورت نہین دیکھی پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ صلعم

خطبہ پڑھ رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہوکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانور رون کے گلہ مرے اور راہین پانی سے
بند ہو گئین پس آپ دعا فرماوین کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک
اُٹھائے اور فرمایا۔ اللھم حوالینا ولا علینا اللھم علی الاکام والظراب وبطون الاودیہ ومنابت الشجر۔ یعنی الٰہی یہ ہمارے
گرد برسے اور ہم پر نہین ۔ الٰہی پہاڑون و پہاڑیون اور باطن وادیون اور درختون کے جنگلون مین برسے۔ انس رضہ
نے بیان کیا کہ پس ابر مانند حوض کے ہو گیا یعنی آبادیون کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیون کو چھوڑ دیا، اور ہم لوگ نماز
پڑھکر دھوپ مین چلتے تھے ۔ رواہ البخاری ومسلم مع۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیحہ سے نہایت صحیح روایت ہی اور
اہل عبرت کے لیے معجزہ بلیغہ ہی اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزائن غیر متناہی ہین اور جو کچھ کسی کو
عطا فرماتا ہی وہ بمقدار معلوم ہی۔ اس حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے
نماز مروی نہین ہی بلکہ حدیث اول اس بارہ مین زیادہ صریح ہی م۔ پھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمائی ہی اولیٰ ہی۔ ف۔ اسکا بیان آتا ہی۔ ہاتھون کو آسمان کی طرف اُٹھاوے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے
تو بھی ۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھون کو اُٹھاوین کہ یہ سنت دعا ہی۔ المضمرات ۔ وقالا یصلی الامام رکعتین ۔ اور
صاحبین نے کہا کہ استسقاء مین امام دو رکعت نماز پڑھے ۔ ف ۔ اول رکعت مین بعد الحمد کے سبح اسم ربک
الاعلیٰ اور دوسرے مین ہل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہی ع۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی فیہ رکعتین کصلوٰۃ العید رواہ ابن عباس ۔ کیونکہ روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء
مین دو رکعت نماز مثل نماز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رضہ نے روایت کیا ہی۔ ف ۔ کہ حضرت صلعم
حالت تواضع وتضرع کے ساتھ نکل کر عیدگاہ تشریف لائے پھر تمھارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہین پڑھا بلکہ برابر
دعا و تضرع مین رہے اور دو رکعتین پڑھین ۔ جیسے عید مین پڑھتے تھے ۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن
ماجہ ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد واکثرون کا ہی مع ۔ قلنا فعلہ مرۃ وترکہ
اخریٰ ۔ ہم جواب دیتے ہین کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ۔ ف ۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا مع ۔ فلم
یکن سنۃ ۔ تو نماز پڑھنا سنت نہوا ۔ ف ۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہی کہ فعل زیادہ ہو اور
ترک کبھی کبھی ہو ۔ لیکن وارد ہوتا ہی کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہونچا
ہو تو افضل ضرور ہی ۔ وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحدہ ۔ اور واضح ہو کہ اصل یعنی مبسوط مین صرف امام محمد
کا قول مذکور ہی ۔ ف ۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے ۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہین ہی
اور اصح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد رح ہی مع ۔ پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی مین لکھا کہ نماز
پڑھنے کی حدیث شاذ ہی ۔ ف ۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ شاذ کیونکر ہوگی جب کہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت
موجود ہی ازانجملہ عبد اللہ بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری ومسلم
وابو داؤد والترمذی ۔ ازانجملہ حدیث عائشہ رضہ بروایت ابو داؤد ۔ ازانجملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری ازانجملہ
حدیث ابو ہریرہ بروایت ابن ماجہ والطحاوی ۔ ان سب مین دو رکعت پڑھنا مروی ہی مع ۔ ویجہر فیہما بالقراءۃ ۔
اور صاحبین نے کہا کہ دونون رکعت مین جہر سے قراءت کرے ۔ اعتبارا بصلوٰۃ العید ۔ بر قیاس نماز عید کے
ف ۔ کیونکہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ نماز عید کے مثل پڑھے م ۔ ثم یخطب ۔ پھر خطبہ پڑھے ۔ لما روی
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ ثم ہی کخطبۃ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہے امام محمد کے نزدیک
ف۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہے۔ وعند ابی یوسف خطبۃ واحدۃ۔ اور ابو یوسف کے
نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر کھڑے ہوکر لوگوں کی طرف متوجہ ہوکر پڑھے اور مضمرات میں لکھا کہ
چاہیے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہیے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالی سے دعا کرے اور مومنوں
و مومنات کے واسطے استغفار کرے ہ۔ ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہیں
ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع۔ لانہا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے
تابع ہے اور امام رح کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ ف۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت
ہو تو خطبہ ہوگا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہیں کیونکہ جماعت مسنونہ نہیں ہے فافہم۔ م۔ ابن عبد البر
نے کہا کہ سلف میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہے ع۔ ویستقبل القبلۃ بالدعاء۔ اور دعاء
کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ پس خطبہ کے بعد دعاء کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ لما روی انہ
صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلۃ وحول رداءہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی رداء کو تحویل کیا۔ ف۔ چنانچہ صحیحین میں عبد اللہ بن زید بن عاصم رض سے اور
مستدرک میں جابر رض اور طبرانی میں انس سے مروی ہے۔ ع۔ ویقلب رداءہ۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
کو۔ ف۔ پس اگر مربع ہو تو اوپر کا سرا نیچے کر دے اور اگر مدور ہو تو دائیں کو بائیں طرف کر دے۔ المبسوط۔
اور ذخیرۃ المالکیہ میں ہے کہ جو بائیں کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھرا کر دائیں پر لا دے اور دائیں کا بائیں پر
لیجاوے۔ مع۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور محیط میں قول ابو یوسف بھی مذکور ہے اور یہی
قول امام مالک وشافعی واحمد واکثرون کا ہے۔ مع۔ اما عند ابی حنیفۃ فلا یقلب رداءہ لانہ دعاء فیعتبر بسائر
الادعیۃ۔ رہا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تو وہ قلب رداء نہیں کریگا کیونکہ یہ دعاء ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤں
پر ہے۔ ف۔ اور ان میں قلب رداء نہیں ہے۔ وما رواہ کان تفاؤلا۔ اور جو حدیث میں روایت ہوا وہ بطور
فال نیک کے تھا۔ ف۔ یعنی یہ کوئی سنت نہیں اور روایت صحیح ہے مگر بطور نیک فال کے تھا جسکا مرجع عبادت
کی جانب نہیں ہے۔ حدیث جابر رض میں مصرح ہے کہ آپ نے تحویل رداء کیا تاکہ قحط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الحاکم
وصححہ۔ اور حدیث انس رض میں ہے کہ قلب رداء فرمایا تاکہ قحط منقلب ہوکر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
کہ اللہ تعالی نے لباس التقوی ذلک خیر۔ میں لباس تقوی کو بہتر فرمایا اور حدیث میں ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
ویسے ہی چادر اسپر ہوتی ہے پس قوم کی چادریں منقلب کردیں۔ عینی رح کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل میں بھی
اتباع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفاؤل ہو کیونکہ اتباع میں حکمت معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ ولا یقلب القوم
اردیتہم۔ اور قوم اپنی ردائیں منقلب نہ کریں۔ ف۔ اور ائمہ ثلاثہ رح کے نزدیک منقلب کریں بہ تبعیت امام
اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رح وعروہ رح سے مروی ہے اور مذہب ثوری ولیث وغیرہ کا ہے۔ لانہ لم ینقل
انہ امرہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رض کو ایسا حکم کیا۔ ف۔ اسپر اعتراض
ہوا کہ حکم نہیں کیا مگر انکو منع نہیں کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ ابن الہمام وعینی وغیرہ نے
جواب دیا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے ردائیں منقلب فرمائیں تو آپ نے نہیں جانا
حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جاننا ضرور ہے۔ ابو داؤد کی حدیث میں قلب رداء اسطرح مذکور ہے کہ آپ خمیصہ سیاہ

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اسکو اوپر کر لین مگر جب اسطرح منقلب کرنا آپ پر گران گذرا تو کندھون
پر منقلب کر لیا۔ اور امام احمد کی روایت مین اسکے آگے یون مذکور ہے کہ اور آپ کے ساتھ لوگون نے بھی تحویل
کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بشرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہین آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس
جواب مین تامل ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا یحضر اہل الذمۃ الاستسقاء۔ اور استسقاء مین ذمی لوگ حاضر
نہون۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہین جو مسلمانون کی ماتحتی مین بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہین ہوتے ہین جنکی
جانی ومالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہین۔ معنی یہ ہین کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہین
ہین تو استغفار اور دعا سے باران رحمت مین یہ لوگ شریک نہون۔ لانہ لاستنزال الرحمۃ۔ کیونکہ استسقاء تو رحمت
نازل کی دعا ہے۔ ف۔ پس اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو۔ نہ ذمی۔ وانما تنزل علیہم اللعنۃ۔ اور
ذمیون پر تو لعنت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ پس ذمیون کو الگ رکھنا واجب ہے۔ ابن الہمام رح نے اعتراض
کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ یہان مطلوب نہین ہے وہ تو دار آخرت مین مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت
عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استسقاء مین اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے اور باران تمام
اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر مین خدا ے تعالیٰ سے دعا مانگے
کیونکہ اُسنے اپنے زعم مین خدا اسکو سمجھا جسکا کوئی شریک یا جورو بیٹا وغیرہ ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعا
اسی مخلوق سے ہوتی اور اللہ تعالیٰ سے نہوئی تو جب معلوم ہوگیا کہ کافر کی دعا جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہین ہے
اور نہ وہان کے لائق ہے تو انکو ساتھ نہین لیا جائیگا اور نہ انکی دعا جو مردود اور مغضوب ہے اسوقت مین شریک کیجائیگی۔
پھر مظلوم کافر وغیرہ کی جو دعا یہان قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہین کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا اور
اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقاے دنیاوی وحیات سے متعلق ہین انہین اللہ تعالیٰ اسکو معیشت
دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہین کہ علیحدہ گروہ کرکے کسی اپنے عبادتخانہ یا جنگل مین جمع ہوکر
پانی مانگین تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے مدد دیجاوے تو عوام مسلمانون
کو شبہہ پیدا ہوجائیگا۔ مین کہتا ہون کہ یہی قول اولی ہے اگرچہ عینی رح نے جواز ذکر کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جواہر مالکیہ
مین ہے کہ استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس مین خطاؤن کی معافی کرائین ع۔ اگر نکلنے سے پہلے انکو
باران دیدیا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ و۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ ضرر پہونچاوے تو اسکے رک جانے کی
دعا کرنے مین مضائقہ نہین ہے جیساکہ حدیث انس رض مین بروایت صحیحین اوپر مذکور ہوچکا ہے م۔

باب صلوٰۃ الخوف

نماز خوف کے بیان مین۔ خوف کے معنی زبان عرب مین احتمال ضرر کے ہین اور دہشت وہیبت کے نہین ہین پس جب
کافرون سے مقابلہ ہوا تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نماز مین یہ خوف ہو کہ کافرون کے اچانک حملہ سے ضرر پہونچیگا اور
دوم یہ کہ یہ احتمال ہو پھر دونون صورتون مین غالب گمان معتبر ہے حتی کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بجاے
غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رح نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین
جبکہ اشتداد خوف ہو تو امام لوگون کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی نماز پڑھنے کے لیے م۔ اشتداد خوف کی عبارت
قدوری کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتداد شرط نہین ہے چنانچہ مبسوط وتحفہ و

محیط مین نماز خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرار دیا بغیر لفظ اشتداد کے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ حقیقۃً خوف مراد نہیں بلکہ دشمن کا موجود ہونا اُسکے قائم مقام ہے۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط نہیں بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو نماز خوف جائز ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اشتداد خوف بمعنی غالب گمان خوف ہے جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جوہرہ نیرہ مین کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اسطرح حاضر ہو کہ اسکو دیکھتے ہون پس خوف کرین کہ اگر ہم سب نماز مین مشغول ہون تو ہم پر حملہ کریگا۔ ع۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی وجہ سے قائم مقام خوف ہے کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہے و لہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان مین ایسی نہر عمیق حائل ہو کہ نماز ختم ہونے تک دشمن کے پہونچ جانے کا خوف نہ ہو تو اسوقت مین نماز خوف نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جن صورتون مین کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام اسطرح نماز پڑھاوے کہ لشکر کے دو حصہ کرے طائفۃ علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہہ مین چھوڑ دے۔ وطائفۃ خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے پیچھے مقتدی بناوے۔ فیصلی بہذہ الطائفۃ رکعۃ وسجدتین۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع دونون سجدون کے پڑھے۔ ف۔ جبکہ مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ مضت ہذہ الطائفۃ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھاوے تو یہ گروہ بمواجہہ دشمن کے چلا جاوے۔ ف۔ یعنی پیدل ورنہ سوار ہوگا تو نماز فاسد ہوجائیگی۔ ف۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔ وجاءت تلک الطائفۃ۔ اور وہ گروہ آوے۔ ف۔ جو ہنوز دشمن کے روبرو کھڑا تھا۔ فیصلی بہم الامام رکعۃ وسجدتین وتشہد وسلم ولم یسلموا۔ پس امام اسکے ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التحیات پڑھے اور خود سلام پھیر دے مگر وہ گروہ سلام نہ پھیرین۔ وذہبوا الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاوین۔ وجاءت الطائفۃ الاولی۔ اور پہلا گروہ آوے فصلوا رکعۃ وسجدتین وحدانا بغیر قراءۃ۔ پس وے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر قرارت پڑھین۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہین۔ ف۔ اور لاحق پر قرارت نہین ہے۔ اور یہ اسوقت کہ نماز فجر ہو یا مسافر ہون یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہون تو تین رکعات بدون قرارت تمام کرین۔ الفتح۔ وتشہدوا وسلموا ومضوا الی وجہ العدو۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہہ مین چلے جاوین۔ وجاءت الطائفۃ الاخری وصلوا رکعۃ وسجدتین بقراءۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قرارت کے ساتھ ایک رکعت و دو سجدے پڑھین۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین۔ ف۔ اور مسبوق پر قرارت لازم ہے۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہون تو تین رکعات قرارت سے پڑھین۔ المحیط۔ وتشہدوا وسلموا۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیرین۔ والاصل فیہ روایۃ ابن مسعود رض ان النبی صلعم صلی صلوۃ الخوف علی الصفۃ التی قلنا۔ اور اصل اسمین روایت ابن مسعود رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف کو اسی صفت پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد نے روایت کی لیکن اول تو اسمین خصیف راوی قوی نہیں دوم یہ کہ ابو عبیدہ نے ابن مسعود رض سے نہیں سنا۔ اور صحیحین وغیرہ مین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم انکے مقابلے مین صف بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے نماز پڑھانے کھڑے ہوئے پس ایک گروہ آپکے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ بمواجہہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہان سے دشمن کے مواجہہ مین کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع و دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور جو صورت کتاب مین مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار مین ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن ایسین راے کو دخل نہین تو ابن عباس رضہ کا قول بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ مفع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلہ و عسفان و ذی قرد مین پڑھی اور صورتین احادیث مین مختلف ہین اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوری و ابو نصر بغدادی نے تصریح کی کہ کل جائز ہین۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کرکے یعنی بخوف ضرر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر جو صورت کتاب مین مذکور ہے اسوقت کہ دونون گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر اصرار کرین اور اگر ایسا نہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ مین سے ایک کو امام کرے وہ جاکر اس گروہ کو نماز کامل پڑھاوے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن مین نماز خوف کی آیت یہ کہ واذا کنت فیہم فاقمت لہم الصلوٰۃ الآیہ۔ ترجمہ اور جب تو انمین ہو اور آنکے واسطے نماز قائم کی الخ۔ اس سے مزنی رح شاگرد شافعی و ابو یوسف و حسن بن زیاد نے نکالا کہ نماز خوف جائز ہونے مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہین شرط ہے لہذا مصنف رح نے کہا۔ و ابو یوسف و ان انکر شرعیتہا فی زماننا فہو محجوج علیہ بما رویناہ۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ مین نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کین۔ ف۔ لیکن یہان تو صرف روایت ابن مسعود رضہ مذکور ہے اور اسوقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوا اسے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہین چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح مین حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کرکے نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی اور عبد الرحمن بن سمرہ رضہ نے کابل پر جہاد کرنے مین نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ اور حضرت علی رضہ نے لیلۃ الہریر وصفین مین مغرب کی نماز خوف پڑھائی رواہ البیہقی اور ابو موسیٰ اشعری نے اصبہان مین و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان مین۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی رہا یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازین کیون قضا ہوئین جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف متاخر ہے علاوہ ازین جنگ خندق مین قتال سے گنجایش نہ تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالجملہ یہ حجج صریحہ ابو یوسف رح پر قائم ہین لہذا مبسوط و ملتقی البحار و مفید و ابو نصر البغدادی کی شرح مختصر الکرخی مین منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ و علی ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک بالاتفاق نماز خوف جائز ہے۔ پھر نماز خوف حضر و سفر دونون مین جائز ہے یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مفع۔ فان کان الامام مقیما صلی بالطائفۃ الاولی رکعتین و بالطائفۃ الثانیۃ رکعتین۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتین اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھے۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر بالطائفتین رکعتین رکعتین۔ بدلیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون گروہ کے ساتھ دو دو رکعت پڑھین۔ ف۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہے کہ ظہر نماز کی اذان دی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں جابر رضہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم۔ لیکن اسمیں ظہر کا ذکر نہیں ہے۔ ہان ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھکر سلام پھیر دیا پھر یہ لوگ دشمن کے مواجہہ میں جاکر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رضہ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے مانند حدیث ابوبکرہ رضہ کے جابر رضہ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی اسمیں تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دوگانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض نے حدیث جابر رضہ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابوبکرہ رضہ پر محمول کیا اور انھیں میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور انہیں سے قرطبی رح ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رح ہے اور محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اسمیں مصرح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کو پورا کرنا جائز نہیں تو لامحالہ یہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابوبکرہ رضہ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو نماز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کا اقتدا جائز ہے اور یہ بھی حنفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاصۃً تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ اوروں کا فرض ادا ہو جاتا تھا۔ عینی رح نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اولیٰ و احسن ہے کہ آپ کی نفل میں اوروں کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتدا نہ ہونا کوئی صحیح منصوص نہیں ہے بخلاف اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہونا تو خود ان احادیث سے بھی ماخوذ ہے یا وہ تاویل کیجاوے جو امام طحاوی نے بعد ذکر حدیث ابوبکرہ رضہ کے کہی کہ یہ اسوقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا کیونکہ حدیث ابن عمر رضہ میں اس سے ممانعت وارد ہوئی اور ممانعت بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اسپر اعتراض کیا گیا کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر رد کیا گیا کہ اسقدر ضرورت کافی اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتدا نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بحدیث ابن عمر رضہ ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل ممانعت ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ باوجود اسکے خوف کا ہر قوم کے ساتھ دوگانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوئی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل ممانعت مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی نماز مقسوم ہوئی سوائے مغرب کے تو جب حضر میں نماز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ الفتح۔ ویصلی بالطائفۃ الاولیٰ من المغرب رکعتین وبالثانیۃ رکعۃ واحدۃ۔ اور مغرب کی نماز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ ف۔ خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ لان تنصیف الرکعۃ الواحدۃ غیر ممکن۔ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ ف۔ تو بہر حال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاویگی۔ فجعلنا فی الاولیٰ تو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ اولیٰ۔ بہتر ہے۔ بحکم السبق۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ ف

یہی قول عامۂ علماء کا ہے - اور ثوری رح اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتین رکعتین اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے - مع - واضح ہو کہ خوف دشمن اور درندہ کا یکسان ہے اور وہ نماز کو مقصود نہین کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کرتا ہے - المضمرات - مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو - م - لہذا اگر امام نے مغرب مین اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور وے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھین تو جوہرہ نیرہ مین کہا کہ مجموع سب کی نماز فاسد ہو گئی ہے - اور عینی رح نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہو گی - کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہین گیا - اقول یہی صحیح اور کلام جوہرہ کے یہی معنی ہین - ابن الہمام رح نے کہا کہ دونون گروہ کی نماز فاسد ہو گئی - کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھرا کہ اسکو ابھی پھرنا نہین تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت مین ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول مین داخل ہوا اور ایسے وقت پھرا کہ اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عدد کرنے کے آنے کے وقت جو پھرے نماز فاسد ہو گی اور جو پھر جانے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہین ہے - الفتح - ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ اور کوئی گروہ نماز کی حالت مین قتال نہ کرین - ف - یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور قلیل نہین جیسے ایک تیر مار دینا - اور سوا اسکے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار ہونا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا - ت د - فان فعلوا بطلت صلوٰتہم - پھر اگر انھون نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما ترکہا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازون سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ مین ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازون کا ادا کرنا نہ چھوڑتے - ف - اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہین ہوا تھا بدلیل حدیث ابو سعید الخدری رضہ دربارہ یوم الخندق کے کہ جنگ مین گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے الخ - اور آخر مین ہے کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے قولہ تعالی فان خفتم فرجالا او رکبانا - ہوا تھا - یہ حدیث ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق وشافعی وبیہقی ودارمی وابو یعلی نے روایت کی - قاضی عیاض نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز خوف کا حکم بعد غزوۃ الخندق کے نازل ہوا ہے - محقق ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہین ہے کیونکہ مسئلہ تو نماز کی حالت مین قتال مفسد ہونے مین ہے اور آیت فان خفتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت مین نماز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہین - پھر نماز خوف کا نزول صحیح یہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان مین ہے بدلیل حدیث ابو عیاش الزرقی کہ جب مشرکون نے نماز مین مکر کا قصد کیا تو نماز خوف درمیان ظہر وعصر کے نازل ہوئی رواہ احمد وابو داؤد والنسائی وقد روی الترمذی عن ابی ہریرہ وصححہ - اور کچھ خلاف نہین کہ غزوہ عسفان بعد خندق ہے - اور ابو موسی رضہ غزوہ ذات الرقاع مین تھے - کما فی الصحیحین - اور ابو ہریرہ رضہ بھی - روایت احمد وسنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رضہ کا اسلام غزوہ خیبر مین ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا - اب ہم کہتے ہین کہ قتال کی حالت مین نماز نہین جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو لڑائی کی حالت مین ادا کر لیتے - پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت مین ہتھیار باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اسمین یہ جواز نہین آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفسد رہا - ملخص الفتح - اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال مین سے نہین ہے اسی طرح جو شخص صف سے امام کی طرف آنے یا جانے مین سوار ہو جاوے - الجوہرہ - اور دریا مین تیرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نہین جائز ہے - المضمرات پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پڑھے ورنہ ہمارے نزدیک تاخیر کرے - اگر نماز خوف مین

سہو ہو گیا تو اسپر دو سجدہ سہو واجب ہیں۔ المحیط۔ اور روایت ابو داؤد حدیث عبد اللہ بن انس رضہ کہ جب خالد بن سفیان الہذلی کو قتل کے لیے چلتے ہیں اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہیں اسواسطے کہ خود اپنا فعل بیان کیا بدون بیان صحت وسنت کے تو وہ حجت نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی قیاس پر مقدم ہے فافہم م۔ فان اشتد الخوف صلوا۔ پھر اگر خوف میں شدت ہو تو نماز پڑھیں۔ ف۔ پیدل کھڑے ہوے۔ الذخیرہ۔ یا جبکہ سوار ہوں تو۔ رکبانا۔ سواری کی حالت میں۔ ف۔ جبکہ دشمن کے ہجوم سے اترنا بہت خوفناک ہو۔ فرادی۔ تنہا اکیلے۔ ف۔ نہ بجماعت یہی ظاہر الروایہ ہے۔ یومون بالرکوع والسجود۔ درحالیکہ اشارہ کریں رکوع وسجود کے ساتھ۔ ف۔ قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ممکن ہو یا۔ الی ای جہۃ شاروا اذا لم یقدروا علی التوجہ الی القبلۃ۔ جس جہت کی طرف چاہیں جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر نہوں۔ لقولہ تعالے فان خفتم فرجالا اور کبانا۔ بدلیل قول اللہ تعالی۔ فان خفتم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھکر تو نماز پڑھو پیادہ یا سوارہ۔ وسقط التوجہ للضرورۃ۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا۔ وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھیں۔ ولیس بصحیح لانعدام الاتحاد فی المکان۔ اور یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے۔ ف۔ یعنی امام ومقتدی کی جگہ متحد نہیں ہے حتی کہ اگر دونوں ایک ہی جانور پر ہوں تو بالاتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتدار کر سکتا ہے۔ الفتح۔ اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے۔ وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہے اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہے۔ سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑھے جو گذرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت میں نہیں پڑھیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عذر بارش یا لٹیروں کے جائز ہے جب کہ نماز خوف کے طور پر نہیں پڑھ سکتے ہوں۔ فقہاء امصار کے نزدیک نماز خوف تین آدمیوں سے اسطرح صحیح کہ ایک امام وایک مقتدی وایک بمواجہہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو۔ مرغینانی میں ہے کہ نماز خوف ایسے مسافروں کو نہیں جائز جو اپنے سفر میں عاصی ہوں جیسے حرام لڑائی میں نہیں جائز ہے۔ مع۔

باب الجنائز

جنازوں کے بیان میں۔ جنائز جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور بکسر الجیم وہ تابوت جس پر میت کو رکھتے ہیں۔ مع۔ اذا احتضر الرجل۔ جب آدمی محتضر ہوا۔ ف۔ یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی۔ چونکہ یہ بات معلوم ہونا متعذر رہی تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی واسکے علامات ظاہر ہوئے یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑی نہیں ہو سکتی ہیں اور ناک ٹیڑھی ہو گئی اور کنپٹیاں بیٹھ گئیں۔ جب ایسی علامات ظاہر ہوئیں خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ وجہ الی القبلۃ۔ تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے۔ علی شقہ الایمن۔ اسکی دائیں کروٹ پر۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے ع۔ اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانہ اشرف علیہ۔ قبر میں رکھے جانے کی حالت پر قیاس کرکے کیونکہ یہ شخص اسکے کنارے لگ گیا ہے۔ والمختار فی بلادنا الاستلقاء۔ اور ہمارے دیار ماوراء النہر میں چت لٹانا اختیار کیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی پاؤں قبلہ رخ کرکے۔ امام الحرمین شافعی نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے ع۔ لانہ ایسر لخروج الروح۔ کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان حالت ہے۔ ف۔ لیکن اسمیں کوئی نص نہیں اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہیں

لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والاول هو السنۃ - سنت تو اول ہی صورت ہے - ف - کہ دائین کروٹ پر
لٹایا جاوے - کیونکہ براء بن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے
وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پاگیا اور اپنی تہائی کو آپ نے براء رضہ کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود
کچھ بھی نہین قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی
تعریف کر دی - رہا یہ کہ دائین کروٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی
یعنی براء بن عازب رضہ سے صحیحین مین مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا اتیت مضجعک فتوضأ وضوءک
للصلوٰۃ ثم اضطجع علی شقک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ مین آنا چاہے تو نماز کے مانند وضو کر کے پھر دائین کروٹ
پر لیٹ رہ آخر تک اور آخر مین ہے کہ پھر اگر تو اس خواب مین مر گیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا اس
ہیأت پر خوب ہے اور اسمین قبلہ رخ کا ذکر اسواسطے نہین کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہو - بالجملہ دونون
حدیثین ملا کر نکلا کہ محتضر کو قبلہ رخ دائین کروٹ پر لٹایا جاوے - عطاء رح نے فرمایا کہ مین نے نہین دیکھا کہ کبھی
میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاہین - ابوداؤد کی حدیث عمیر بن قتادہ رضہ ہے استحلال البیت الحرام
قبلتکم احیاء وامواتا - یعنی کبائر مین سے ہے حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تمہارا زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ
برین یہ حالت بمنزلہ قبر مین لیٹنے اور مرض مین لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونون مین دائین کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے
مطع - امام جصاص نے فرمایا کہ پھر اگر یہ ہیأت اسپر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے ع - ولقن الشہادتین
اور اسکو شہادتین تلقین کیجاوین - ف - یعنی بالاجماع مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ
اسکو تلقین کرین - اکثر کتابون مین صرف لا الہ الا اللہ ہے اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم
لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردون کو شہادت
لا الہ الا اللہ تلقین کرو - ف - رواہ الجماعۃ الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ
کلمہ توحید پورا نہین جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نہو بدلیل حدیث ابن عباس در بارہ وفد عبد القیس [illegible] اللہ تعالیٰ
وحدہ لا شریک پر ایمان لانا یون ہی دونون کے ساتھ بتلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے
جو لا الہ الا اللہ پایا ہے اسکی گواہی دے تو معنی مین دونون جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتابون مین صرف
لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت مین جہانتک مختصر ہو بہتر ہے - پھر حدیث مین تو مردون کو تلقین کرنے کا
لفظ ہے تو محتمل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی مین تلقین کرین یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد
بالموتی الذی قرب من الموت - اور مردون سے مراد مردہ کہ جو موت سے قریب ہوا - ف - کہ آخر وہ
مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقۃ مردہ کو تلقین سے اثر نہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت
یہ کہ اسکے پاس بیٹھکر غرغرہ لگنے یعنی گھر اگنے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی ملقن اشہد ان لا الہ
الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہین کہنا چاہیے کہ تو کہہ اور نہ اسپر الحاح وہٹ کیجاوے
بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - پھر جب اسنے ایکبار کہہ لیا تو پھر دوہرانا نہین چاہیے
لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجوہرہ ع - بالجملہ یہ سب اسواسطے کہ حدیث صحیح مین ہے کہ جس
شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت مین داخل ہوا - م - اسوقت مین ملائکہ [illegible] اور [illegible] کے دخل [illegible]

موجود ہونے مین مضائقہ نہین ہے - قاضیخان - نع - مستحب ہے کہ ملقن ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ محتضر کے حق مین ایمان وخیر کا گمان رکھتا ہو - السراج - اور اگر محتضر سے ایسے کلمات ظاہر ہون کہ موجب الکفر ہین تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہوجانے کا حکم نہین ہوگا بلکہ مسلمان مردون کی طرح اُسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے - الفتح - غرغرہ کے وقت لاالہ الا اللہ سے ایمان لانا بیفائدہ ہے مگر غرغرہ کے وقت گناہون سے توبہ مقبول ہے جیساکہ ملا علی قاری رح نے ظہیریہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر مین محقق کیا اور مترجم نے تفسیر مین مبسوط لکھا ہے - م - نیکون کا اسوقت حاضر ہونا بہتر - اسکے پاس سورہ یٰس پڑھی جاوے - خوشبو موجود ہو - ہ - دفن کے وقت قبر پر ہمارے نزدیک ظاہر الروایہ مین تلقین نہین ہے - ع - الدرایہ - یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بلاخلاف مردہ نہین سنتا ہے ف - اگر سُنے تو بھی اُسکا کام یہ نہوا اور اگر وہان نافع ہو تو کافر ومنافق ضرور کہے - مین کہتا ہون کہ شاید اس سے یا دولانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سُنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہے - م - مگر ہم تو وقت موت ووقت دفن دونون وقت تلقین پر عمل کرتے ہین - المضمرات - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل لقنوا موتاکم - اور عینی رح نے لکھا کہ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہین نہ روکتے ہین - قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہین تو ضرر بھی نہین ہے - عینی رح نے کہا کہ مین کہتا ہون کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رح نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ابو امامہ رضہ نے فرمایا کہ جب مین مرون تو تم میرے ساتھ اُسکے موافق کرنا جیساکہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردون کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمھارے برادران ایمانی مین سے کوئی مرا اور تم نے اُسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اُسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہوکر کہے ایک کہ فلان بن فلانہ یعنی اسکی مان کا نام لیوے تو وہ سنیگا اور جواب نہین دیگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلانہ - تو وہ اُٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلانہ تو وہ کہیگا کہ مجھے ارشاد کر اللہ تعالی تجھپر رحم کرے - مگر تم کو اس جواب کا شعور نہوگا - پھر کہے کہ - یاد کر اس بات کو جسپر تو دنیا سے گیا ہے گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ - یعنی سواے اللہ تعالی کے کوئی الہ نہین ہے اور بیشبہہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے بندے ورسول ہین اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالی کے رب ہونے واسلام کے دین ہونے اور قرآن کے امام پیشوا ہونے پر - پھر منکر ونکیر مین سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑکر کہیگا کہ چل اسکے پاس ہمکو وہ نہین بیٹھنے دیگا جس نے اسکو اسکی حجت سکھلا دی - پس ایک شخص نے صحابہ مین سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر ہم اُسکی مان کا نام نہ جانتے ہون تو فرمایا کہ اُسکی مان حوا رضہ کی طرف نسبت کردے اور کہے کہ ای فلان بن حوا - عینی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رضہ سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سپید چھوڑ دی ہے - مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تو دونون وجہین تام نہین - اسلیے کہ بالاتفاق ائمہ ومشائخ حنفیہ کے نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہین سنتے ہین اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی اگر وہ صحیح ہوتی تو اُسکے برابر نہوتی حالانکہ اسکی صحت اسناد مین ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے واللہ تعالی اعلم - م - بالجملہ وقت موت کے تلقین بالاجماع مستحب ہے - اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان وداناکار ہو اور اسکو معاصی ومظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جانے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اُسکے حلق کو شربت وپانی وغیرہ سے ترکرتا رہے - ع - فاذا مات شد لحیاہ - پھر جب مرگیا تو اُسکے جبڑے باندھ دیے جاوین ف - ایک چوڑی پٹی سے ٹھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونون کنارے سر پر بہت آسانی سے باندھ دیے جاوین - وغمض عیناہ - اور اسکی آنکھین بند کردی جاوین - ف - اور یہ کام اُسکے اہل وعیال مین سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو - الجوہرہ - اور بند کرنے والا اسوقت دعا کرتے ہوئے کہے - بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ اللہم یسر علیہ امرہ وسہل علیہ ما بعدہ واسعدہ بلقائک واجعل ما خرج الیہ خیرا مما خرج عنہ - التبیین - یعنی آنکھیں بند ہوئیں اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر - الٰہی اسپر اسکا کام آسان کردے اور اسکے مابعد کو اسپر سہل کردے اور اسکو اپنے لقا سے نیکبخت کردے اور جہان گیا ہے اسکو اسکے لیے جہان سے گیا ہے بہتر کردے نفع - پھر اسکے جوڑ بند نرم کردے اور ہاتھوں کو بازو کی طرف لاکر پھر سیدھا دراز کردے اور ہاتھ کی انگلیوں کو ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کردے اور رانوں کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دراز کردے - الجوہرہ - امام مصنف نے کہا - نہ لگ جری التوارث - ایسا کرنے پر توارث جاری ہے - ف - بزرگوں سے ایک زمانہ والوں سے دوسروں کو یون ہی معمول ملا کہ نیچے و اوپر کا جبڑا باندھتے اور آنکھیں بند کردیتے ہیں - ثم فیہ تحسینہ - پھر اسمین یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا - فیستحسن - تو یہ کرنا بہتر ہے - ف - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کردین کما فی حدیث مسلم ع - اور حدیث مین ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی بینائی اُسی کے پیچھے لگتی ہے - مراد یہ کہ اُسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے م - جب انتقال کر جاوے تو حائضہ اور جسکو نہانے کی حاجت ہو وہان سے علیحدہ کر دیے جاوین - اور اُسکے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھدی جاوے تاکہ پھول نہ جاوے اور موت کے کپڑے اتار کر اُسکو کوئی پورا کپڑا اوڑھا کر کسی تخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے - الملتقی ع السراج - اور جو اچانک مرگیا اتنی تاخیر کرین کہ موت کا یقین ہو جاوے - الجوہرہ - پھر اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہانتک کہ غسل دیا جاوے - التبیین - اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست واحباب کو مطلع کرے کہ اسکا حق نماز و دعا ادا کرین - الجوہرہ - اور بازارون مین پکار دینا بقول اصح مکروہ نہین ہے - محیط السرخسی - اور اسکے قرضے ادا کرنے مین جلدی کرین - اور اُسکی تجہیز و تکفین مین تاخیر نہ کرین الجوہرہ - اگر عورت کے پیٹ مین بچہ پھڑکتا ہو تو اُسکا پیٹ شق کرکے نکالین اسکے سوائے کچھ گنجایش نہین ہے - قاضی خان -

فصل فی الغسل

فصل غسل میت کے بیان مین - واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب مین حق واجب اور ابن الہمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہین ہے اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن وحنوط لائے جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار مین کافور ملایا اور طاق کپڑون مین کفنایا اور لحد کھودی اور آسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے - رواہ الحاکم - اور دوسری روایت مین ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یون ہی کیا کرو - قال الحاکم صحیح الاسناد - ف - اور عبد اللہ بن احمد کی روایت مین ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر اسکو قبر مین اتار کر اسپر کچی اینٹین رکھین اور قبر سے نکل کر اسپر مٹی ڈالدی - ورواہ البیہقی ایضاً - ع - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بصورت آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ ایسے ہوتے ہیں واللہ اعلم م - اور صحیحین مین حدیث ابن عباس رض سے اس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گر کر مر گیا تھا یہ بھی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ اسکو پانی و بیری سے غسل دو اور صحاح الستہ کی حدیث ام عطیہ مین حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینب رض کے نہلانے مین عورتون کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری رائے مین آوے غسل دو - اور صحیح مین ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا - پھر برابر لوگون مین یہ توارث چلا آتا ہے - پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو - الجوہرہ - اور بند کرنے والا اسوقت دعا کرتے ہوئے کہے - بسم اللہ و علی ملۃ رسول اللہ اللہم یسر علیہ امرہ و سہل علیہ ما بعدہ و اسعدہ بلقائک واجعل ماخرج الیہ خیرا مما خرج عنہ - التبيين - یعنی آنکھیں بند ہوئیں اللہ تعالی کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر - الٰہی اسپر اسکا کام آسان کردے اور اسکے مابعد کو اسپر سہل کردے اور اسکو اپنے لقا سے نیکبخت کردے اور جہاں گیا ہے اسکو اسکے لیے جہان سے گیا ہے بہتر کردے - ع - پھر اسکے جوڑ بند نرم کردے اور ہاتھوں کو بازو کی طرف لاکر سیدھا دراز کردے اور ہاتھ کی انگلیوں کو ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کردے اور رانوں کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دراز کردے - الجوہرہ - امام مصنف نے کہا - ندلک جری التوارث - ایسا کرنے پر توارث جاری ہے - ف - بزرگوں سے ایک زمانہ والوں سے دوسروں کو یوں ہی معمول ملا کہ نیچے واوپر کا جبڑا باندھتے اور آنکھیں بند کردیتے ہیں - ثم فیہ تحسینہ - پھر اسمیں یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا - فیستحسن - تو یہ کرنا بہتر ہے - ف - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کردیں کما فی حدیث مسلم ع - اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی بینائی اُسی کے پیچھے لگتی ہے - مراد یہ کہ اسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے م - جب انتقال کرجاوے تو حائضہ اور جسکو نہانے کی حاجت ہو وہاں سے علیحدہ کردیے جاویں - اور اسکے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھدی جاوے تاکہ پھول نہ جاوے اور موت کے کپڑے اتار کر اسکو کوئی پورا کپڑا اوڑھا کر کسی تختہ یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے - الملتقی ع السراج - اور جو اچانک مرگیا اتنی تاخیر کریں کہ موت کا یقین ہوجاوے - الجوہرہ - پھر اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہانتک کہ غسل دیا جاوے - التبيين - اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست و احباب کو اطلاع کرے کہ اسکا حق نماز و دعا ادا کریں - الجوہرہ - اور بازاروں میں پکار دینا بقول اصح مکروہ نہیں ہے - محیط السرخسی - اور اسکے قرضے ادا کرنے میں جلدی کریں - اور اسکی تجہیز و تکفین میں تاخیر نہ کریں الجوہرہ - اگر عورت کے پیٹ میں بچہ پھڑکتا ہو تو اسکا پیٹ شق کرکے نکالیں اسکے سواے کچھ گنجایش نہیں ہے - قاضی خان -

فصل فی الغسل - فصل غسل میت کے بیان میں - واضح ہو کہ زندوں پر غسل میت اکثر کتب میں حق واجب اور ابن الہمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہیں ہے اور ابی بن کعب رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن و حنوط لائے جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار میں کافور ملایا اور طاق کپڑوں میں کفنایا اور لحد کھودی اور اسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے - رواہ الحاکم - اور دوسری روایت میں ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یوں ہی کیا کرو - قال الحاکم صحیح الاسناد - ف - اور عبد اللہ بن احمد کی روایت میں ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر اسکو قبر میں اتار کر اسپر کچی اینٹیں رکھیں اور قبر سے نکل کر اسپر مٹی ڈالدی - ورواہ البیہقی ایضاً ع - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے تصورت آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ نے جیسے واللہ اعلم م - اور صحیحین میں حدیث ابن عباس رض سے اس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گر کر مر گیا تھا یہ بھی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ اسکو پانی و بیری سے غسل دو اور صحاح الستہ کی حدیث ام عطیہ میں حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینب رض کے نہلانے میں عورتوں کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری رائے میں آوے غسل دو - اور صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا - پھر برابر لوگوں میں یہ توارث چلا آتا ہے - پس یہ فعل تو زندوں پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو
ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے
کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہی جسمین خون ہی
ف- یہ قول شیخ ابو عبداللہ الجرجانی وغیرہ کا
اقیس ہی- ف- اسی وجہ سے اگر کنوئین مین
تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوے نماز
والبدائع- لیکن دونون قول پر وارد ہوتا ہی
نجس ہوا تو دھونے سے پاک نہین ہوتا ہی
موت سے نجس نہین ہوتا- ابن الہمام نے کہا
ان المومن لا ینجس حیا ومیتا- یعنی ابوہریرہ
فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت
تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب ان
المومن لا ینجس- یعنی مومن نجس نہین ہوتا
صحیح کی روایت مین موجود ہی اور لفظ حیا ومیتا
بعد موت کے بھی مومن ہی اور حدیث مطلق
اور یہی اقیس واصول سے اوفق ہی کیونکہ جب
ہوا تو بعد ممات کے بدرجہ اولی نجس نہوگا
یعنی شہید ہوگیا تو وہ محدث بھی نہوا حتی کہ
خلاف اصول ہی کیونکہ انسان وحیوانات میں
خالی خون کی وجہ سے قیاس نہین کرسکتے
حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہی-
ہی کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر
طور پر غسل دیگا- پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے
کسی چیز منی و پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی
بہت ہین جیسے اغماء وغیرہ تو افضل وضو بحالا
واظہر یہی ہی کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث
غسل مین نیت شرط ہی- عینی رح نے لکھا کہ
تو شرط نہین لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب
اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی
کا حکم ہی- ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے
پانی مین تردد مراد وہ ابو یوسف کے قول

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبار غسل دیا جاوے ورنہ تین بار یعنی نکالنے میں نیت کے ساتھ اُسکو غسل قرار دیا۔ اور ایک روایت یہ کہ ایکبار غسل دیا جاوے گویا اسمیں مقدار واجب کا بیان کیا ہے۔ الفتح۔ فاذا ارادوا غسلہ پھر جب میت کو غسل دینے کا ارادہ کریں۔ وضعوہ علی سریر۔ تو اُسکو ایک تختہ پر رکھیں۔ لینصب الماء عنہ۔ تاکہ اُس سے پانی بہ جاوے۔ ف۔ پھر اسکی ہیات میں ائمہ سے کوئی روایت نہیں۔ الاسبیجابی۔ اور اصح یہ کہ جسطرح آسان ہو لٹادیں۔ الظہیریہ۔ اور بہتر یہ کہ بائیں کروٹ پر ہو تاکہ دائیں سے شروع کریں۔ التحفہ۔ اور معروف یہ کہ پانوں قبلہ کی طرف کرکے چت لٹاتے ہیں۔ مع ہ۔ وجعلوا علی عورتہ خرقۃ۔ اور اُسکی شرمگاہ پر کپڑا ڈالدیں۔ اقامۃ لواجب الستر۔ تاکہ پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ ویکتفی بستر العورۃ الغلیظۃ۔ اور صرف شرمگاہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی مقام پائخانہ و پیشاب کو ع۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ الخلاصہ۔ ہو الصحیح تیسیرا۔ اور یہی قول صحیح ہے بنظر آسانی دینے کے۔ ف۔ اور اسی پر فتویٰ ہے ع۔ اور کہا گیا کہ زیر ناف سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ قلت فی اثباتہ ضعف فاذا تعسر سقط فالاصح ظاہر المذہب م۔ ونزعوا ثیابہ۔ اور میت کے کپڑے اتار دیں۔ ف۔ جنمیں وفات پائی ہے۔ لیمکنہم التنظیف۔ تاکہ انکو نظافت دینا میت کا آسان ہو۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ میں غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ نہیں اتاریں۔ جواب یہ کہ صحابہ رضہ کو تردد ہوا کہ اللہ تعالےٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردوں کی طرح کپڑے اتار کر نہلا دیں یا مع لباس پس صحابہ رضہ پر نیند طاری ہوگئی حتی کہ سب کی گردنیں سینوں پر تھیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لباس سمیت نہلاؤ۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرمایا کرتیں کہ جو بات اب مجھے سوجھی اگر پہلے سوجھتی تو حضرت صلعم کو سوائے آپ کے ازواج کے کوئی نہیں نہلاتا۔ رواہ ابوداؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ میں برہنہ کرکے نہلانا معروف تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ مع۔ سوائے غسال و مددگاروں کے باقیوں کو پردہ کر دینا مستحب۔ السراج۔ استنجاء اسطرح کرایا جاوے کہ نہلانے والا موٹا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شرمگاہوں کو دھووے کیونکہ چھونا مثل دیکھنے کے حرام ہے۔ الجوہرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ عورت میت کا کوئی نہلانے والا سوائے مردوں کے نہیں تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کرادے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صریح ہے کہ میت کا غسل حدث ہے کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہے۔ م۔ نہلانے میں مرد میت کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت غسالہ۔ التاتارخانیہ۔ ووضوءہ۔ اور میت کو وضو کرادیں۔ ف۔ سوائے ایسے طفل کے جو نماز نہیں پڑھتا تھا۔ القاضیخان۔ تو صاحب الوضو کو دائیں سے وضو کرادیں۔ المبسوط۔ من غیر مضمضۃ واستنشاق۔ بدون کلی کرانے و ناک میں پانی ڈالنے کے۔ ف۔ اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے ع۔ لان الوضوء سنۃ الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے۔ ف۔ مانند وضو نماز کے بغیر ہاتھ دھوالتے۔ المحیط۔ غیر ان اخراج الماء منہ متعذر فیترکان۔ فرق اتنا ہے کہ میت سے پانی کا نکالنا دشوار ہے تو مضمضہ و استنشاق ترک کیے جاویں۔ ف۔ یعنی شرعاً ساقط ہوگئے م۔ پس ابتداء چہرہ دھونے سے ہوگی۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا کہ غاسل اپنی انگلی پر کپڑا لپیٹ کر میت کے منہ سے دانت و جڑیں و تالو وغیرہ مع ہونٹھوں کے صاف کر دے اور ناک صاف کر دے۔ الظہیریہ۔ اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ المحیط۔ اور صحیح یہ کہ میت کو مسح سر کیا جاوے اور پانوں دھونے میں تاخیر نہ ہوگی التبیین۔ ثم یفیضون الماء علیہ۔ پھر میت پر پانی بہا دینا۔ اعتبارا بحال الحیوۃ۔ بقیاس حالت حیات کے

ف اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ المحیط۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جواہر المالکیہ میں گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس تختہ پر نہلایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویجمر سریرہ وترا۔ اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی دیجاوے۔ ف اسطرح کہ ایک شخص مجمرہ لیکر تخت کے گرد تین یا پانچ یا سات مرتبہ پھراوے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الاسبیجابی ع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اسمین میت کی تعظیم ہے۔ وانما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ وتر یحب الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالی وتر ہے وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ رواہ البزار رحمہ اللہ تعالے ع۔ بلکہ اسماء الٰہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رضہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم وابن حبان۔ اور میت کو سب تین بار دھونی دیجاتی ہے اول تو اسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگاتے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز نہیں لاؤ۔ یعنی رونا پیٹنا مثل کافروں کے اور آگ لے چلنا ممنوع ہے۔ الفتح م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جوش دیا جاوے۔ ف۔ زعفران وورس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردوں کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر او بالحرض۔ بیر کی پتی یا حرض کے ساتھ۔ ف۔ حرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبالغۃ فی التنظیف۔ یہ بغرض مبالغہ تنظیف کے ہے۔ ف۔ یعنی صفائی وستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے دلائل میں اوپر مذکور ہو چکا۔ اور بیر وغیرہ ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے نظافت کا مبالغہ ظاہر ہے ورنہ ایکبار کافی تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں ہوا پس بیری کی پتی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالماء القراح پھر اگر یہ کوئی چیز نہو تو خالص پانی۔ ف۔ یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہو تو اسی طرح کافی ہے لحصول اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف۔ وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر۔ ف۔ جبکہ اسپر بال ہوں۔ التبیین۔ ولحیتہ۔ اور اسکی داڑھی دھوئی جاوین۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکون انظف لہ۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوین۔ ف۔ اور اگر خطمی نہو تو صابون واسکے مانند چیز کے ساتھ دھوویں۔ التبیین۔ اور اگر میسر نہو تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقہ الایسر۔ پھر میت اپنی بائیں کروٹ پر لٹایا جاوے۔ ف۔ تاکہ دائیں طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء والسدر۔ پس پانی وبیری سے دھویا جاوے۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی مایلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے ملا ہوا ہے وہانتک پانی پہونچ گیا۔ ف۔ تاکہ پورا بدن دھل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن پھر پور دھونا واجب ہے اور تین بار غسل دینا سنت ہے۔ البدائع۔ ثم یضجع علی شقہ الایمن۔ پھر بائیں کروٹ پر لٹایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف۔ یعنی اسی پانی وبیری کے ساتھ۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی مایلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ پانی پہونچ گیا وہانتک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف۔ پس اول دائیں طرف سے دوم بائیں طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہو البداءۃ بالمیامن۔ کیونکہ سنت یہی کہ ابتدا داہنوں سے ہو۔ ف۔ بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رضہ جو وضو میں گذری۔ رواہ الجماعۃ۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رضہ دربارۂ غسل حضرت زینب دختر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور اسمین ہے

ہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے داہنے اعضاء اور مواضع وضوء سے م ع - بالجملہ پہلا اور
دوسرا دھونا تو پانی وبیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی وکافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رح نے ام عطیہ رض سے
اسکو صریح پایا ہے - رواہ ابوداؤد واسنادہ صحیح - متن - اور پیٹھ دھونے کے واسطے میت کو اوندھا نہ کریں ع - واضح
ہو کہ نوادر میں امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ جب غسل میت کا ارادہ کریں تو پہلے بٹھلا کر پیٹ سے جو نکلے اسکو
دھو ڈالیں پھر غسل شروع کریں اور یہی شافعی رح کا قول ہے ع - لیکن ظاہر الروایہ یہی ہے جسطرح مصنف رح نے ذکر
فرمایا کہ اول دائیں سے غسل دیدیں پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدیں - ثم یجلسہ - پھر غسل دینے والا میت کو
بٹھلا دے - ویسندہ الیہ - اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے - ویمسح بطنہ مسحا رفیقا - اور میت کے
پیٹ کو رفق ونرمی سے مسح کرے - ف - تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے - تحرزا عن تلویث الکفن - کفن کے
آلودہ ہونے سے بچاؤ کی غرض سے - فان خرج منہ شئی - پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا - غسلہ ولا یعید
غسلہ ولا وضوءہ - تو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل یا وضوء نہیں دہرادے - ف - یہی قول مالک وثوری
وشافعیہ کا ہے م ع - لان الغسل عرفناہ بالنص وقد حصل مرۃ - کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور
وہ ایکبار حاصل ہوچکا - ف - اب دوبارہ نہوگا - ونہ حدث پر قیاس نہیں ہو سکتا م - پھر تیسری بار اسکو پانی وکافور
سے بائیں کروٹ پر لٹا کر دائیں طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو پھر پورا ہو جاوے پس تینوں بار غسل
دینا پورا ہوگیا - الفتح - پھر اگر کفن میں لپیٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضوء نہیں واجب ہے م ع -
ثم ینشفہ بثوب - پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پوچھ لے - کیلا تبتل اکفانہ - تاکہ اسکے کفن
بھیگ نہ جاویں - ف - اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یوں ہی خوشبو لگا کر کفن پہنانا چاہیے لہذا فرمایا -
ویجعلہ - ای المیت - فی اکفانہ - اور میت کو اسکے کفن کے کپڑوں میں درج کرے - ف - اسی قدر ضروری
ہے اور مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے - لہذا فرمایا - ویجعل الحنوط علی راسہ ولحیتہ اور میت کے سر
وداڑھی پر حنوط لگا دے - ف - خوشبودار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہیں - ف - تمام پاکیزہ
خوشبودار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃً مرد کے حق میں زعفران وورس کا لگانا نہو - الایضاح
عورت کے لیے مضائقہ نہیں ہے - المحیط - اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے ع - مترجم کہتا ہے کہ اگر وہ آگ کے
ذریعہ سے کھینچا ہوا نہو تو بہتر ہے - فاللہ اعلم م - بالجملہ کفن پہنانے میں حنوط اسکے سر وداڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا
جاوے - المحیط ہ - والکافور علی مساجدہ - اور کافور اسکے اعضاء سجدہ پر لگایا جاوے - ف - یعنی پیشانی
وناک پر اور دونوں ہتھیلیوں ودونوں گھٹنوں ودونوں قدموں پر - المحیط - لان التطیب سنۃ - کیونکہ خوشبودار
کرنا سنت ہے - ف - بحدیث ام عطیہ وغیرہ - پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاء سجود پر بھی ہو گیا پھر
کافور اعضاء سجود پر زیادہ ہوا - والمساجد اولی بزیادۃ الکرامۃ - اور اعضاء سجود زیادتی کرامت کے
واسطے زیادہ لائق ہیں - ف - اور مساجد کو معطر کرنا بیہقی نے ابن مسعود رض سے روایت کیا ع - ولا یسرح
شعر المیت ولا لحیتہ - اور کنگھی نہیں کیے جاوینگے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال - ولا یقص
ظفرہ - اور نہ کاٹے جاویں اسکے ناخن - ف - مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں - المحیط -
ولا شعرہ - اور نہ اسکے بال کترے جاویں - ف - اور نہ مونچھیں کتریں اور نہ بغل کے بال اکھاڑیں اور
نہ زیر ناف کے بال مونڈیں بلکہ جس طرح ہے سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے - محیط السرخسی - لقول عائشہ رض

علام تنصون میتکم - بدلیل قول ام المؤمنین عائشہ رضہ کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پکڑ کر کھینچتے ہو -
ف - جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے - رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح - ام المؤمنین نے اس فعل
کو مکروہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹا جاوے - ت - ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ
وقد استغنی المیت عنہا - اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
بے پروا ہو چکا - ف - اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے - وفی الحی کان
تنظیفا لاجتماع الوسخ تحتہ - اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی تھا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے -
ف - اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں - وصار کالختان - اور یہ مثل ختنہ کرنے کے ہو گیا - ف -
چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے و شافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا - مع
پھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھکر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہاں زینت اعمال نیک ہی
ہے - ابو وائل رح نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اس حنوط میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
لگایا گیا تھا بچا ہوا حنوط تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی حنوط لگایا جاوے - رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی -
اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے - مؤلف - وہ حنوط جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ
کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک حنوطوں سے اشرف تھا کہ اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے واسطے
مقدر ہوا تھا لہذا اسمیں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
تن مبارک سے چھوا یا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں - فاحفظہ - م - (فروع) میت مرد کو فقط مرد اور میت
عورت کو فقط عورتیں نہلا دیں مگر جو لڑکا یا لڑکی ایسی لائق نہیں کہ اس سے کچھ خواہش ہو تو اسکو جو چاہے نہلا دے
یہی صحیح ہے - المبسوط - اور ابن المنذر رح نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جو رو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
غسل دے سکتی ہے - ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
و شافعی و احمد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے - مع - جس نے میت کو غسل دیا ہے اسپر عامہ علماء سلف و خلف کے
نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا - اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضہ کہ جو شخص میت کو
غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا چاہیے کہ وہ وضو کرے - رواہ ابو داؤد والترمذی
اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے - کما فی العینی - اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیدیگا وہ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جنب کا غسل دینا مکروہ
ہے اور جو شخص میت کو کاندھا دے وہ پہلے وضو کر لے اور یہ مستحب ہے - اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رضہ کا قول
ہے - میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد یہی معنی ہیں فافہم - م - ظاہر الروایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا
استعمال نہیں ہے اور نوادر میں امام رح سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نتھنوں و منہ میں لگا دے اور بعض نے
کہا کہ کانوں میں بھی - اور ظہیریہ میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علماء نے قبیح جانا ہے - مع - غسل میت پر
اجرت لینا نہیں جائز ہے اور جنازہ اٹھانے پر مزدوری جائز ہے - قاضیخان - میت اگر سڑ گئی کہ اسکا نہلانا متعذر
ہے تو اوپر سے پانی ڈال دینا کافی ہے - العتابیہ - عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اسکی
پشت پر کئے نہ جاویں - شرح الطحاوی - نہلانے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے - الدرایہ - بے وضو
ہو تو بالاتفاق جائز - التتمہ - اور مستحب یہ کہ طہارت سے ہو - قاضیخان - اور میت کا سب سے قریب ہو - الزاہدی

اذرمزدلفہ ہو کہ اچھائی دیکھنے تو بیان کرے اور برائی بیان کرنا حلال نہیں ہے-الجوہرہ- اگر وہان دوسرا نہلانے والا موجود
ہو تو غاسل کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہیں-الظہیریہ- مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتین ہین تو اُسکے ذی رحم محرم عورت
اُسکو خالی تیمم کرا دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹکر تیمم کرا دے-الدرایہ- جیسے عورت مری مردون مین سے سفر مین
مرا کہ پاک پانی نہین تو تیمم کرا کے نماز پڑھائی جاوے-المحیط- پھر اگر پانی مل گیا تو نہلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف نماز پڑھائی
جاوے-قاضیخان- مسلمانون وکافرون کے مردے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہین پس اگر مسلمان اکثر ہون تو
غسل دیے جاوین ہے-

فصل فی التکفین- فصل کفن دینے کے بیان مین- کفن دینا مسلمانون پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر
میت مالدار ہے تو اُسی کے مال سے واجب ورنہ جسپر اُسکا نفقہ ہو- ابو یوسف رح کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے اگرچہ
عورت مالدار ہو اور اسی پر فتوی ہے- کما فی قاضیخان- اور زوجہ مالدار پر شوہر مفلس کا کفن نہین- بالاجماع المحیط- اگر
اسطرح کفن نہ ملے تو عام مسلمانون پر واجب ہے اور درصورت عاجزی کے مسلمانون پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے
الزاہدی- اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ فلان شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر
کے کفن مین لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہو تو صدقہ دیدے-قاضیخان- اور اگر کسی طرح میسر نہوا تو غسل دیکر اوپر سے
اذخر یا کوئی گھاس رکھکر دفن کر کے قبر پر نماز پڑھی جاوے-الغیاثیہ- جس کپڑے کا پہننا زندگی مین حلال تھا بعد موت
اُسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہین-شرح الطحاوی- پس عورتون کے کفن مین حریر وابریشم ورنگین کسم وزعفران کا مضائقہ
نہین اور سپید کفن محبوب ہے-النہایہ- اور نیا و پرانا برابر ہین-الجوہرہ- کفن مرد وعورت مین تفاوت ہے اور دونون
مین کفن تین قسم پر ہے کفن سنت وکفن کفایت وکفن ضرورت- ک م- **السنۃ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب
ازار وقمیص ولفافۃ**- مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے ازار وقمیص ولفافہ مین کفنایا جاوے- **ف** ازار یعنی
تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے- قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر آستین وکلی کے- اور لفافہ سر سے پیر تک
اوپر سے لپیٹا جاتا ہے- **لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحولیۃ**- بدلیل اس حدیث
کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑون مین کفن دیا گیا- **ف** رواہ الائمۃ الستۃ
عن ام المومنین عائشہ رضہ- اور سحولیہ ایک موضع ہے جہان کے کپڑے معروف تھے- مع- اور سنت سے مراد یہ کہ
جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا- م- **ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فکذا بعد مماتہ**- اور اس وجہ
سے کہ از راہ عادت یہ مقدار اُسکی زندگی مین پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا- **ف**
اگر بعض وارثون نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال مین گنجایش ہے تو تین دیے جاوین کہ یہی
سنت ہے-الجوہرہ- **فان اقتصروا علی ثوبین جاز**- پھر اگر انھون نے دو ہی کپڑون پر کمی کی تو جائز ہے- **و
الثوبان ازار ولفافۃ**- اور یہ دو کپڑے ازار ولفافہ ہونگے- **وہذا کفن الکفایۃ**- اور یہ مقدار کفن کفایت ہے
لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی ہذین وکفنونی فیہما- بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ
کے کہ میرے یہ دونون کپڑے دھو کر انھین مین مجھے کفن دینا- **ف** کیونکہ نئے کی زندے کو زیادہ احتیاج
ہوتی ہے- رواہ احمد فی کتاب الزہد ورواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رض نحوہ- مترجم کہتا ہے کہ اس قول کے معنی
یہ ہین کہ میرے کفن مین تین کپڑون سنت مین سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جنکو مین پہنے ہون اور دھو ڈالنا کیونکہ صحیح
بخاری مین حضرت عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھسے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم

کو کن کپڑون مین کفن دیا گیا تھا مین نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑون مین جنمین قمیص نہ تھی اور نہ عمامہ تھا - پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا مین نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز - پس فرمایا کہ آج کون دن ہے مین نے کہا کہ دوشنبہ ہے - فرمایا کہ اب سے رات مین مجھے امید ہے پس ایک کپڑے پر نگاہ کی جو اُنپر تھا اور اسی مین بیمار رہے تھے اسمین زعفران کا داغ خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھوڈالنا اور اسپر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے اسمین کفن دینا - مین نے کہا کہ یہ تو پرانا ہے فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار جدید کپڑے کا ہے - الخ - ابن الہمام رح نے کہا کہ استدلال دو کپڑون کفایت کا حدیث ابن عباس رض سے درباره اُس شخص کے جو احرام مین ناقہ سے گر کر مر گیا تھا اور اسمین مذکور ہے کہ اسکے دو کپڑون مین اسکو کفن دیدو - رواہ الائمۃ الستۃ - لیکن محتمل ہے کہ اس محرم کے پاس ازار و چادر دو ہی کپڑے ہونگے تو ضرورت پر مبنی ہوا - ش - والازار من القرن الی القدم - اور یہ ازار تو سر سے قدم تک ہوگی - ف - ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ازار معروف جو کمر سے ہوتی ہے اس سے خلاف کیون ہوئی حالانکہ محرم مذکور کی ازار اسی قدر تھی - یعنی ہی ام عطیہ کی حدیث مین بھی اسیقدر ازار دی تھی جیسا کہ اسمین منصوص ہے - مف - واللفافۃ کذلک اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اسیطرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی - ف - مگر اسمین جیب و آستین و کلیان نہونگی - الکاسنے

واذا ارادوا لف الکفن - اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہین - ف - ابتدا خوشبو دینے کے تو پہلے لفافہ بچھا دین اوپر سے ازار بچھا دین اور میت کو ازار پر لٹا دین اور قمیص پہنا دین اور اس حالت مین حنوط و کافور لگا دین - پھر کفن سے ازار کو لپیٹین تو ابتدؤا بجانبہ الایسر - بائین طرف سے شروع کرین - فیلفوہ علیہ - پس بائین کو میت پر لپیٹ دین - ثم بالایمن - پھر داہنی کو لپیٹین - ف - تاکہ داہنا اوپر رہے - کما فی حال الحیوۃ - جیسے زندگی کی حالت مین کیا جاتا ہے - وبسطہ ان یبسط اللفافۃ اولا ثم یبسط علیہا الازار - اور کفن بچھانیکی یہ صورت ہے کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اسپر ازار بچھائی جاوے - ش - اور میت کو خوشبو و کافور لگا دین الحنوط ثم یقمص المیت و یوضع علی الازار - پھر میت کو قمیص پہنا کر ازار پر رکھا جاوے - ثم یعطف الازار من قبل الیسار ثم من قبل الیمین - پھر بائین طرف سے اسپر ازار کو تہ کرین پھر داہنی طرف سے لپیٹ دین - ثم اللفافۃ کذلک - پھر اسی طرح لفافہ اسپر سے لپیٹین - ف - کہ داہنا اوپر رہے - وان خافوا ان ینتشر الکفن عنہ عقدوہ بخرقۃ - اور اگر لوگون کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اُسکو ایک خرقہ سے باندھ دین صیانۃ عن الکشف - تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے - ش - خصوصاً عورت کے حق مین یہ - اور کفن ضرورت وہ ہے کہ جو کچھ میسر آجاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رض کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے - م - عبد الرزاق و بخاری کی حدیث عائشہ رض مین مذکور ہوا کہ کفن سنت مین عمامہ نہین تھا - اور فتاوی مین ہے کہ متاخرین مشائخ نے عالم کے لیے عمامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اسکا چھوٹا اُسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی مین پشت پر رہتا تھا الجوہرہ - جو لڑکا قریب بلوغ ہو اُسکا کفن مثل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کمتر ایک کپڑا اور دختر صغیرہ کا کمتر دو کپڑے ہین - التبیین - وتکفن المرأۃ فی خمسۃ اثواب - اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑون مین درع کرتی - وازار - اور ازار - وخمار - اور اوڑھنی - ف - جو سر و گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے - ولفافۃ وخرقۃ تربط فوق ثدییہا - اور لفافہ اور ایک پٹی جو اُسکی چھاتیون پر باندھ دیجاوے - لحدیث ام عطیۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی غسلن ابنتہ خمسۃ اثواب - بدلیل حدیث ام عطیہ رض کہ جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہلایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے ف - چنانچہ کہا کہ اول ہمکو پائجامہ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے مین درج کی گئی

اس حدیث کو ابوداؤد نے لیلی بنت قانف ثقفیہ سے روایت کی لہذا زعم کیا گیا کہ بجاے ام عطیہ کے یہی صحیح ہو اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہو اگرچہ ابن القطان نے بعض راویون کو مجہول قرار دیا۔ مین کہتا ہون کہ ابن الاثیر رح نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ مین ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے ۹ھ ہجری مین ایکسال بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب وام کلثوم دونون کو غسل دیا ہو اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخرین ہو کہ جب ہم سب عورتین غسل سے فارغ ہوئین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف اپنا پائجامہ پھینکدیا کہ یہ اسکو پہنا دو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہو اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل مین مروی ہو پس ام عطیہ رضہ کا دونون صاحبزادیون کے غسل مین شریک ہونا ثبوت ہوا۔ مف۔ ولانها تخرج فيها حالة الحيات فكذا بعد الممات۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی مین ان پانچ کپڑون مین نکلتی ہو تو یون ہی بعد ممات کے بھی۔ ف یہی پانچ دیے جاوین جنکو پہنکر وہ اپنے والدین کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ ثم هذا بيان كفن السنة۔ پھر یہ کفن سنت کا بیان ہو۔ وان اقتصر وا على ثلثة اثواب جاز۔ اور اگر تین ہی کپڑون پر اقتصار کیا تو جائز ہو۔ وهي ثوبان وخمار۔ اور وہ دو کپڑے ازار ولفافہ ہین اور تیسرا کپڑا خمار ہو۔ وهو كفن الكفاية۔ اور یہ کفن کفایت ہو۔ ف یعنی عورت کے حق مین کفن کفایت اسی قدر ہو۔ ويكره اقل من ذلك۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہو۔ ف مگر جبکہ ضرورت ہو چنانچہ آگے اسناد مذکور رہو مثلاً جہاد وغیرہ مین ایک یا دو کپڑے کے سوا میسر نہین تو بضرورت یہی دیا جائیگا۔ وفي الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد الا في حالة الضرورة۔ اور مرد کے حق مین ایک ہی کپڑے پر کمی کرنا مکروہ ہو سواے حالت ضرورت کے۔ ف کہ اسوقت جو میسر آوے جائز ہو اور وہ کفن ضرورت ہو۔ لان مصعب بن عمير۔ کیونکہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ۔ ف جو شرفا سے ہو جبہ الدارین سے بہت مالدار حتی کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالی کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ مین ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کملی تھی اور جنگ احد کے روز مومنون کا نشان انہین کے ہاتھ مین تھا اور صحابہ رضہ مین سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہین بھاگے اور برابر آیت قرآن ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآیہ پڑھتے رہے حتی کہ شہید ہوے پس انھون نے اپنے اعمال عظام کا دنیا مین کچھ بھی اجر نہین لیا اور۔ حين استشهد۔ جبکہ وہ شہید ہوے ہین۔ ف تو ایک مخطط کملی چھوڑی اور اسوقت ضرورت مین انکو یہی کفن بحکم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ خباب بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کملی سے انکا سر ڈھانکتے تو پانون کھل جاتے اور جب اس سے پانون ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ نے حکم دیا کہ سر ڈھانک دیا جاوے اور پیرون پر اذخر ڈال جاوے۔ الصحیحین وغیرہما اور اذخر ایک خوشبودار گھاس ہو۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ كفن في ثوب واحد۔ تو ایک ہی کپڑے مین کفن دیے گئے۔ وهذا كفن الضرورة۔ اور یہ کفن ضرورت ہو ف اور حضرت سید الشہداء حمزہ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے مین کفن دیا گیا تھا ع۔ اور حدیث مذکور مین دلیل ہو کہ سر ڈھکنا پانون سے مقدم ہو اور گھاس بھی بضرورت کفن ہو اور واضح ہو کہ حاجی کو حالت احرام مین سر وچہرہ ڈھکنا وخوشبو لگانا ممنوع ہو لیکن اگر اس حالت مین مرجاوے خواہ

مرد ہو یا عورت ہو تو اُسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا لونڈی ہو۔ کمافی المحیط ۔
عورت کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ وتلبس المرأۃ الدرع اولا۔ عورت کو پہلے درع پہنائی جاوے۔ ثم
یجعل شعرہا ضفیرتین علی صدرہا فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو ضفیرہ کرکے درع سے اوپر اسکے سینہ پر رکھدیے
جاوین۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک کنگھی کرکے تین ضفیرہ کیے جاوین اور اسکی پشت پر چھوڑ دیے جاوین کیونکہ
جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نہلایا تھا یون ہی کیا تھا اور ظاہر ایہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپکا ارشاد معلوم نہین اور حضرت عائشہ رضہ کا قول اوپر گذرا اور زینت سے
مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجملہ آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کرکے دونون ضفیرہ اسکے سینہ پر درع
سے اوپر رکھے جاوین۔ ثم الخمار فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر خمار پہنائی جاوے۔ ثم الازار تحت اللفافۃ۔
پھر لفافہ کے نیچے ازار پہنائی جاوے۔ ف۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ رہا خرقہ یعنی سینہ بند تو چھاتی سے
لیکر ناف تک۔ التبیین۔ بلکہ گھٹنے تک۔ المنافع۔ بلکہ قدمون تک۔ المبسوط والمجتبیٰ + اور چھاتیون پر بندھا ہو۔ التحفہ
نفع۔ قال وتجمر الاکفان قبل ان یدرج فیہا المیت وترا۔ اور کہا کہ کفنون مین میت کو درج کرنے سے
پہلے کفنون کو طاق بار اجمار کرلے۔ ف۔ یعنی خوشبو دار کرلے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ والاجمار تطییب
اجمار خوشبو دار کرنا۔ ف۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلاکر اسکے دھوین سے کفن کو خوشبو دار کرلے۔ لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم امر باجمار اکفان ابنتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق مرتبہ
اجمار کرنے کا حکم دیا تھا۔ ف۔ علماء مجتہدین مین اس اجمار کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے جیسے جنازہ کے پیچھے
دھونی جلانے چلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط مین ہے کہ قبر مین دھونی دینا مکروہ ہے لیکن امام مصنف رح
نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بیہقی نے حضرت جابر رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ میت کے کفنون کو تین بار تجمیر کرو۔ نووی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابویعلی وابن حبان۔ فاذا فرغوا
منہ صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہون تو میت پر نماز پڑھلین۔ لانہا فریضۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ فریضہ ہے
ف۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے ع۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہو گئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب
گنہگار ہونگے۔ م۔ (فرع) میت کے قرضخواہون کو حلال نہین کہ میت کو کفن السنۃ دیے جانے سے روکین
اسوجہ سے کہ میت کا ترکہ اُنکے قرضہ مین گھرا ہوا ہے بلکہ انپر واجب ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جنکو وہ عید
و جمعہ مین پہنتا ہو دینے سے مانع نہون۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی مین ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہون تو
کفن الکفایہ اولی ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو اصح یہ کہ کفن ایک کپڑا دیا جاوے اور
اور ذخیرۃ المالکیہ مین مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اور ایک ہی کپڑا
دونون مین مباح ملا تو زندہ کو ستر ڈھانکنا اولی ہے۔ یعنی وجوباً زندہ کو ملیگا حتی کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہان کوئی
سردی سے مرا جاتا ہے تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جبکہ سوا اسکے بیسر نہو
جیسے پیاس سے مضطر کو میت کے نہلانے پر پانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو نماز کے لیے
وضو یا ستر ڈھانکنے کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہین دیا جائیگا کیونکہ وہ ننگا اور تیمم سے پڑھ سکتا ہے
ضرورت کے وقت مثلاً جہاد کے مقتولون کو دو تین کو ایک کفن مین جمع کرنا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً
جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر دونون کے شرمگاہ علیحدہ چھپاتے ہوئے نہین جائز ہے۔ مع۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اسنے ترکہ میں سے تابوت و اسکا غلاف خریدا اور قاریون حافظون اور شاعرون مرثیہ کہنے والون کو دیا اور جو عورتین مرد ردنے کو آتے ہین انمین صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا حظیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہین جائز ہی وہ سب مال کا ضامن ہوگا سوائے تابوت کے۔ قاضیخان ع۔ مین کہتا ہون کہ اگر جہان زمین مین بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے وارثون کے مسئلہ مین لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت مین بغیر اجازت وارثون کے خریدا ہو۔ بات اتنی ہی کہ وصی امانت دار متصرف ہی۔ فافہم۔ م۔

فصل فی الصلوۃ علی المیت

فصل میت پر نماز کے بیان مین۔ نماز جنازہ فرض کفایہ ہی حتی کہ اگر بعض نے پڑھ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گنہگار ہوتے۔ التاتارخانیہ۔ اور جماعت شرط نہین۔ النہایہ۔ حدیث صحیح مین ایک قرضدار کے جنازہ پر نماز نہین پڑھی اور فرمایا کہ صلوا علی صاحبکم۔ یعنی تم ہی لوگ اسپر نماز پڑھ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض عین نہین ہی۔ الفتح۔ نماز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اسنے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طرفین رح یا وہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص مین قتل کیا گیا ہو۔ اور نہین پڑھی جائیگی باغیون و رہزنون پر اور جس نے اپنے والدین مین سے کسی کو قتل کیا ہو اور جسکو امام المسلمین نے سولی دی ہو بنا بر روایت ابو سلیمان رح کے اور جو کسی مال لینے مین مارا گیا ہو۔ الایضاح وغیرہ ھ۔ اگر ولادت کی حالت مین مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو نماز پڑھی جاوے اور کمتر ہو تو نہین۔ البدائع۔ شرائط نماز مین سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جہانتک ممکن ہی اور اگر ممکن نہو مثلاً قبل غسل کے مدفون ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بضرورت اسکی قبر پر نماز پڑھے جاوے۔ التبیین۔ یون ہی جب کفن میسر نہ ہوا تو دفن کرکے قبر پر نماز پڑھین۔ اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ تیمم ہو۔ م۔ اور اگر پہلے بغیر غسل نماز پڑھ دی مثلاً تیمم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو نماز اعادہ کرین۔ التبیین۔ اور ہر وہ چیز جو فریضہ نماز صحیح ہونے کے لیے شرط ہی یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور قبلہ رخ ہونا اور ستر عورت ہونا اور نیت ہونا وہ نماز جنازہ مین شرط ہی۔ البدائع۔ پس امام و قوم دونون اس عبادت کی اللہ تعالی کے لیے قبلہ رخ ہوکر ادا کرنے کی نیت کرین اور مقتدی اگر اقتدا سے امام کی نیت کرے تو کافی ہی۔ المضمرات۔ اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولی ہی اور یہ بھی شرط ہی کہ جنازہ مصلی کے روبرو رکھا ہو اسی واسطے غائب جنازہ پر نہین جائز ہی اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلی کے پیچھے ہو تو بھی نہین جائز ہی۔ ہان اگر بغیر نماز مدفون ہوگیا کہ بغیر کھودے نہین نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہی۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے نجاشی بادشاہ حبش پر مدینہ مین نماز پڑھی اسطرح کہ ایک روز اچانک صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ تمہارا بھائی نجاشی فوت ہوگیا پس اٹھو اسپر نماز پڑھین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے چار تکبیرین کہین اور صحابہ رض کا گمان یہی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہی رواہ ابن حبان فی صحیحہ عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ اور اسمین اشارہ ہی کہ نجاشی رض کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہین نظر آتا تھا۔ اور حدیث نماز نجاشی تو ابوہریرہ رض سے صحاح الستہ مین ہی اور نسائی کی روایت مین ہی کہ پھر جس دن نجاشی رض کی وفات کی خبر آئی تو اس دن حضرت نے یہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو۔ وفی الباب عن جابر رض۔ فی الصحیحین۔ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہان جبرئیل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ مین معاویہ بن معاویۃ المزنی رض نے انتقال کیا ہی کیا

آپ اسپر نماز پڑھنا چاہتے ہین آپ نے فرمایا کہ ہان آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری مین مروی ہی اور طبرانی رح کی حدیث
ابو امامہ رضہ مین تصریح ہی کہ کیا آپ چاہتے ہین کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دیجاوے کہ آپ اسپر نماز پڑھین فرمایا
کہ ہان پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رضہ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہوگیا پس
آپ نے اسپر نماز پڑھی - پھر بخاری مین بھی مذکور ہی کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفین
ہر صف ستر ہزار کی ہی تو جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہان سے پایا - جبرئیل نے کہا کہ یہ شخص
قل ہو اللہ احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اسکا مرتبہ ہی - ابن الہمام رح
نے کہا کہ یہ نماز مین بوجہ خصوصیت کے تھین کہ اللہ تعالی کے حکم سے انکا جنازہ روبرو کیا گیا - ورنہ بہت سے
صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت مین انتقال کیا خصوص ان صحابہ رضہ نے جنکو قراء کہتے تھے اور انکو کافرون نے دغا سے
مین لاکر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتی کہ کافرون پر لعنت فرمائی اور نمازون مین قنوت پڑھا حتی کہ منع کر دیے
گئے باوجود اسکے آپ سے انکے جنازہ کی نماز منقول نہین ہی حالانکہ آپ غایت ترحم سے ہر ایک پر نماز پڑھنا چاہتے
تھے - مین کہتا ہون کہ ابوہریرہ رضہ نے فرمایا کہ ایک حبشیہ عورت مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت صلعم نے
اسکو نہین پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیون نہین خبر دی - ابوہریرہ رضہ
نے کہا کہ صحابہ رضہ نے گویا اسکے معاملہ کو حقیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے بتلاؤ اسکی قبر بتاؤ تو لوگون نے جاکر بتلائی پس
آپ نے قبر پر نماز پڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبرین اپنے لوگون پر تاریکی سے بھری ہوئی ہین اور میری انپر نماز پڑھ دینے
سے اللہ تعالی انکو انکی قبر پر منور کر دیتا ہی - رواہ البخاری و مسلم - **واولی الناس بالصلوۃ علی المیت**
السلطان ان حضر - اور میت پر نماز پڑھنے کے واسطے سب سے اولی سلطان ہی اگر جنازہ پر آوے - ف -
پس اسکا امام کرنا واجب ہی - **لان فی التقدم علیہ ازدراء بہ** - کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے مین سلطان کے
حق مین حقارت ہی - ف - حالانکہ سلطان ظل اللہ فی الارض ہی جو اسکی توقیر کرے اللہ تعالی اسکی توقیر کرے اور
جو اسکی اہانت کرے اللہ تعالی اسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث - **فان لم یحضر فالقاضی** - پھر اگر
سلطان نہ آیا تو قاضی اولی ہی - **لانہ صاحب ولایۃ** - کیونکہ وہ صاحب ولایت ہی - ف - یعنی قاضی کو بسبب
ولایت عامہ حاصل ہی اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہی - بالجملہ ان دونون کی تقدیم تو واجب ہی - **فان لم**
یحضر فیستحب تقدیم امام الحی - پھر اگر قاضی بھی حاضر نہوا تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہی - ف - الحی
دراصل ایک کنبہ ہی اصطلاح کہ ایک دادا کی اولاد اور اسکے اولاد کی اولاد مین اور اولاد در اولاد کی اولاد پس کئی
پشتین اور اولاد کے مختلف بطون ہوگئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہی جیسے قریش اور انکی حی و بطون وغیرہ سب
داخل ہین اور یہان مراد یہ کہ جس کنبہ مین سے یہ شخص تھا انکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے نماز
پڑھاتا تھا تو یہ میت بھی اسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہی کہ یہی امام اسکا جنازہ پڑھاوے - **لانہ رضیہ**
فی حال حیاتہ - کیونکہ میت بحالت زندگی مین اسکے امام ہونے پر راضی تھا - ف - تو بعد موت بھی
اسی کی پسند کا امام بہتر ہی جب کہ شریعت کے خلاف نہین ہی - **ثم الولی** - پھر میت کا ولی بہتر ہی - ف -
اکثر متون مین یہی ترتیب مذکور ہی - اور خلاصہ مین یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحی کی تقدیم مستحب پھر
ولی ہی - حسن رح نے امام ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانون پر خلیفہ یعنی سلطان اعظم پھر اس
شہر کا سلطان ہی پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحی

پھر ولی میت - اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے - النہایہ الدرایہ - اور یہی مختار ہے - مصنف - ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں ولی اولی ہے یہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ مانند نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے - وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا اس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رض نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہو تا تو میں تجھے امام نہ کرتا - نووی رح نے یہی قول مالک و احمد و اسحٰق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رح نے کہا کہ یہی اکثر علماء سلف و خلف کا قول ہے - مصنف - والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح - اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے - ف - لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور یہ روایت صحیح ہے بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے - الزیلعی ف ع - اور یہی قول شافعی و احمد ہے ع - اگر برابر کے دو ولی ہوں - جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انہیں جسکا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو کردے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو - کما ذکرہ فی کتاب الصلوٰۃ - اور تمام قرابت والے یعنی نا تہ دار بہ نسبت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا - مفع - اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے - الجامع الصغیر لقاضیخان - اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے - الہدائع ف - اگر میت کا ولی نہو تو شوہر اولی پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے - التبیین - عورتوں اور صغیر بچوں کا نماز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے - الجوہرہ - لیکن عورت کی نماز میت پر جائز ہے م - اور میت پر فقط ایکبار ہی نماز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نفل اسپر نماز مشروع نہیں - الایضاح ع - لہذا اگر عورت نے شروع کر دی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقتدا کر لیں اور مترجم کو اسمیں تامل ہے - واللہ تعالیٰ اعلم م - فتاوی کبری میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلان شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتوی ہے المضمرات ع و العیون و واقعات الصدر الشہید - اور نوادر میں وصیت جائز ہے انتہا - یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعا کے صالحین اولی بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے م - پھر جب سلطان اعظم نے یا حاکمان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے نماز پڑھ دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی نماز اعادہ نہیں کر سکتا - الخلاصہ فان صلی غیر الولی او السلطان - پھر اگر ولی یا سلطان یعنی مانند سلطان کے کسی نے نماز پڑھ دی بدون اجازت ولی کے - اعاد الولی یعنی ان شاء - تو ولی اعادہ کر لے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کرلے - لما ذکرنا ان الحق للاولیاء - بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے - ف - اور سلطان و والی و قاضی و انکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے - اور خلاصہ میں امام الحی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا ولیکن اسمیں تامل ہے کیونکہ امام الحی کی تقدیم واجب نہیں ہے م - وان صلی الولی ای علی المیت اور اگر ولی نے میت پر نماز پڑھ دی - ف - اگرچہ تنہا پڑھی ہو - لم یجز لاحد ان یصلی بعدہ - تو بعد اسکے کسی کو میت پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے - ف - اگرچہ اس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاء ہے چاہیں

الجوہرہ - پس اگر ولی سے پڑھکر سلطان وغیرہ نے پڑھی تو بدرجہ اولی پھر کوئی نہیں پڑھ سکتا - ف - لان الفرض یتادی بالاول - کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پڑھ دینے سے ادا ہو چکا - والتنفل بہا غیر مشروع - اور نفل پڑھنا اس نماز کے ساتھ مشروع نہیں ہے - ف - یعنی جسکا حق مقدم نہو اُسکو نماز جنازہ نفل طور پر پڑھنا مشروع نہیں ہے - ولہذا راینا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوٰۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم - اور اسی وجہ سے کہ نماز جنازہ میں تنفل نہیں مشروع ہے ہم نے تمام لوگون کو ادنی سے اعلی تک دیکھا کہ انھون نے حضرت صلعم کی قبر شریف پر نماز پڑھنا ترک کیا - ف - پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے پڑھکر کون فضیلت ہوتی - اگر وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اُسکے مانند تک جائز ہے - جواب یہ کہ مدت مذکورہ تو میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے ہے اور صریح منصوص ہے کہ زمین کسی پیغمبر کے جسم کو نہیں کھا سکتی ہے کما ان کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین وہو الیوم کما وضع - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہین جیسے مرقد شریف مین رکھے گئے تھے - ف - پس اگر نماز جنازہ مین تنفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی - ابن الہمام نے کہا کہ حقدار کو استثنا کرنا چاہیے کیونکہ جس شخص کا حق ہے اُسکے حق مین نماز بطور تنفل مشروع رہیگی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے - الفتح - اس سے عام اجنبی لوگون کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والون کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پڑھ دینے کے ساقط ہو گیا فافہم - م - رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پڑھی جیسا کہ صحیح قول مین ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص مین سے تھا - اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی - مین کہتا ہون کہ محتمل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے صحابہ رضو کے ہر فرد پر یہ بات فرض عین ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا - بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پڑھنا بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی - ابن حبان رح نے کہا کہ یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدا مین صحابہ رضو ہوتے تھے - مع - مین کہتا ہون کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا حق صحیح ہے چنانچہ جوہرہ مین ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اسکے بعد کوئی نہیں پڑھ سکتا اور اگر سلطان نے چاہا کہ میت پر نماز پڑھے تو اُسکو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے ہمسر دوسرے اولیا نہین پڑھ سکتے ہین - ھ - یہ صریح ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے - فاحفظہ - م - وان دفن المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ - اور اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہین ہوئی تھی تو اُسکی قبر پر نماز پڑھی جاوے - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امرأۃ من الانصار - کیونکہ حضرت صلعم نے انصار مین سے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی - ف - رواہ ابن حبان عن حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس حدیث مین ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے آگاہ نہ کیا - صحابہ رضو نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو جو میت تم مین سے مرے مجھے ضرور آگاہ کیا کرو جب تک مین تمھارے درمیان موجود ہون کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے پھر قبر پر تشریف لائے اور ہم نے آپ کے پیچھے صف باندھی اور آپ نے اسپر چار تکبیرین کہین - رواہ الحاکم - مالک رح نے موطا مین مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے رات مین دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار تکبیرات سے نماز پڑھنے کو روایت کیا - صحیحین مین ابوہریرہ رضو سے حبشیہ عورت کا قصہ جو مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی مروی ہے جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا - صحیحین مین شعبی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

ہنوز پر تشریف لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر
اسمین یہ بھی دلیل ہے کہ ولی کے سوا سے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اسکی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ
یہ مذہب کے خلاف ہے اور اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوا اسکے کہ یون دعوی کیا جاوے کہ اسپر بالکل نماز ہی
نہین پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعوی نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہین ہو سکتا کہ انھون نے
بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ نہین بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز ولی کے یہ اختیار ہے کہ
میت پر نماز پڑھے - کما فی الجوہرہ - تو جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل مین سلطان کو یہ اختیار ہو
تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت
نہین لی تو نماز اول باطل ٹھہری - علاوہ برین مسکینہ اور حبشیہ کی روایات مین ہے کہ آپ نے اصحاب رضہ کو اپنے پیچھے
صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے - پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص
خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپکی نماز سے قبرین منور ہو جاتی ہین اور آپ کی نماز اسپر رحمت ہے اور یہ خصوصیت
کسی اور کے واسطے نہین اسی واسطے صحیح مین ثابت ہے کہ ابتدا مین مقروض کی نماز خود نہین پڑھتے اور لوگون کو ارشاد
فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو اور یون ہی ماعز بن مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہین پڑھی اور لوگون کو نماز سے منع
نہ کیا یون ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہین پڑھی - یہ روایات صحاح مین ہین تو آپ کا نماز پڑھنا
حتمی جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہوگا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا
تو آپ کی نماز کو کس کے قلب مین وسعت ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانون کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہین برابری
کر سکتا ہے اور اسمین تو کچھ شک نہین ہے پس محل اجتہاد اس مقام مین صرف اسی قدر ہوگا جو حد خصوصیت سے
علاوہ ہے - الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الٰہی اسکے حق مین
بے انتہا نازل ہوئی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھین تو یہ عین حق ہے
اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی نے نماز ادا کسی وقت نہین ہو اور سلطان کو بطفیل سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد ولی
کے نماز کے اسکو نماز روا ہوئی لیکن اسی وقت تک کہ میت قبر مین مستور اسی طرح موجود ہو جیسے کفن مین مستور ہوتی
ہے - فافہم واحفظہ - م - اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر مین اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک
کے ساتھ نہین پڑھی جاوے - المفید والمزید وجوامع الفقہ وعامۃ الکتب - پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد
غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہان شرط ہے - اگر کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہو گی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب
یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہین ہے کیا نہین دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن مین چھپا تھا - پھر یہ سب اسوقت
کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی
نہین ڈالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھین - اور اگر مٹی ڈالدی گئی تو نہین نکالین بلکہ قبر پر دوبارہ نماز
پڑھین اور نوادر مین ہے کہ یہ استحسانا حکم ہے - اور اگر ہنوز دفن نہین کیا تو قیاسا و استحسانا غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھین
یون ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی شئے رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر پانی مل گیا تو پورا کر کے
دوبارہ نماز پڑھین - المبسوط - اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اسکو ولایت حاصل نہین تو جسکو ولایت ہے وہ پھر
قبر پر نماز پڑھ دے - المحیط - مع - اگر جثہ ملا تو اسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہین - مصنفہ - بالجملہ
ثبوت ہوا کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا - ویصلی علیہ قبل ان یتفسخ - اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہوجاوے۔ ف۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہوا تو نوادر وغیرہ میں امام ابو یوسف سے تین روز تک مروی ہے لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا مصنف رح نے کہا کہ والمعتبر فی معرفۃ ذلک اکبر الرای ہو التصحیح۔ ہنوز ریختہ نہونے کی شناخت میں معتبر غالب رائے ہی ہے صحیح ہے۔ لاختلاف الحال والزمان والمکان۔ بوجہ مختلف ہونے حال وزمانہ وقبر کی جگہ کے۔ ف۔ حتی کہ موٹا تازہ بہ نسبت دبلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہوجاتا ہے ع۔ یا دریا میں ڈوب مرا یا برسات کا موسم یا زمین سیلی ہوئی نمناک ہے تو جلدی ریختہ ہوگا اور گرم موسم وخشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ علم یقینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے یقین ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے م۔ پھر واضح ہو کہ نماز جنازہ میں امام بے وضو ہو تو اعادہ ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ نماز جنازہ میں بغیر عذر بیٹھنا جائز نہیں۔ الفتح۔ اور اگر ولی معذور نے بیٹھکر امامت کی اور قوم کھڑے ہوئے تو جائز ہے۔ القاضیخان وغیرہ۔ اور سواری کی حالت میں نماز جنازہ نہیں روا ہے۔ المحیط۔ جس امر سے نماز فاسد ہوتی ہے اسی سے نماز جنازہ بھی فاسد ہوجاتی ہے سوائے عورت کے محاذی ہونے کے کہ نماز جنازہ میں اگر عورت محاذی ہو تو اسکی نماز فاسد نہوگی۔ الزاہدی۔ حدیث صحیح میں جسپر تین صف مسلمانوں کی نماز پڑھیں تو اسکے لیے مغفرت مذکور ہے م۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین ایک صف اور دو ایک صف اور ایک اکیلا ایک صف کریں۔ التاتارخانیہ۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اسکے سینے کے مقابل امام کا کھڑا ہونا بہتر ہے اور سوائے اسکے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ الکافی۔ اور انس رض نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سرین کھڑے ہوتے تھے۔ ابو داؤد والترمذی وقال حدیث حسن اور سمرۃ بن جندب رض کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ اقول دونوں کے واسطے مقابل سینہ اختیار کرنا احسن واولی ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہوا سواسطے کہ حدیث انس رض ایک واقعہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فافہم م۔ نماز جنازہ چار تکبیرات ہیں۔ الکافی۔ ہر تکبیر کو مشائخ نے بمنزلہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ الفتح۔ حتی کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو نماز جائز نہیں۔ الکافی۔ اور حضرت انس رض ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہوکر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ کمافی البخاری۔ والصلوٰۃ اور کیفیت نماز جنازہ یہ ہے کہ۔ ان یکبر تکبیرۃ۔ اول تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی بعد نیت نماز کے اول تکبیر افتتاح کہے جو کہ شرط ہے۔ ف۔ اور دونوں ہاتھ اٹھا دے اور قوم بھی۔ الکافی ع۔ یحمد اللہ عقیبہا۔ اسی تکبیر کے پیچھے اللہ تعالے کی حمد کرے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتی کہ الحمد للہ دانستہ۔ اسکے جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللھم وبحمدک الخ۔ اخفار کے ساتھ۔ اور یہ کل نماز سوائے تکبیرات کے اخفار ہے۔ التبیین۔ اور قراءت قرآن واسطے نماز کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رض قراءت نہیں کرتے تھے۔ کما رواہ مالک رح۔ لیکن اگر دعا کے لیے صرف سورہ فاتحہ پڑھے تو بطور دعا کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباس رض نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجملہ سنت کے ہے۔ کما رواہ البخاری والاربعۃ۔ پس یہ قراءت واجب نہ ہوئی تو یہ نماز بلا قراءت ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعا ہوا اور یہی مذہب محقق ہے۔ واللہ اعلم م۔ ثم یکبر تکبیرۃ۔ پھر دوسری تکبیر کہے۔ ف۔ بدون ہاتھ اٹھانے کے ظاہر الروایۃ ع کافی۔ ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ اور قبولیت دعا کے واسطے اللہ تعالی کی حمد وثنا کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود

لازم ہی بدلیل حدیث صحیح - پھر اولی صیغہ درود کا یہی جو نماز مین پڑھا جاتا ہی - م - ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیہا لنفسہ وللمیت وللمسلمین - پھر تیسری تکبیر کہے اسمین دعا کرے اپنے واسطے و میت کے واسطے اور تمام مسلمانون کے واسطے - ف - خواہ زندہ ہون یا مرگئے ہون اور یہ دعا نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابوہریرہ رض کے معنی ہین کہ تم میت کے واسطے دعا مین اخلاص کرو - رواہ ابوداؤد - اور یہ غرض نہین کہ فقط میت ہی کے لیے دعا کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اس مضمون سے ثبوت ہی جو مصنف رح نے ذکر کیا - م - کوئی دعا اسکے واسطے متعین مخصوص نہین ہی - قاضیخان - لیکن متعلق بایمان و آخرت ہو - ف م - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللہم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثانا اللہم من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان - ہ قاضیخان - رواہ الترمذی وصححہ والنسائی و ابوداؤد وغیرہا - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللہم اجعلہ لنا فرطا اللہم اجعلہ لنا ذخرا و اللہم اجعلہ لنا شافعا ومشفعا اور اگر صغیر لڑکی ہو تو ضمائر مونث لاوے یعنی اللہم اجعلہا لنا فرطا واللہم اجعلہا لنا ذخرا و اللہم اجعلہا لنا شافعۃ ومشفعۃ البخاری بنحوہ عن السراج - یہ اسوقت کہ یہ دعا کر سکتا ہو اور اگر یاد نہو تو جو دعا چاہے کرے - الجامع الصغیر قاضیخان ہ - ثم یکبر الرابعۃ ویسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - ف - دائین بائین پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - الفتح - نہ کرے - قاضیخان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہین ہی - یہی ظاہر المذہب ہی - الکافی - عوف بن مالک رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو مین نے آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ - اللہم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ - الٰہی تو اسکو بخشدے واسپر رحم کر دے اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما - واکرم نزلہ ووسع مدخلہ - اور اسکی فرودگاہ باکرام خاص عنایت کر اور جہان داخل ہوتا ہی اسکو وسیع کر دے - واغسلہ بالماء والثلج والبرد - اور اسکو آب و برف و برد سے غسل دیدے - ف - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی ٹھنڈک ہو - ونقہ من الخطایا کما ینقی الثوب الابیض من الدنس - اور خطاؤن و گناہون سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہو جاتا ہی - وابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - واہلا خیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - وزوجا خیرا من زوجہ اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - وادخلہ الجنۃ واعذہ من عذاب القبر وعذاب النار - اور اسکو جنت مین داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ و اعلی درجہ کی دعا فرمائی تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش مین ہی یہ میت ہو جاتا - رواہ مسلم والترمذی والنسائی - اور شرح القدوری مین ہی کہ اللہم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللہم آنس وحدتہ وارحم غربتہ وبرد مضجعہ ولقن حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ وتقبل برحمتک حسنتہ وامح بعفوک سیاتہ اللہم کن لہ بعد الاحباب حبیبا وبعد الاہل والاقارب قریبا ولدعاء من دعا لہ سمیعا مجیباً اللہم انہ نزل بک وانت خیر منزول بہ فانہ یفتقر الی عفوک وغفرانک وجودک واحسانک وانت غنی من عذابہ اللہم تقبل شفاعتنا فیہ ولا تحرمنا اجرہ ولا تفتنا بعدہ وانت ارحم الراحمین - منبع - بالجملہ ہمارے نزدیک جنازہ پر چار ہی تکبیرات ہین - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر اربعا فی آخر صلوٰۃ صلاہا فنسخت ما قبلہا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخر نماز جنازہ پڑھی اسپر چار ہی تکبیرات کہین تو ان چار نے اپنے

سابق کو منسوخ کر دیا۔ **ف**۔ یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اسی
بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات ہیں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہے م۔ اور ابن عباس رضہ سے روایت
ہے کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں پر تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابو بکر رضہ نے حضرت صلعم پر
اور عمر رضہ نے ابو بکر رضہ پر اور ابن عمر رضہ نے عمر رضہ پر اور حسن بن علی رضہ نے علی رضہ پر اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام
پر چار تکبیرات کہیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابو نعیم وفی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجوہ سے بھی
مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری
فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رضہ سے اور ابن عبد البر نے ابو خیثمہ رضہ سے اور
حارث بن اسامہ نے ابن عمر رضہ سے اور حازمی نے کتاب ناسخ منسوخ میں انس رضہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں
ضعف ہے۔ ابن حزم رح نے محلی میں حضرت عمر وعلی وزید بن ثابت وعبد اللہ بن ابی اوفی وزید بن ارقم وبراء بن عازب
وابن عمر وابو ہریرہ وعقبہ بن عامر وابو بکر الصدیق وصہیب وحسن بن علی وعثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار
تکبیرات کہنا ذکر کیا۔ امام محمد رح نے آثار میں کہا کہ اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان الناس
الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازوں پر لوگ پانچ وچھ وچار تکبیرات کہا کرتے یہانتک رسول اللہ صلعم
نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رضہ میں یونہی رہا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اے اصحاب
محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کہو گے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی
جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کرو جسپر تمہارے پیچھے والے لوگ متفق ہوں تو اصحاب رضہ
کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جسقدر تکبیرات اسپر
کہی ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا کہ آخر جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن
منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رضہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو
موصول روایت کیا کہ حدثنا وکیع حدثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی وائل قال جمع عمر رضہ الناس فاستشارہم
فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضہم کبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبعا وقال بعضہم خمسا وقال بعضہم اربعا فجمع عمر رضہ علی
اربع کاطول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مصرح ہے کہ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا
مانند سب سے دراز نماز کے۔ لیکن ابن بطال نے عامر بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو چار
تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ انپر صحابہ رضہ پانچ وچھ وسات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں
کہ تکبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اسطرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اہل بدر وبنو ہاشم کو فضیلت دی کہ انپر سات وپانچ تکبیرات کہتے اور انکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے
اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ رضہ کو سلطان نجاشی رضہ پر چار تکبیرات کہنے میں ہی ناسخ قرار دیا کیونکہ
ابو ہریرہ رضہ کا اسلام فتح خیبر کے بعد متاخر واقع ہوا ہے لیکن مخفی نہیں ہے کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ
جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ جو اول مذکور ہوئیں اگرچہ انکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت
طرق سے قابل حسن ہو گئیں۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسپر عمل بکثرت مروی
سوم اسناد ابو حنیفہ رح صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ یہی
آخری فعل چار تکبیرات ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتدا میں پانچ وچھ وسات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

حق ہے - مفع - عینی رح نے کہا کہ صاحب المبسوط نے جو منسوخ ہونے کا دعوی کیا اسمین نظر ہے اسلیے کہ ہوسکتا ہے کہ سب
جائز ہون اور اصول مین مقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخ نہین کیا جائیگا کیونکہ نسخ تو لاچاری درجہ پر ہوتا
ہے اور ابن المنذر رح نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رض و زید بن ارقم رض کے نزدیک پانچ تکبیرات ہین اور ابن حزم نے
ابن عباس رض سے اور انس رض اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ
اسانید بہت صحیح ہین اور بعد حضرت عمر رض کے زید بن ارقم نے جنازہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رض نے بدری
صحابی رض پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رض پر سات تکبیرات کین - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت
عمر رض نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانون کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت
ابراہیم نخعی سے اور امام احمد کی روایت ابو وائل رض سے واضح ہے لیکن سواے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ
ابن بطال نے ہمام بن الحارث رح سے ذکر کیا پس ابن حزم رح نے جو فعل حضرت علی و زید بن ارقم کا ذکر کیا
وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رض وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کین اُسکے معنی یہ ہین کہ سواے تکبیر
تحریمہ کے تین تکبیرات ہین تو جملہ چار تکبیرات ہوگئین - پھر جب اصحاب بدر و اُنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ
ختم ہوچکا تو اب کلام عام مسلمانون کے حق مین رہا اور اس بارہ مین اجماع چار ہی تکبیرات پر ہے - پھر محتمل ہوا
کہ چار سے زائد جواز ہین یا نہین تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہین کہ حضرت عمر رض نے زمانہ جاہلیت قریب ہونے
اور پچھلون کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہین کہا تو اصل مین
زائد کا جواز نکلتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہین کہ فجمع عمر علی اربع کاطول الصلوٰۃ - یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ نے
جمع کر دیا صحابہ رض کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے - کما فی روایۃ احمد - تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات
مانند چار رکعات نماز کے ہین اور رکعات مفروض محدود ہین تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہین ہین علاوہ برین
وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا مین صریح منحصر نہین تو ہمکو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو - پس یہی بات
ارجح ہوئی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ
بمنزلہ چار رکعات کے محدود ہین کہ انمین کمی بیشی نہین جائز ہے - پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو
کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اُسکی نماز فاسد نہین سمجھتے ہین بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا - ولو كبر الامام خمسا - اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کہین - ف - تو برخلاف شافعیہ و
حنابلہ کے ہمارے نزدیک نماز صحیح رہیگی - مع - لیکن - لم یتابعہ المؤتم - تو مقتدی چار سے زائد مین امام کی پیروی
نہین کریگا - خلافاً لزفر - زفر رح نے ہم سے اختلاف کیا - ف - اور یہی قول امام احمد وظاہریہ کا ہے بنظر
اسکے کہ مسئلہ اجتہادی ہین امام کی متابعت فریضہ ترک نہو گی جیسے عیدین مین ہے - ہم کہتے ہین کہ عیدین مین مختلف
روایات مین سواے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہان عیدسے خلاف تھا
ہے تو یہان چار سے زائد مین اجماع نہین - لانہ منسوخ لما روینا - کیونکہ چار سے زائد منسوخ ہے بوجہ اسکے کہ جو
روایت کر چکے - ف - اور منسوخ مین متابعت نہین ہوتی ہے عینی رح نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رض سے چار پر
زیادہ کرنا مذکور ہوچکا پھر کیونکر اجماع ہوا - ابن الہمام رح نے کہا کہ ان صحابہ رض کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا
اور ہمارے واسطے تو چار پر اجماع مقرر ہے اور ہم نسخ کو پہلے ثابت کر چکے پس جو زائد کرے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے
تو صورت اجتہادی نہین رہی - مترجم کہتا ہے کہ اگر قطعی ہو تو نماز فاسد ہونا جزم ہوگا جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی جو ہمنے بیان کردی کہ چار پر اجماع ثبوت ہر اور زائد مین مرجح حرمت ہر مع احتمال جواز تو ہم صحت
نماز کو اجتہادی رکھتے ہین اور وجوب اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہین وحرمت راجح ہر تو پانچوین تکبیر مین اتباع
نہین کیتے - رہا یہ کہ چار سے زائد مین مقتدی جب متابعت نہ کریگا تو کیا کرے - اسمین دو روایتین ہین - ایک
روایت مین فوراً سلام پھیردے - وینتظر تسلیمۃ الامام فی روایۃ وہو المختار - اور ایک روایت مین امام کے
سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہر - ف - یہی اصح ہر - المحیط + اور اسی پر فتوی ہر - الواقعات - یہ اسوقت
کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر تکبیر دن سے سنے تو زائد مین بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو
اور تکبیر نے پہلے غلطی کی ہو جیسے عیدین مین گذرا - الزندویسی رح - مع - بالجملہ نماز جنازہ مین ثنا ر درود اور دعا ہر - والاتیان
بالدعوات استغفار للمیت - اور دعائین کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہر - والبدایۃ بالثناء ثم بالصلوٰۃ
سنۃ الدعاء - اور شروع کرنا ثنا کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعا کی سنت ہر - ف - کیونکہ حدیث مین ہر
کہ آدمی پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعا کرے
ابو داؤد والترمذی وقال حسن صحیح والنسائی وابن حبان والحاکم - لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور قرات
قرآن کے تو جائز ہر پھر چونکہ اس طریقہ مین میت کے واسطے دعا زیادہ قبول ہونے کی امید ہر تو میت کے واسطے
اخلاص اسی کو مقتضی ہر معہذا - یہ رکن نہین جسکے ترک سے فساد ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے لفظ سے اشارہ
کیا اور ابن الہمام نے تصریح کردی رح - ولا یستغفر للصبی - اور طفل کے واسطے استغفار نہین کریگا - ف -
کیونکہ جب گناہ نہین سمجھتا تو بنا رشا کرنا بیہودگی ہر - ولکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطا - ولیکن یون کہے کہ الٰہی
اس طفل کو ہم لوگون کا فارط کردے - ف - جو منزل پر پہلے پہونچکر پانی ذخیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار
کر رکھتا ہر - واجعلہ لنا اجرا وذخرا - اور اسکو ہمارے لیے ثواب اور ذخیرۂ نیکی کردے - واجعلہ لنا شافعا
مشفعا - اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنادے جسکی شفاعت قبول ہو - ف - یہ صیغہ دعا طفل
کا بہتر ومختصر ہر اور حدیث مین بچون کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ مین جانے سے روکنا اور جناب باری
جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسا کرکے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ
ہم انکو اپنے ساتھ جنت مین لیجاوین رح - اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعا ہر - المحیط ع
ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الآتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ - اور اگر امام ایک یا دو تکبیرین
کہہ چکا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آنے والا کوئی تکبیر نہین کہیگا یہانتک کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے - ف -
تو امام کے ساتھ مین یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیرین مثل مسبوق
کے قضا کرلے - ہ - ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہر - ف - یہی قول مالک واحمد
واسحق کا ہر - بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول مین رکوع تک قضا کرلے - وقال ابو یوسف یکبر
حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یاتی بہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت
چھوٹی ہوئی تکبیرین کہہ لے کیونکہ پہلی تکبیر افتتاح ہر اور مسبوق اس تکبیر کو ضرور لاتا ہر - ولہما ان کل تکبیرۃ قائمۃ
مقام ركعۃ والمسبوق لا یبتدی بما فاتہ - اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہر کہ ہر تکبیر بجائے ایک رکعت
ہر اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہین کرتا جو اس سے چھوٹ گئی - ف - بلکہ بعد فراغت امام کے ادا
کرتا ہر تو یہان بھی اسی طرح کریگا پہلے نہین ادا کریگا - اذ ہو منسوخ - کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہوگیا - ف -

چنانچہ ابن ابی لیلی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین لوگون مین یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز مین ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہی تو اُسنے مقتدیون سے پوچھا پس اُنھون نے اشارہ سے بتلا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھکر قوم مین داخل ہوتا پھر ایکبار مرتبہ معاذ رض آئے اور لوگ نماز کے قعدہ مین تھے پس معاذ رض قعدہ مین شریک ہوگئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوے تو کھڑے ہوکر باقی نماز قضاء کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاذ رض نے تمہارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدا کرو جب کوئی آوے اور کچھ نماز مین وہ مسبوق ہوگیا تو امام کے ساتھ اُسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جسقدر نماز چھوٹی ہی اُسکو ادا کرے - رواہ احمد والطبرانی - لیکن ابن ابی لیلی نے معاذ سے نہین سُنا اور طبرانی وعبدالرزاق نے اِسکو ابو امامہ رض سے بسند ضعیف اور شافعی رح نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجاے معاذ رض کے ابن مسعود رض کا واقعہ ذکر کیا - بالجملہ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہی اور باوجود اسکے اتفاق ہی کہ مسبوق ابتداء آکے نماز کو پہلے قضاء نہین کرتا - کافی مین کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہین کہ پہلی تکبیر مین ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہین اور اول معنی کو ترجیح ہی اسی وجہ سے اسمین ہاتھ اُٹھائے جاتے ہین - اور اِسی اختلاف کے ثمرہ سے ہی کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا اسوقت کوئی شامل ہوا تو بقول ابو حنیفہ رح نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف نہین گئی - ف - اگر آیا اور امام چارون تکبیرات کہہ چکا وسلام نہین پھیرا تو بقول ابو حنیفہ وہ امام کے ساتھ داخل نہو اور اصح یہ کہ داخل ہوجاوے اور اسی پر فتوی ہی - المضمرات والمحیط - پھر جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے پے در پے بدون دعا کے تینون تکبیرات باقیہ کہہ لے - الخلاصہ وقاضیخان ہ - یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہی ع - اگر امام اول تکبیر کہہ چکا ہو اسوقت آیا تو بقول ابو حنیفہ ومحمد رح انتظار کرے حتی کہ جب دوسری تکبیر کہے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اِسی وقت کہے - پس مسبوق نہو گا - المحیط - اور طرفین رح کے نزدیک اُسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہین مگر کچھ اعتبار نہین حتی کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے قضاء کرلے - ف - اور اگر جنازہ ہاتھون سے اُٹھایا گیا اور ہنوز کاندھون پر نہین رکھا گیا ہی تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضاء تکبیرات نہین کہے - الظہیریہ - اور اصح یہ کہ جب کاندھون پر رکھا جاوے تو قطع کرے - ف - ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام - اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہین کہی - ف - مثلا نیت کرتا رہگیا یا غافل ہوگیا - قاضیخان - لاینتظر الثانی بالاتفاق - تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہین کریگا - لانہ بمنزلۃ المدرک - کیونکہ وہ بمنزلہ مدرک کے ہی - ف - جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ کہکر بوجہ حدث وغیرہ کے دوسری وتیسری تکبیر نہین پائی تو دونون کہکر امام کے ساتھ ہوجاوے کیونکہ مدرک ہی قاضیخان ہ - اگر امام کو حدث ہوا اُسنے خلیفہ کردیا تو بقول صحیح جائز ہی - الظہیریہ ہ - ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر - اور جو شخص جنازہ مرد وعورت پر نماز پڑھتا ہی وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو - ف - اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ اکیلا کسی کا جنازہ ہو تو مقام صدر بہتر ہی م - اور مبسوط مین ہی کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہی - یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ مین ہی کہ یہی مختار ہی ع - دعلی ہذا سینہ وکمر کے بیچ مین ہوا - بہرحال قلب سے قریب ہونا چاہیئے اسی واسطے صدر کا لفظ کہا - م - لانہ موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ لایمانہ - کیونکہ صدر مقام قلب ہی اور قلب مین نور ایمان ہی تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہی کہ شفاعت یعنی

دعائے مغفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسہ ومن المرأۃ
بحذاء وسطہا لان انسا رضہ فعل کذٰلک وقال ہو السنۃ۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جنازہ مرد کے
بمقابلہ سر کے اور عورت کے بمقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رضہ نے یونہی کھڑے ہو کر نماز پڑھائی اور بیان
کیا کہ یہی سنت ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ عورت
کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ یا ابو حمزہ یعنی انس رضہ کیا اسی طرح حضرت صلعم
نماز پڑھاتے تھے کہ مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتڑوں کے کھڑے ہوتے۔ انس رضہ نے فرمایا کہ
ہاں۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رح نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں
عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتڑوں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے اسکا پردہ کر لیتا تھا۔
رواہ ابو داؤد واسحٰق وابو یعلی۔ لیکن ہند بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے
واسطے بنائی گئی تھی۔ مع۔ قلنا تاویلہ ان جنازتہا لم تکن منعوشۃ فحال بینہا وبینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام انس
کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ
عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ ف۔ اگرچہ انس رضہ نے جس عورت پر نماز پڑھی تھی اسپر
نعش سبز تھی۔ واضح ہو کہ حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اس حدیث میں وسط سے
مراد بظاہر قول ابو حنیفہ رح جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہے اور مبسوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر
ہے کیونکہ صدر سے اوپر دونوں ہاتھ وسر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں وپیٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ مصنف۔ لیکن معروف
استعمال تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے
کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں نماز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے
لانہا دعاء۔ کیونکہ نماز مذکور تو دعا ہے۔ وفی الاستحسان لا یجزیہم۔ اور استحسان کی دلیل میں سواری پر
نہیں جائز ہے۔ ف۔ اسلیے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوٰۃ من وجہ لوجود التحریمۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ
ایک وجہ سے نماز ہے بوجہ تحریمہ پائے جانے کے۔ ف۔ اور دوسری وجہ سے دعا ہے کیونکہ ارکان قرات
نہیں ہے لیکن نماز ہونے کی جہت قوی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا از راہ
احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ ف۔ مبسوط میں اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر نماز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہیں
چاہیے۔ اور بعد نماز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا
ہے۔ المحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک ایک قیراط اور دفن تک دو قیراط ثواب ہے ہر قیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ کمافی
الصحیحین عن ابی ہریرہ رضہ۔ ولا باس بالاذن فی صلوٰۃ الجنازۃ۔ اور نماز جنازہ میں اجازت کا مضائقہ نہیں
ہے۔ لان التقدم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام ہونا ولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام
کر کے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ وفی بعض النسخ لا باس بالاذان ای الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر میں یوں
ہے کہ نماز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہیں۔ وہو ان یعلم بعضہم بعضا لیقضوا حقہ۔ اور اعلام یہ کہ بعض
لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ میت کا حق ادا کریں۔ ف۔ اگرچہ بازاروں میں پکار دیں۔ یہی اصح
ہے۔ المحیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام وعیادت مریض واتباع جنازہ ودعوت قبول کرنا اور اسکی

چھینک پر جب کہ الحمد للہ کہے تو یرحمک اللہ کہنا۔ کما فی حدیث الصحیحین۔ چاہیے کہ میت کے لوگ ڈہنڈہی آگاہ کریں
مع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عیدگاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطون وغیرہ مین یکسان جائز ہے۔ المحیط۔
اور لوگون کے کھیتون و زمینون مین و راستون پر مکروہ ہے۔ المضمرات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو
اسمین مکروہ نہین ہے۔ التبیین۔ ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر
مسجد جماعت مین۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکافی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور
امام شافعی و احمد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رض نے وفات
پائی تو ام المومنین عائشہ رض نے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد مین داخل کردو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلعم اسپر نماز
پڑھین اور لوگون کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضا کے دو بیٹون سہیل و اسکے بھائی
پر مسجد مین نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ مفع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہین ثابت
ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد مین معتکف ہون یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم
صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رض پر انکار کردیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رض نے اپنے
انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رض کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعۃ مین میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ
جواز پر انکار نہین ہوتا۔ مفع۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد مین نماز جنازہ مکروہ ہے۔ لقول النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جس نے مسجد مین جنازہ پر نماز پڑھی تو اسکے واسطے اجر یعنی ثواب نہین ہے۔ ف۔ ابن عبد البر نے کہا
کہ فلا اجر لہ۔ روایت خطا ہے بلکہ صحیح روایت فلا شئی لہ۔ ہے یعنی کچھ نہین اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابو داؤد مین ہے
اور ابن ماجہ مین فلیس لہ شئی۔ واقع ہے یعنی اسکے واسطے کچھ نہین ہے۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت مین
فلا شئی لہ۔ ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابو داؤد کے بعض نسخون مین جو فلا شئی علیہ۔ لکھا ہوا ملا وہ کاتب کی غلطی ہے
خصوص جبکہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت مین۔ فلا صلوۃ لہ۔ واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہین ہے۔ مع۔ پھر
اسکی اسناد مین ابن ابی ذئب نے صالح مولی التوامہ سے اسنے ابو ہریرہ رض مرفوعاً روایت کی ہے اور نسائی
نے باسناد خود یحیی بن معین رح سے روایت کی کہ صالح مولی التوامہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اختلاط
ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہین پہچانتا تھا پس جس نے قبل اختلاط کے
اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و حجت ہے۔ پھر ابن ابی ذئب نے بالاتفاق صالح مولی التوامہ سے قبل اختلاط کے
حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول و حجت ٹھہری۔ مفع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب مین مختلف ہوئین تو اسمین بحث ضرور ہوئی پس حدیث
عائشہ رض مین اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت مین نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی ممانعت نہ تھی ورنہ
بر تقدیر ممانعت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین سابق فعل سے ممانعت ہے تو اس
حدیث قولی سے حدیث عائشہ رض جو فعلی ہے منسوخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسپر انکار کرنا یہی اسکا مؤید ہے
تو اول اباحت تھی پس ممانعت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہین کہہ سکتے یعنی حدیث
ابو ہریرہ رض سے ممانعت ہوئی پھر حدیث عائشہ رض سے منسوخ ہو کر اباحت ہو گئی۔ یہ اسواسطے نہین کہہ سکتے
کہ اس سے دو مرتبہ نسخ کہنا پڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہے علاوہ ازین حدیث عائشہ رض کہ امام مسلم نے مستند کیا

اور دارقطنی وغیرہ نے اسپر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ مین وہ مرسل ہو وعلی ہذا حدیث ابوہریرہ رض
اسپر مرجح ہوئی۔ ایک تو وہ مسند مرفوع ہو دوم اسمین ممانعت ہو اور حدیث عائشہ رض مین اباحت حالانکہ اباحت پر
ممانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہو اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولی و افضل ہو تاکہ اختلاف سے
بچ جاوے اور باب عبادات مین احتیاط اولی ہو بخصوص جبکہ حدیث ابوہریرہ رض مین آیا کہ کچھ ثواب نہین ہو
مع۔ واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر مین ہو کہ میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت ہو تو کچھ شک نہین
کہ یہ بالکل باطل ہو اور حدیث عائشہ رض سے یہ بات ہرگز لازم نہین آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر و مخلوق کثیر نے
مدینہ منورہ مین انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت و اولی ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور
ہزارہا روایات ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو مجہول جانتی اور کیونکر ام المومنین پر انکار کرتے
اور یہ تو گویا بالبداہتہ ظاہر ہو اور اگر اختلاف مباح ہونے مین ہو تو ہان شافعیہ کے نزدیک مباح ہو اور ہمارے
نزدیک مکروہ ہو پھر ہم اپنے یہان دیکھتے ہین کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہین ہو بلکہ میرے
نزدیک مکروہ تنزیہی مراد ہو پس اگر یہی مراد ہو تو اسکے معنی یہ کہ خلاف اولی ہو۔ اس صورت مین شافعیہ بھی کہین کہ
نماز جنازہ مسجد مین مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہو تو باہم کچھ اختلاف نہین رہا چنانچہ خطابی رح نے تصریح کر دی
کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر و حضرت عمر رض پر مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی اور معلوم ہو کہ عامہ مہاجرین و
انصار رضی اللہ عنہم دونون کے جنازے پر حاضر تھے اور جب انھون نے انکار نہ کیا تو یہ جائز ہونے کی
دلیل ہو۔ انتہی کلامہ صریح دعوی جواز ہو۔ منہ۔ مترجم کہتا ہو کہ حق یہ ہو کہ انکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہو اسواسطے
کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیہقی رح اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رح مسجد
مین نماز پڑھی گئی تو رد انہین ہو کہ صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل الاصحاب پر نماز کا ثواب کھو دیا
ہو کیونکہ حدیث ابوہریرہ رض صریح نفی ثواب ہو مگر آنکہ دعوی عذر کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سفیان و معمر سے
دونون نے ہشام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگون کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے
نکلتے دیکھکر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہین حالانکہ واللہ میرے باپ پر تو مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی۔ کما فی الفتح
اور عروہ بن الزبیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رض کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو
مراد لیا ہو ظاہر ہو کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عموما کیون استدلال ہوتا۔ پس حق واللہ اعلم یہ ہو کہ جب نصوص متعارض
ہوئین تو توفیق یہ ہو کہ حدیث قولی ابوہریرہ رض کو مقدم کیا گیا حتی کہ جب بلا عذر میت کو مسجد مین داخل کیا جاوے
تو ثواب نہین ہو۔ ولانہ بنی لاداء المکتوبات ولانہ یحتمل تلویث المسجد۔ اور اس جہت سے کہ مسجد جماعت
ادا کے فرائض کے لیے بنائی گئی ہو اور اس جہت سے کہ اسمین مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہو۔ ف
لہذا مسجد مین بغیر عذر میت کا لانا مکروہ ہو اور کراہت بقول ابن الہمام و بظاہر کلام عینی رح صرف تنزیہی ہو۔ اور
یہ اسوقت کہ عذر نہو کیونکہ حضرت عائشہ رض نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ مہاجرین و انصار نے بغیر انکار
کے حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دونون بیٹون پر مسجد مین نماز
پڑھی اور دوسرے دن پر نہین تو کسی عذر پر محمول ہو اور صحابہ رض نے جو حضرت عائشہ رض پر انکار کیا وہ خالی
اسوجہ سے کہ صرف نماز امہات المومنین کے لیے مسجد مین جنازہ طلب کیا حالانکہ مردون کی نماز کافی تھی تو گویا
عذر مسلم نہین رکھا بلکہ محتمل ہو کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت مین مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلاف المشائخ۔ اور جس صورت میں کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ ف۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہون اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ مین مطلقاً ہر صورت مین کراہت کا قول مختار کہا ہے۔ ع ف۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رضہ مین یہ صورت مکروہ نہو اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی مین سے نماز پڑھ دیتے کچھ نکلنا ضرور نہین تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تاویل کی ہے۔ الحاصل حدیث ممانعت تو صریح نص قولی ہے اور اسکے معارضہ مین چند افعال لائے جاتے ہین تو ہم نے نص کو اسوقت پر رکھا کہ کوئی عذر نہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اسوقت پر رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہین انکو حدیث قولی ابوہریرہ رضہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث روا نہین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہان سے جانا تو جواب یہ کہ بدلیل ممانعت حدیث ابوہریرہ رضہ کیونکہ بعد نبی کے صحابہ رضہ بغیر عذر اسپر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ ومن استہل بعد الولادۃ سمی وغسل وصلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مر جاوے اور مراد استہلال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گریہ وغیرہ اور آنین نقصان سے لا کر زندہ نکلنا معتبر ہے۔ مع البدائع المحیط ۔ لقولہ علیہ السلام اذا استہل المولود صلی علیہ وان لم یستہل لم یصل علیہ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استہلال کیا تو اسپر نماز پڑھی جاوے اور اگر استہلال نہین کیا تو اسپر نماز نہین۔ ف۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طفل پر نماز نہین پڑھی جاویگی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اسکا کوئی وارث یہانتک کہ استہلال کرے یعنی آواز سے روئے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موقوف اصح ہے یعنی قول جابر رضہ ہے اور حضرت علی رضہ کی حدیث مرفوع مین ہے کہ سقط پر نماز نہوگی یہانتک کہ استہلال کرے الخ۔ رواہ ابن عدی اور حدیث مغیرہ بن شعبہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار و پیدل برابر ہین اور طفل پر نماز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی واحمد اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جو ماریہ قبطیہ کے بطن سے تھے حدیث مین آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبطی کبھی مملوک نہ بنایا جاتا اور جنت مین اسکی دودھ پلائی ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے ہو کر انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح مین ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے پھر ابراہیم پر نماز پڑھنے مین مختلف روایات ہین بعض مین پڑھی اور بعض مین نہین لیکن بیہقی ونووی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی ہین۔ مف۔ ابن المنذر نے کہا کہ طفل پر نماز پڑھی جانے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ مع۔ ولان الاستہلال دلالۃ الحیاۃ فیتحقق فی حقہ سنۃ الموتی۔ اور اس دلیل سے نام رکھنا وغسل ونماز لازم ہے کہ استہلال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق مین جو طریقہ مردون کا ہے متحقق ہوگا۔ ومن لم یستہل۔ اور جو بچہ کہ نہین رویا۔ ف۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ ادرج فی خرقۃ۔ تو وہ ایک کپڑے مین درج کیا جاوے۔ ف۔ یعنی بطور کفن کے۔ کرامۃ لبنی آدم۔ واسطے کرامت بنو آدم کے۔ ولم یصل علیہ۔ اور اسپر نماز نہین پڑھی جائیگی۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی جب استہلال نہ کرے تو اسپر نماز نہین ہے۔ ویغسل

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے - ف - یہ ابو یوسف رح سے
نوادر میں مروی اور مختار الطحاوی ہے - لانہ نفس من وجہ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے - ف - اگرچہ
دوسری وجہ بیجان ہونے سے اسپر نماز نہیں رکھی - وہو المختار - اور یہی حکم مختار ہے - ف - پس اسمین دونوں
وجہ پر عمل ہوجانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی - اگر اسکی خلقت پوری نہو
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے - مف - اور وہ حشر میں بھی اٹھایا جائیگا - الظہیریہ
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے - ع - اور مترجم نے قولہ تعالی اللہ یعلم ما تحمل کل انثی الآیہ کی تفسیر میں توضیح سے لکھا
ہے - م - واذا سبی مع احد ابویہ ومات لم یصل علیہ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کافرین میں سے کسی کے
ساتھ قید ہوا اور مر گیا تو اسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی - لانہ تبع لہما - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے - ف - یعنی جو والدین
کا حکم ہے انہیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا - الا ان یقر بالاسلام وہو یعقل - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کر دے درحالیکہ وہ سمجھدار ہے - لانہ صح اسلامہ استحسانا - کیونکہ استحسانا اسکا اسلام صحیح ہو گیا تھا - اویسلم
احد ابویہ - یا اسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو - ف - پھر طفل مذکور مر گیا - لانہ یتبع خیر الابوین دینا
کیونکہ وہ دونوں والدین میں سے جو ازراہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے - ف - تو وہ مسلمان ہو جانیوالے
کا تابع رکھکر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر نماز پڑھی جائیگی - واضح ہو کہ قولہ وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ الخ یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کر لیتے ہیں یہانتک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ ہے وہ والدین
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالی پر ایمان لاوے سے مراد یہ کہ اللہ تعالی کے سوا کسی میں الوہیت نہیں اور وہی
رب عز و جل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالی کے سب انبیاء و رسول و سب
کتابیں و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ - اور اللہ تعالی کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق
ہیں - اس سے معلوم ہوا کہ فقط لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا معتبر نہیں جب تک سب کا اقرار
نہو - یہیں سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں توقف
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس عبارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی و مردے اٹھائے جاوینگے تو کہے کہ ہاں بیشک - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ٹھکانا
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک - یوں ہی ایمان کی جتنی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہو اور وہ ان سب باتوں کو خود
اعتقاد کرے حتی کہ اگر اسنے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں
یعنی ہمکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہوگا تو وہ کافر ہے - مع - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو
جان لے مگر اسنے پوچھ لیا کہ قرآن میں جنت و دوزخ و قیامت وغیرہ سب حق ہیں پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب
برحق ہیں تو وہ مومن ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ رہا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو
معلوم کرتا - یہ صرف عقائد میں واجب ہے اور عملی فروع مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سب ہی لوگوں

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہین اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا - کما فی شرح العقائد وغیرہ م
پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونون یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو - وان لم یسب معہ احد ابویہ -
اور اگر طفل مذکور کے ساتھ مین اسکے والدین مین سے کوئی قید نہ ہوا - ف - بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ
اپنی قضاء سے مرگیا تو - صلی علیہ - تو اسپر نماز پڑھی جاوے - لانہ ظہرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام کما فی اللقیط
کیونکہ دارالاسلام کا تابع ہوجانا اسکے حق مین ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیط مین ہوتا ہے - ف - یعنی
ایک شخص نے جنگل وغیرہ مین ایک لڑکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہین معلوم ہوتا ہے پس اگر دارالاسلام
مین ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہوکر مسلمان قرار دیا جائیگا - م - واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہین - اول تو ہی
تبعیت تو والدین کی تبعیت ہے حتی کہ جب دونون کافر ہون تو بالغ ہونے تک بچہ انکے تابع ہے اور اگر دونون مین سے
ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہے اور اگر ماں نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہے اور یہ
دنیاوی احکام مین ہوگا اور عقبی مین ابوحنیفہ نے کہا کہ اللہ تعالی جانے کہ ان بچون کا کیا حکم ہے یعنی ہم انکے دوزخی
ہونے کا حکم قطعی نہین کرسکتے - اور امام محمد نے کہا کہ مین تو جانتا ہون کہ اللہ تعالی بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہذا
کہا گیا کہ وے اہل جنت کے خدمتی ہونگے - رہی مسلمانون کی اولاد تو بالاجماع وے سب جنتی ہین اور آیتین بہت سی
احادیث وارد ہین - دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہو تو بعد اسکے ہدایہ مین تو تبعیۃ الدار لکھی اور محیط مین لکھا
کہ جب طفل کے والدین مین سے کوئی نہو تو وہ جسکے ہاتھ مین ہے اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہو تو ملک کا
تابع ہوگا اور یہی اولی ہے کیونکہ کفرستان مین جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت مین ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ
مین پڑا تو وہ بمنزلہ اسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مرگیا تو اسپر نماز پڑھی جائیگی - الفتح - مین کہتا ہون کہ اگر دارالاسلام
مین جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ اٹھا لایا تو چاہیے پرورش کرے مگر وہ دارالاسلام کی تبعیت مین مسلمان
ٹھہرایا جائیگا - م - واذا مات الکافر - اور جب کوئی کافر مرا - ف - اور وہ مرتد ہوکر کافر نہین ہوا ہے - ولہ ولی
مسلم - اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہے - ف - یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا
ولی قرار پاتا - پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہے پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انہین
کافرون کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہوجاوے - اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو -
فانہ یغسلہ ویکفنہ ویدفنہ - تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھوکر کفن مین لپیٹ کر گاڑ دے - بذلک امر
علی رض فی حق ابیہ ابی طالب - اسی طرح کرنے کا حکم دیے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابوطالب
کے حق مین - ف - چنانچہ ابوداؤد و نسائی رح نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب ابوطالب نے وفات
پائی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور مین نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مرگیا (تو آپ رو دیے
ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جاکر (دھوکر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہانتک کہ
میرے پاس آنا پس مین نے جاکر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو مین نے غسل کیا اور میرے واسطے
دعا فرمائی - رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد واسحق وابن ابی شیبہ والبزار وابویعلی - ابوطالب کا نام عبدمناف تھا
اور نبوت کے دسوین سال ماہ شوال مین انتقال کیا اور ابوطالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا
نے وفات پائی قبل اسکے کہ لیلۃ المعراج مین پانچون نمازین فرض ہون - معف - ابن کثیر رح - اس سے معلوم ہوا کہ
غسل وکفن ودفن کرے - لکن یغسل غسل الثوب النجس - لیکن غسل دے جیسے نجس کپڑا دھوتے ہین

ف — بدون رعایت غسل مسنون وطہارت محمود کے - ویلف فی خرقۃ - اور کپڑے میں لپیٹ دے - ف بدون رعایت کفن مومن وتکفین کے - وتحفر حفیرۃ من غیر مراعاۃ سنۃ التکفین واللحد - اور ایک گڑھا کھودے بدون اسکے کہ سنت طور پر کفن پہناوے اور لحد کھودے - ولا یوضع فیہ بل یلقی - اور لحد میں نہیں رکھے بلکہ گڑھے میں ڈالدے - ف — اگر مرتد ہوگیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس بات کفر میں گیا ہو اُنکو نہ دیا جاوے بلکہ ایک گڑھا کھود کر اُسمیں کُتے کی طرح ڈھکیل دیا جاوے - الخلاصہ ع ف - اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اُسکا باپ واقارب سب کافر ہیں تو چاہیے کہ وہ اُنکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجہیز وتکفین کریں چنانچہ حدیث میں ہے کہ یہودیوں سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسکی عیادت کو گئے دیکھا کہ اُسکی وفات قریب ہے پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھپر ایمان لا - پس اسکے باپ نے کہا کہ ابوالقاسم کی اطاعت کر - یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کہنا مان لے - اِس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہان سے باہر آئے یہ فرماتے ہوے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد وثنا ہے جس نے اِس نوجوان کو میرے وسیلہ سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی کے کاروبار کے والی ہو اور اُسکو یہودیوں کے حوالہ نہیں کیا - صرح بذلک المبسوط والذخیرہ معف - مکروہ ہے کہ مسلمان کی قبر میں اسکو اُتارنے کے لیے اُسکا کافر قرابتی اُترے کیونکہ کافر محل لعنت ہے تو مسلم کی قبر اِس سے پاک رکھی جاوے المبسوط والمحیط معف - کافر میت بعد غسل کے پاک نہوگی حتی کہ قلیل پانی میں گرنے سے پانی نجس ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اسلیے کہ بنی آدم کا امتیازی طریقہ ہے - المجتبیٰ - مسلمانوں وکافروں کے مردے خلط ہوگئے پس اگر مسلمانوں کی شناخت ہو تو غسل ونماز ہے - البدائع - اگر شناخت نہو پس اگر مسلمانوں کی کثرت تھی تو غسل ونماز مسلمانوں کی نیت سے پڑھی جاوے اور اگر کافروں کی کثرت ہو تو غسل دیے جاویں بدون نماز کے - البدائع وغیرہ - اور مالک وشافعی واحمد کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہے - اگر مساوی ہوں تو نماز میں دو روایتیں ہیں - مغرب کے وقت جنازہ آیا تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کریں جیسے نماز عید بھی - اور رہا دوگانہ سنت یا خطبہ عید تو اِسپر جنازہ مقدم کریں اور ایک قول میں موخر کریں - اگر جمعہ کے روز صبح کو تجہیز میت ہوچکی تو نماز جمعہ تک اِسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہے - ہان اگر دفن سے نماز جمعہ فوت ہو جانے کا خوف ہو تو تاخیر کریں - نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے جب کہ حق جوار یا قرابت یا میت صالح یا عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہیں - نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت میں جائز ہے اور ہمارے وثوری واحمد واسحٰق کے نزدیک طلوع آفتاب وزوال وغروب کے وقت مکروہ ہے جیساکہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات میں ممانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا - پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رح نے بعد نماز صبح کے جب تک بالکل سپیدی نہ ہوا اور بعد عصر کے جب تک زردی نہ ہو اجازت دی ہے - مع - جب بیان حالت موت وبعد موت کے غسل وتکفین ونماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اُٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز جواز تو میت کے احاطہ میں بھی تھا - حتی کہ اگر وہان نماز نہ پڑھی تو جنازہ اُٹھانے میں ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھیں

فصل فی حمل الجنازۃ

فصل جنازہ اُٹھانے کے بیان میں - اذا حملوا المیت - جب میت کو اُٹھاویں ف — یعنی مرد لوگ نہ عورتیں ہوں - علی سریرہ - اسکے تخت پر - ف — یا اسکے مانند چارپائی وغیرہ پر - اخذوا بقوائمہ الاربع - تو چارپائی کے چاروں پایہ پکڑے ہوں - ف — یعنی جب چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک اسکا ایک پایہ پکڑے - م - یہی اکثر علماء کا قول ہے - ع - بذلک وردت السنۃ - اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورود

ہوا ہی۔ **وفیہ تکثیر الجماعۃ** - اور اسمین جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہی۔ **ف** حتی کہ اگر لوگ پیچھے نہ آوین پھر جاوین تو بھی چار ایک جماعت ہی۔ **وزیادۃ الاکرام** - اور میت کے اکرام مین زیادتی ہی۔ **والصیانۃ** - اور میت کے گر پڑنے سے حفاظت ہی۔ **ف** لہذا اگر سرھانے کی طرف سے بیچ مین ایک نے اور پائنتی بیچ سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے نزدیک بلاضرورت مکروہ ہی۔ شرح الطحاوی ۔ **وقال الشافعی السنۃ ان یحملہا رجلان** - اور شافعی رح نے کہا کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد اُٹھاوین اسطرح کہ - **یضعہا السابق علی اصل عنقہ** - اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے جڑ پر رکھے ۔ **ف** اور پیٹھ میت کی طرف اور مُنھ راستہ کی طرف کرے ۔ **والثانی علی صدرہ** - اور دوسرا شخص اُسکو اپنے سینہ پر رکھے ۔ **ف** اور مُنھ میت کی طرف ہو حتی کہ پائنتی اِسکے دونون کاندھون کے بیچ مین سینہ کے بل سے ہو۔ **لان جنازۃ سعد بن معاذ ہکذا احملت** - اِس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ یون ہی اُٹھایا گیا تھا۔ **قلنا کان ذلک لازدحام الملائکۃ علیہ** - ہم جواب دیتے ہین کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی تھی کہ سعد بن معاذ رضہ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا ۔ **ف** حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل چلتے تھے ۔ اعتراض ہوتا ہی کہ لکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طور پر آدمیون کو مانع نہ تھا مگر آنکہ کہا جاوے کہ ملائکہ کے اُٹھانے سے دو آدمیون پر کفایت کی گئی ۔ **ف** ۔ بلکہ کافی جواب یہ ہی کہ جنازہ مذکور دو آدمیون کا اسطرح اُٹھانا ابن سعد نے طبقات مین باسناد ضعیف روایت کیا ہی حتی کہ نووی نے کہا کہ اِس بارہ مین کوئی نص ثابت نہین ہی وقد ضعفہ البیہقی رح ہان آثار مین البتہ وارد ہی چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حضیر کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ بین العمودین اُٹھایا جانا روایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بین العمودین جنازہ اُٹھانے کے آثار روایت کیے اور حق یہ کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہین کہ سر اور پٹی دونون عمود کا ملان جہان ہوتا ہی اُسکو پکڑا یا چارون طرف سے ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا - یہی معنی مراد ہونا اِسوجہ سے راجح ہی کہ اِنھین بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چارون جانب سے اُٹھانا مروی ہی چنانچہ ابو عبیدہ نے اپنے باپ عبد اللہ بن مسعود رضہ سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی اتباع کرے تو چاہیے کہ تخت کے چارون جانب کو اُٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہی۔ رواہ ابن ماجہ و عبد الرزاق والطیالسی والبیہقی - اِس اسناد مین صرف یہ کلام ہی کہ ابو عبیدہ رح نے اپنے باپ سے نہین سُنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہین تو اسناد صحیح ہی اور ابن ابی شیبہ نے اِسکے مانند ابو الدرداء رضہ سے روایت کی اور ابن الجوزی نے علل مین اِسکے مانند ثوبان و انس رضہ سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط مین انس رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چارون کنارہ اُٹھائے اللہ تعالی اُسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہی - ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ اُنھون نے جنازہ کے چارون جانب اُٹھائے ۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابوہریرہ رضہ سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چارون پایہ اُٹھائے تو جو اُسپر تھا پورا کر دیا ۔ حدیث مین ہی کہ جس نے جنازہ کو چالیس قدم اُٹھایا تو اللہ تعالی اِس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہی ۔ لہذا علماء نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم اُٹھاوے ۔ ومحمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو چارون جوانب سے اُٹھانا سنت ہی - پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہی اور اگر بعض صحابہ رضہ کا فعل اِسی معنی پر محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہی تو وہ سنت نہوگا اور لامحالہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا کہ کسی عارضی وجہ سے ایسا کیا گیا اور انتہا یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہین ۔ م ۔ مفع ۔ اور واضح ہو کہ پایہ کو کندھے پر بوجھ کی طرح لادنا نہین چاہیے بلکہ ہاتھون سے پکڑ کر اُٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضائقہ نہین۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لابی اللیث ع۔ لیکن شرح طحاوی مین ہر کندھے پر رکھنے مین مضائقہ نہین۔ ہ۔ اور
میت کو پیٹھ پر یا جانور پر لادنا مکروہ ہے۔ نع۔ علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا۔ م۔ اگر چھوٹا بچہ
دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہین کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھون پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاوین
اور مضائقہ نہین کہ سواری پر اسکو ہاتھون مین لیے ہو۔ البحر۔ پھر اسطرح جنازہ اٹھاکر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کرین۔
المضمرات۔ ویمشون بہ مسرعین۔ اور چلین اسکو لیکر درحالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہون۔ ف۔ اس مین
فقہاء کا کچھ خلاف نہین کہ یہ مستحب ہے ع۔ اور سرعت کی حد یہ ہے کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہو۔ التبیین۔ لہذا فرمایا۔ دون
الخبب۔ یعنی خبب سے کمتر تیز چال ہو۔ ف۔ پس یہان دو مقام ہین اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابوہریرہ
مرفوعاً کہ جنازہ لے چلنے مین سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہے تو تم نے اسکو جلدی اسکی بھلائی مین پہونچا دیا
اور اگر بدکار ہے تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے اتار دیا۔ رواہ البخاری۔ اسراع سنت ہے۔ التحفہ۔ مگر اسی قدر کہ میت
کو پیٹ کنے کی حرکت نہو۔ جوامع الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہے ع۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہین کی گئی ہے۔ المبسوط
مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے خبب نہو۔ لانہ علیہ السلام حین سئل عنہ قال ما دون الخبب۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ خبب سے کمتر ہو۔ ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی
لیکن اسناد ضعیف ہے اور ابن عباس رضہ نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نعش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا
کما فی الصحیحین۔ اور حدیث ابو موسیٰ رضہ مین ہے کہ اسطرح جنازہ لیجاتے دیکھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر
جنازون کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہے۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت و اسکو جمع کرنے سے نکلا کہ سرعت
اسی قدر مراد ہے جس سے نعش مضطرب نہو تو وہ خبب سے کمتر چال مین ہے کیونکہ خبب ایک طرح کی کودتے ہوے سرکارہ
کی چال ہوتی ہے جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہوگا پس خبب سے ممانعت کا مقصود عدم اضطراب میت ہے۔ واللہ تعالیٰ
اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے مین مضائقہ نہین اور پیدل افضل ہے اور آگے سوار چلنا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ تو پیدل
مکروہ نہین ہے۔ م۔ دھونی یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نوحہ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے اور اگر وہ نہین مانتی تو جنازہ کا ساتھ
چھوڑنا نہین چاہیے۔ نوحہ کرنا و گریبان پھاڑنا و پیٹنا گھر مین جنازہ کے ساتھ مطلقاً تحریمی ہے۔ اور خالی آنسو بہانے مین
مضائقہ نہین اور صبر افضل ہے جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہین اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہون حتی کہ جب جنازہ اتارا جاوے
تب نماز کے واسطے اٹھین یہی صحیح ہے۔ ق ہ۔ جنازہ کے پیچھے خاموش ہون اور مکروہ ہے کہ ذکر و قراءت قرآن باواز بلند
کرین اور آہستہ جائز ہے۔ طق۔ اور ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتین کرنا سخت بدتر ہے۔ م۔ واذا بلغوا الی قبرہ
یکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہونچین تو جنازہ اتارنے سے
پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ لانہ قد تقع الحاجۃ الی التعاون والقیام امکن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ مین مددگاری
کی حاجت ہوتی ہے اور کھڑے ہونے مین معاونت کا قابو زیادہ ہے۔ ف۔ اور اولیٰ یہ کہ ابوہریرہ رضہ نے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتی کہ وہ زمین پر اتارا جاوے۔
رواہ ابوداؤد۔ اور یہی مذہب احمد و اسحٰق کا ہے۔ اور مالک و شافعی کے نزدیک بیٹھ جانے مین مضائقہ نہین۔ مع۔
ابوحنیفہ رح نے ابویوسف کو فرمایا کہ۔ وکیفیۃ الحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی یمینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی
کیفیت یہ ہے کہ تو جنازہ کے اگلے سرے مین سے داہنے کو اپنے داہنے پر رکھ۔ ثم موخرھا علی یمینک۔ پھر اسی طرح
کے پچھلے کو اپنے داہنے پر رکھ۔ ثم مقدمھا علی یسارک ثم موخرھا علی یسارک ایثار التیامن۔ پھر جنازہ

بائین سے مقدم کو اپنے بائین پر پھر موخر کو اپنے بائین پیر رکھ واسطے تیامن اختیار کرنے کے - ف - یعنی یہ صورت اسواسطے کہ دائین سے اٹھانا شروع ہو - وہذا فی حالۃ التناوب - اور یہ صورت اسوقت ممکن ہو کہ اٹھانے والون کی باری ہو - ف - اور یہ پانچ آدمیون مین بھی ممکن ہو - اور اگر صرف چار ہی اٹھانے والے ہون تو جس طرح اٹھائے ہین اسی حالت سے قبر تک لے جاوینگے ہم - جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہو اور آگے بھی جائز ہو مگر آنکہ دور ہو جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوین تو مکروہ ہوگا اور جنازہ کے دائین و بائین نہ چلے - شافعی رح کے نزدیک آگے چلنا افضل ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونون فعل مروی ہین اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مانند حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا -

فصل فی الدفن - فصل دفن کرنے کے بیان مین - میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہو - السراج ح - اسپر اجماع ہو ع - ویحفر القبر - اور قبر کھودی جاوے - ویلحد - اور لحد بنائی جاوے - ف - اسطرح کہ قبر کے اندر قبلہ کیطرف کول کر دیا جاوے جسمین میت رکھی جاوے - اور یہ مسلمان کے واسطے ہو - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغیرنا - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہو اور غیرون کے واسطے شق ہو ف - رواہ الترمذی عن ابن عباس رض اور اس باب مین ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہو اور صحیح مسلم رض کی حدیث سعد رض سے ثبوت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی - اور شق یہ کہ چوڑی قبر کھود کر اسکے اندر ایک پتلی نالی سی بناکر اسمین مردہ مدفون کرتے ہین - اور معنی حدیث کے یہ ہین کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہین اور ہمارے لیے لحد ہو پس یہی سنت ہو اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہین - لیکن جب زمین نرم ہو کہ لحد بننا ممکن نہو تو شق جائز ہو اور ایسی صورت مین تابوت بنانا بھی جائز ہو اور مضائقہ نہین کہ لوہے کا تابوت ہو - کما فی قاضیخان - اور ہمارے مشائخ نے عورتون کے لیے ہر حال مین تابوت کو مستحسن رکھا کہ اسمین عورت کے واسطے اتارنے مین پردہ زیادہ ہو - المحیط - اور بہر صورت تابوت مین مٹی ڈالنا اور دائین بائین کچی اینٹین رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے لیس دینا چاہیے کہ بمنزلہ لحد کے ہو جاوے - قاضیخان - اور مردون کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہو - مع - اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اسوقت گڑھا کر کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہو - مصنفہ - پھر قبر کا گہراو درمیانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد ہو افضل ہو - الذخیرہ والجوہرہ ح ع - اور عورت و مرد یکسان ہین اور امام محمد رح نے کہا کہ کوئی حد محدود نہین ہو ع - اور طول بقدر قامت میت کے اور چوڑان بقدر نصف قامت کے ہو - المضمرات ح - میت سے ملی ہوئی پکی اینٹین مکروہ ہین - قاضیخان - ویدخل المیت مما یلی القبلۃ - اور میت اس جہت سے داخل کیجاوے جو متصل قبلہ ہو - ف - اسطرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھکر وہان سے قبر مین اتارین تو اتارنیوالا بھی قبلہ رخ ہوگا - الفتح - قبر مین کوئی عورت اتارنے کو داخل نہو - محیط السرخسی - اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم محرم اولی ہین - الجوہرہ - اور جب نہون تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیرون کے اولی ہین اور اگر نہون تو غیرون کے اتارنے مین مضائقہ نہین - البحر - اور جو لوگ اتارنے کو داخل ہوتے ہین خواہ طاق ہون یا جفت ہون برابر ہین الکافی - مگر مستحب ہو کہ قوی امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر مین اتارین - تاتارخانیہ - خلافا للشافعی فان عندہ یسل سلاً - برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رح کے نزدیک مسلول کر لیا جاوے - ف - یعنی قبر کے پائینتی میت کا جنازہ جس طرح قبر مین لٹایا جائیگا رکھین اور جنازہ سے میت کو سر کی طرف سے

بانسہ تلوار کے سونتے لیں ۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم سُلّ سَلاّ ۔ کیونکہ مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح سل کرکے داخل کیے گئے تھے ۔ ف ۔ پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولی ہو ۔ لیکن یہ امر دو باتوں پر موقوف ہو اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو ۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف میں رکھنا ممکن تھا پھر اسطرح کیا گیا ۔ امام مصنف نے کہا کہ ۔ ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب بزرگ ہو پس اسطرف سے داخل کرنا مستحب ہو ۔ واضطربت الروایات فی ادخال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار نے میں روایات مضطرب ہیں ف ۔ بعض میں قبلہ رخ کرکے اور بعض میں سل کرکے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تو ہم نے قیاس جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جسمیں جانب قبلہ سے آثار نا مروی ہو ۔ واضح ہو کہ دونوں صورتوں کے جواز میں کچھ خلاف نہیں بلکہ مالک رح کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل اور امام شافعی رح کے نزدیک سل مذکور افضل ہو ۔ چنانچہ شافعی رح نے ابن عباس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رح نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد و ربیعہ و ابو النضر سے خبر دی کہ انہیں کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسطرح دفن ہونے میں نہ تھا اور یونہی حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما ۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن یزید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا ۔ ابن ماجہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رض کا سل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رض سے روایت کیا ۔ اسکی اسناد صحیح ہو ۔ یہ تو امام شافعی رح کے دلائل سے ہیں پھر ابو داؤد نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سل نہیں کیے گئے ۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے ابو سعید رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے ۔ اسکی اسناد میں عطیہ بن سعد العوفی ضعیف ہو جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح میں و ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی اور وہ صدوق ہو اگرچہ چوک جاتا ہو اور یہاں مرسل النخعی اسکا مؤید ہو ۔ پس یہ روایت صریح معارض روایت ابن عباس رض ہو اور توفیق ممکن ہو کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سل کرکے قبر شریف کی جانب قبلہ اتارا پھر وہاں سے مزار مبارک میں اُتارا ہو ۔ پھر عبد اللہ بن عباس رض سے روایت ہو کہ حضرت صلعم رات میں ایک قبر میں داخل ہوئے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور فرمایا کہ اللہ تعالی تجھپر رحم کرے کہ تو بہت اَوَّاہ اور خوب تلاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اسپر چار تکبیریں کہیں رواہ الترمذی وقال حدیث حسن ۔ اور اسکی اسناد میں منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاۃ دونوں کو ضعیف کہا گیا جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رح جائز الحدیث ہو ۔ حجاج بن ارطاۃ کو امام احمد اور یحیی بن سعید و یحیی بن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ۔ بہرحال حدیث درجہ حسن سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی رح نے تحسین کی اور عبد اللہ ذی البجادین کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا ۔ کما رواہ الخلال وغیرہ ۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یزید بن المکفف کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رض کو جانب قبلہ سے داخل کیا ۔ ابراہیم نخعی رح نے اہل المدینہ کا یہی فعل روایت کیا اور کہا کہ پھر جب انکی زمین اسکو متحمل نہوئی تو انھوں نے سل کرنا اختیار کیا ۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونوں طرح موجود ہیں تو مصنف رح نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی ۔ فافہم ۔ م ۔ منہ ۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واضعہ

بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ۔ پھر جب لحد میں رکھے یعنی جانب قبلہ سے لیتے و لحد میں لاتے ہوئے رکھنے والا کہے کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ۔ کذا قالہ رسول اللہ حین وضع ابا دجانۃ فی القبر۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جب ابو دجانہ رضؓ کو قبر میں رکھا تھا۔ ف۔ یوں ہی شیخ الاسلام خواہرزادہ نے مبسوط میں ذکر کیا اور یہی بدائع وغیرہ میں مذکور ہے اور مصنف رح بھی انکی تقلید سے آفت میں پڑ گئے کیونکہ ابودجانہ رضؓ جنکا نام سماک بن خرشہ ہے انھوں نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگ یمامہ میں شہادت پائی پس یہاں ابودجانہ رضؓ کا نام بالکل غلطی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جسکو قبر میں رکھا وہ ذوالبجادین رضی اللہ عنہ ہیں جنکا نام عبداللہ تھا اور غزوہ تبوک میں انتقال کیا۔ العینی۔ پھر یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہے چنانچہ ترمذی و حاکم و ابوداؤد و ابن حبان نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ایک روایت میں بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ۔ واقع ہے۔ اور ابوالعلاء بن العامری رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مرجاؤں تو میرے واسطے لحد بنوانا پھر جب مجھے لحد میں رکھے تو کہیو کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ۔ پھر مجھپر مٹی ڈال دیجیو اور میرے سر کے قریب سورہ البقرہ کا ابتدا اور خاتمہ پڑھ دیجیو کہ میں نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ رواہ الطبرانی۔ ومنع۔ ویوجہ الی القبلۃ۔ اور میت کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دیں۔ ف۔ یعنی دائیں پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کریں۔ الخلاصہ۔ بذلک امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے۔ ف۔ حکم دینا تو کسی حدیث میں نہیں ملا۔ سوا اسکے کہ کبائر کے شمار میں فرمایا۔ واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا۔ اس سے نکلتا ہے کہ بیت الحرام حالت زندگی و موت کا قبلہ ہے۔ کما رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور حدیث ابوسعید رضؓ میں حضرت صلعم دفن کیے جانے میں جانب قبلہ سے لیے گئے اور قبلہ کی طرف اسناد کی گئی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ ہا بکلہ میت کے بائیں طرف کچی اینٹوں یا مٹی سے ٹیک کر کے قبلہ کی طرف متوجہ کر دے۔ مع۔ ویحل العقدۃ۔ اور کفن کی گرہ کھول دے۔ لوقوع الامن من الانتشار۔ کیونکہ کفن منتشر ہونے کے خوف سے اطمینان ہو چکا۔ (فروع) عورت میت کے کارپرداز وقت موت سے جنازہ پر رکھنے تک عورتیں ہونگی پھر جنازہ اٹھا کر دفن تک مرد ہونگے ع۔ قبر میں مٹی بچھانا سنت ہے۔ الینابیع۔ اور کتب شافعیہ وحنابلہ میں ہے کہ میت کے سر کے نیچے کچی اینٹ یا پتھر رکھدے مگر ہمارے یہاں مذکور نہیں ہے۔ السروجی۔ اگر قبر میں بغیر غسل کے یا بائیں کروٹ پر یا سرہانا بجائے پائنتی ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کرنے کے دفن کیا تو مٹی ڈال دینے کے بعد نہیں اکھاڑینگے ورنہ اکھاڑ کر سنت طور پر رکھیں اگرچہ تنگ دیدیے ہوں۔ اور اگر کوئی متاع قبر میں رہ گئی تو اسقدر روا ہے کہ جدھر متاع ہے اسی طرف گڑھا کر کے متاع نکال لیں۔ المبسوط اور کہا گیا کہ قبر کھود کر نکال لینے میں مضائقہ نہیں۔ جوامع الفقہ ع۔ اگرچہ مال ایک درم ہو۔ البحر میں کہتا ہوں کہ یہ ایک دن کے قریب تک ہونا چاہیے کہ میت میں تغیر نہ ہوا ہو۔ فافہم م۔ روایت ہے کہ مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی گر گئی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرقد شریف میں اتارنے والوں میں مغیرہ رضؓ بھی شریک تھے اور آخر باجازت صحابہ رضی اللہ عنہم مٹی اٹھا کر اپنی انگوٹھی نکالی اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں آنکھوں پر بوسہ دیا۔ مغیرہ رضؓ اس بات پر فخر کیا کرتے کہ مجھے سب سے آخری دیدار حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نصیب ہوا ہے۔ جب میت قبر میں خاک ہو جاوے تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا اور وہاں زراعت و عمارت وغیرہ جائز ہے۔ میت کے سر کے نیچے مثل زندوں کے تکیہ کے رکھنا مکروہ ہے۔ المرغینانی۔ اور اسکے نیچے کوئی بستر بچھانا ابن عباس رضؓ نے مکروہ کہا

رواہ الترمذی - اور یہی قول ابو موسی رضہ ہو اور شقران مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ مین نے سرخ کملی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے قبر مین ڈالدی - رواہ الترمذی - شقران رضہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن مین شریک تھے - عیاض رحمہ نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ آس سرخ کملی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے تو شقران نے غمناک ہوکر کہا کہ واللہ حضور اعلی کے بعد کوئی اسکو استعمال نہین کریگا پس قبر مین بچھا دی - اور مروی ہو کہ اس کملی کے واسطے حضرت علی و عباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رضہ نے نزاع مٹا دیا - بیت کو مٹی وغیرہ سے ٹیک کر دین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہو جاوے - مع - ویسوی اللبن علی اللحد - اور لحد پر کچی اینٹین ٹھیک لگا دی جاوین - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللبن - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک پر کچی اینٹین لگائی گئین تھین - ف چنانچہ جابر رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد مین رکھے گئے اور ہمنے لحد پر کچی اینٹین نصب کین اور آپ کی قبر مبارک بقدر ایک بالشت کے اونچی کی گئی - رواہ ابن حبان - اور نیز حاکم کی حدیث حضرت علی رضہ اور ابن حبان کی حدیث عائشہ رضہ اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت ہو اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رحمہ سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرکل لگایا گیا - مع مترجم کو ظاہر ہوتا ہو کہ لحد مبارک کے بند کرنے مین کچی اینٹین کھڑی لگائی گئین اور جہان شق ہوتی ہو وہان نرکل رکھا گیا تو دونون روایتین ٹھیک ہین اور بدائع مین کھڑی اینٹ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہو اور قولہ یسوی اللبن - مین اشارہ ہو کہ خوب برابر ٹھیک کرکے لگا دے - عینی نے لکھا کہ سوراخ بالکل بند کر دے تاکہ میت پر خاک نہ گرے - المفید - اور کچی اینٹون کا افضل ہونا اجماع ہو - مع - ویسجی قبر المرأۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد - اور عورت کی قبر پر پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچی اینٹین لگا دی جاوین - ف پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت نہین ہو - ولا یسجی قبر الرجل - اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا - ف یعنی کچھ ضرورت نہین ہو - اور یہی مالک و احمد کا قول ہو - لان مبنی حالہن علی الستر - کیونکہ عورتون کا حال تو پردہ پر مبنی ہو - ف پس اُسکے جنازہ اُتارنے و داخل کرنے مین چہرہ کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے - ومبنی حال الرجال علی الانکشاف - اور مردون کا حال بے پردگی پر مبنی ہو - ف یعنی مرد کے واسطے اجنبیون سے پردہ کا حکم نہین ہو - حتی کہ نماز مین مرد کا سر کھلنے سے حرج نہین اور عورت کی نماز فاسد ہوگی - اور صحیح روایت مین آیا کہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپ کے جنازہ پر نعش لگائی گئی اور آپنے قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جرید النخل کی نعش بنانا پس عورتون مین یہ سنت ہوگئی - مع - نعش یہ ہو کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخین لگا کر اوپر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہین کہ میت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہو - م ویکرہ الآجر والخشب - اور پکی اینٹین و لکڑی لگانا مکروہ ہو - لانہما لاحکام البناء والقبر موضع البلی - کیونکہ پکی اینٹ و لکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہین اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہو - ف تو ایسی جگہ مین وہ چیز صرف کرنا جو رائیگان ہو اسراف مکروہ ہو - پس یہ وجہ تو ان دونون چیزون کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت کرتی ہو - ثم بالآجر اثر النار فیکرہ تفاؤلا - پھر یہ بھی ہو کہ پکی اینٹ مین آگ کا اثر ہو تو از راہ بد فالی کے مکروہ ہو - ف گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی معاونت سے تیار ہوا - بخلاف گرم پانی کے غسل کے کہ وہ طہارت ہو اور معلوم کہ بعضے گنہگار آگ سے پاک ہونگے تو وہان نیک فال ہو کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ لیجانے مین مجمرہ پیچھے لگائے چلنا مکروہ ہو - اور قاضیخان نے کہا کہ پکی اینٹ جبھی مکروہ ہو کہ میت سے متصل ہو - اور

فعلی نہین کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے متصل ہو اور اس صورت مین گرم پانی سے
نہلانے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو لیس وجہ بد فالی کی وہ ہو جو مین نے اوپر بیان کی کہ آخرت
کی منزل آگ کی ضد سے بنی ہو اور یہ مفید ہو کہ قبر مین کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہو جیسے اصلی وجہ جو امام مصنف
نے ذکر کی مطلقاً کراہت اسراف کی شرعی دلیل ہو- ہان اسکا مفاد یہ ہو کہ اگر پکی اینٹ ولکڑی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو
کراہت مرتفع ہو چنانچہ تمرتاشی لین ہو کہ درندہ سے بچاؤ کے واسطے یا کفن چورون کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ
سے جوڑ دے تو مضائقہ نہین ہو- ولا باس بالقصب - اور نرکل کے استعمال مین کچھ مضائقہ نہین ہو- ف
اس سے استحباب ظاہر نہین ہوتا- وفی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب - اور جامع صغیر مین ہو کہ کچی
اینٹ ونرکل کا استعمال مستحب ہو- لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ لبن من قصب - کیونکہ حضرت صلعم
کی قبر مبارک پر ایک گٹھا نرکل استعمال ہوا- ف رواہ ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی مرسلا- اور اگر نرکل بنایا
ہوا یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت مین جائز اور دوسرے مین مکروہ ہو- مع- ثم یہال التراب - پھر قبر مین مٹی ریختہ
کر دی جاوے - ف خواہ ہاتھون یا پھاوڑے وغیرہ سے- الجوہرہ- اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہو- رواہ
الحسن عن ابی حنیفہ التحفہ والمحیط سع- اور حدیث مین ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین لپ
مٹی ایک قبر مین ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رفعہ سع- پس مستحب ہو کہ دونون ہاتھون سے ایک لپ سرہانے
کو ڈالنے مین پڑھے- منہا خلقناکم- دوسرا لپ وسط مین پڑھتے ہوئے وفیہا نعیدکم- اور تیسرا لپ پائنتی پر پڑھتے
ہوئے- ومنہا نخرجکم تارۃ اخری- یعنی اس آیت کو تینون بار مین ختم کر دے- الجوہرہ ہع- ویسنم القبر- اور قبر
مسنم کیجاوے- ف یعنی مثل کوہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہو مع- ولا
یسطح- اور مسطح نہ بنائی جاوے- اے لا یربع- یعنی مربع چوکور نہ جیسے چبوترہ ہوتا ہو- لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
نہی عن تربیع القبور- کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبرون کو چوکور کرنے سے منع فرما دیا- ف رواہ محمد
عن ابی حنیفہ رح- فع- اور یہ بت پرستون کے چبوترون سے مشابہت ہو لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے مسنم
بنانے کو ظہیریہ مین واجب کہا ہو- اور قاضیخان مین بقدر ایک بالشت کے اور محیط مین چار انگشت یا ایک بالشت
اونچائی رکھے- م سع- ومن شاہد قبرہ اخبر انہ مسنم- اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو
مشاہدہ کیا اسنے آگاہ کیا کہ وہ مسنم ہو- ف رواہ ابو حنیفہ والبخاری عن النخعی رح- فع- اور بخاری رح نے
سفیان التمار سے روایت کی کہ مین نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زیادہ کیا
کہ اور قبر ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما کو بھی- اور ابن شاہین نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد وسالم بن عبداللہ
سب سے روایت کی کہ تینون مرقد مسنم ہین- شعبی نے کہا کہ مین نے شہداء احد کی قبرین مسنم دیکھین اور محمد
بن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو مسنم کیا- لہذا شافعیہ مین سے ابو علی وطبری وجوینی وغزالی ورویانی وغیرہ نے
جمہور ائمہ سے مسنم مین اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول چھوڑا کہ قبر مسطح چاہیے- باین دلیل کہ مسنم تو اٹھی ہوئی
ہوتی ہو اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو الہیاج رح کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو
کوئی صورت ہو اسکو مٹا دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھکو بھیجا تھا- کما رواہ
الترمذی- اسکا جواب یہ کہ زمانہ جاہلیت مین قبرون پر عمدہ عمارت بلند بناتے تھے اور مسنم سے ہماری یہ مراد
نہین بلکہ اسقدر کہ زمین سے ممتاز ہو تاکہ قبر پہچان کر پیشاب پیخانہ وغیرہ سے اہانت نہ کیجاوے- کما فی الفتح

دوسری دلیل امام شافعی رح کی یہ ہے کہ قاسم بن محمد نے اپنی پھوپھی حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ مین نے
عرض کیا کہ اے میری اماں مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبین رضی اللہ عنہما دکھلا دیجیے تو آپ نے دروازہ
کھول دیا مین نے تین قبرین دیکھین کہا کہ لا مشرفۃ ولا لاطئۃ مبطوحۃ ببطحاء العرصۃ الحمراء - یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ
مسطوح ببطحاء العرصۃ الحمراء تہین - رواہ ابوداؤد - جواب یہ کہ یہان مسطح سے مراد چوکور نہین ہے بلکہ مسنم ہے چنانچہ
شہور سے غور سے یہ بات واضح ہے اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہین رح کی روایت مین مسنم ہونا مصرح مذکور
ہوا - اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رح کی روایت مین مسنم ہونا مصرح اور مرجح ہے - بیہقی وبغوی نے
جو کہا کہ روایت ابوداؤد اصح ومحفوظ ہونا چاہیے تو صاحب الباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونون نے تعصب کی ٹھوکر
کھائی ورنہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابوداؤد کی روایت کو ترجیح نہین دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ روایت بخاری
اصح ہے - ع - مین کہتا ہون کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابوداؤد کی حدیث مین مراد مسطح نہین بلکہ مسنم ہے - م - (فروع) قبر کو گچ خانیہ
لگانا یا گچ کرنا مکروہ ہے - المحیط - اور یہی قول ثوری ومالک وشافعی واحمد کا ہے - اور نیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے اور امام ابو
نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے - التبیین ع - اور سراجیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے - الدر - مین کہتا ہون کہ متون کے
مخالف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہین فاللہ تعالی اعلم م - اگر قبر پختہ ہو جاوے تو اسپر کہگل مین مضائقہ نہین - الجوہرہ
اور زندگی مین اپنے واسطے قبر بنوائی تو مضائقہ نہین اور اسپر ثواب پاویگا - التاتارخانیہ - وعلی ہذا مستحب ہونا چاہیے لیکن
یہ کوئی نہین جانتا کہ اسکا مدفن کہان ہے لہذا مضمرات مین ہے کہ وہان تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو
اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے - م ع - صالحین کے مقبرہ مین دفن کرنا افضل ہے - الجوہرہ - قبر پر مٹی بیٹھ جانے کے واسطے
پانی چھڑکنا مضائقہ نہین اور ابو یوسف نے مکروہ جانا - المحیط - بعد دفن کے ایک ساعت وہان بیٹھکر قرآن پڑھ دینا
دعا کرنا مستحب ہے - الجوہرہ - امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روندے یا اسپر بیٹھے یا سووے یا پیشاب پیخانہ
پھرے یا اسپر کوئی علامت بنا رکھے یا اسکی طرف نماز پڑھے یا قبرون مین نماز پڑھے - التبیین ع - مگر قاضیخان
نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ اسپر کچھ لکھدے یا علامت کے لیے پتھر رکھدے - حسن نے ابن مسعود رضہ سے روایت
کی کہ جبتک قبر کو کہگل نہ کیا جاوے وہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے - المغنی للحنابلہ ع - اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے
نزدیک [illegible] کے ہے - م - ایک قبر مین دو مرد کا دفن کرنا مکروہ ہے مگر بضرورت - قدوری وسرخسی ومرغینانی وذخیرہ
مین ہے کہ بوقت ضرورت پانچ تک دفنا سکتے ہین اور افضل کو آگے کرے اور دونون کے بیچ مین کچھ خاک اڑ کردے
تعزیت کرنا مستحب ہے جیسے احادیث مین [illegible] آیا ہے مگر جب کہ عورت جوان ہو تو صرف اسکے محارم ماتم پرسی کرین
اور تعزیت [illegible] دفن سے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہون تو پہلے بھی مضائقہ نہین - السراج - اور بہتر تعزی
کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان للہ ما اخذ ولہ ما اعطی وکل شئی عندہ باجل مسمی - یعنی اللہ تعالی
کا تھا جو اسنے لے لیا اور جو دیا ہے اسی کا ہے اور ہر چیز کے واسطے اسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے - مسلمان کو ثواب
کی دعا اور میت مسلم کی مغفرت سے اور اگر میت کافر ہو تو مغفرت نہ کہے اور اگر دونون کافر ہین تو کہے کہ اللہ تعالی
تمہاری اس مصیبت مین بھلائی کردے اور کمی نہ کرے - السراج - مضائقہ نہین کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد
مین بیٹھین کہ لوگ تین روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر مین ہو پھر آیا - اور اسکا ترک بہتر ہے - اور
دروازون پر بیٹھنا مکروہ ہے - عجم مین جو لوگ فرش بچھاتے اور راستون پر بیٹھتے ہین تو یہ نہایت قبیح حرکت ہے
الظہیریہ الخزانہ ع - میت کو اسکے گھر مین دفن نہ کرین اگرچہ صغیر ہو بلکہ مسلمانون کے مقابر مین لیجاوین کیونکہ

یہ بات صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہین مدفون ہون اور حضرت ابوبکر وعمر رض کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات مین آگاہ فرمایا تھا کہ مین اور ابوبکر وعمر ایک مٹی سے ہون چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی۔ اور یہان سے معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت مین رکھا تھا کہ وہان سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم ویعقوب کے مقبرہ مین لائے جاوین۔ امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے مین گناہ نہین ہے ولیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر وکار بیفائدہ ہے تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہین کیونکہ مقابر کی مسافت اس حد تک پہونچتی ہے۔ مستحب یہ کہ جہان مرا اسی کے مقابر مین دفن ہو۔ کہا گیا کہ مقدار سفر سے کم۔ اور کہا گیا کہ مقدار سفر بھی نقل کرنا مکروہ نہین اور حضرت سعد بن ابی وقاص وسعید بن زید نے عقیق مین انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ منتقل کر کے لائے گئے۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہین جائز ہے خواہ مدت قلیل ہو یا کثیر ہو اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے۔ صرح بہ النووی۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو۔ امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ عذر یہ کہ جیسے زمین مغصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور بغیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہین دیتا۔ یا اسکو شفیع نے شفعہ مین لیا اور جب یہ نہو تو منتقل کرنا نہین جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہ رض جو کفرستان کی زمین مین دفن ہوئے انکو منتقل نہین کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہین تھا۔ پھر اگر مالک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے اسپر زراعت کرے تو اسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر وباطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے۔ منجملہ عذر کے یہ کہ لحد مین کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اسکے لیے کھودنا جائز ہے۔ پھر اگر کسی عورت کا بیٹا کسی مقام مین مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر مین ہے پھر آئی اور اسکو صبر نہ ہوا اور اسنے چاہا کہ لاش کو منتقل کر لے جاوے تو مشائخ نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہین ہے پھر جو بعضے متاخرین نے اجازت جانی وہ قابل التفات نہین ہے۔ کذا فی الفتح۔ اقول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صحیح ہوا کہ جب وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نکالنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی انگلی کٹ گئی۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بزمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس سے لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رح نے کہا کہ نہین واللہ یہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونون انصاری شہداء احد سے ہین ان دونون کی قبر بعد چھیالیس برس کے کھود ڈالی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہین۔ باوجود اسکے انکو منتقل بمدینہ نہین کیا اور اسی وجہ سے صحیح بخاری مین عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہین۔ اس نماز مین کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد مین کچھ تغیر نہین باوجود اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف وخلف کبھی نے دوبارہ نفل نماز ان شہداء پر نہین پڑھی۔ اور بحث گذر چکی۔ اور یہان کلام اسمین کہ جیسے انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ پر وفات فرمائی خاص وہین مدفون ہونا انکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس میدان مین شہید ہون وہین دفن ہون اگرچہ خاص وہی جگہ جہان دم نکلا ضرور نہین ہے۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب مین مستحسن یہ کہ جس شہر مین ہون وہین کے مقبرہ مین دفن ہون۔ پھر اس دیار مین اسوقت سابقین اہل شرع صالحین کا جوار مترجم

اقضا اللہ عنہ کو زیادہ محبوب ہی اور دار الاسلام مقام جبہ بہت ہی خوب وعین مطلوب واللہ تعالی ہو الموفق والمعین م - رات مین دفن بھی جائز ہی باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور علماء بدلیل حدیث جابر رض جسکو ابو داؤد نے بشرط بخاری ومسلم روایت کیا اور حضرت ام المومنین عائشہ رض وحضرت سیدۃ النساء فاطمہ وایک جماعت صحابہ رض رات مین مدفون ہوئے اور دوسری حدیث جابر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات مین دفن کرنے سے زجر فرمایا حتی کہ اسپر نماز پڑھی جاوے مگر جب کہ ضرورت سے مضطر ہو - رواہ مسلم - یہ اسوقت کہ بغیر نماز دفن کیا جاوے بلکہ مقید ہی کہ حالت اضطرار مین بغیر نماز روا ہی جیسے میت کے متغیر ہو جانے کا خوف ہو - مقبرہ مین جوتا پہنے چلنا ظاہر مذہب مین مضائقہ نہین ہی جب کہ قبرون کو نہ روندے جیسے شافعی کے نزدیک - عورتون کو زیارت قبور مکروہ ہی بدلیل حدیث لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالی نے قبرون کی زیارت کرنے والیون کو لعنت کی - رواہ الترمذی وصححہ - واحمد وابن ماجہ اور یہی جمہور علماء کا قول ہی ع - اور کہا گیا کہ حدیث بریدہ رض مین ہی کہ مین نے تمکو زیارت قبور سے منع کیا تھا پس اب تم زیارت کیا کرو کہ وہ آخرت کو یاد دلاتی ہی - کما فی الصحیح - اس اجازت مین عورتین بھی داخل ہوئین اور حضرت ام المومنین عائشہ رض وغیرہا نے زیارت کی - مین کہتا ہون کہ ظاہر مذہب تو قول اول ہی اور بنظر دلیل بھی قوی ہی اگرچہ بعض نے قول دوم اختیار کیا اور خلاف نہین کہ عورتون کا وہان جزع فزع حرام ہی بس احوط ظاہر المذہب ہی م - فقیہ ابو اللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف اولی قرار دیا - شمس الائمہ نے کہا کہ بدعت ہی اور فقہاء خراسان نے کہا کہ قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھووے اور حافظ ابو موسی اصبہانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہی ع - قبر کے پاس سونا اور ہر ایسا فعل کرنا جو سنت مین معہود نہین ہی مکروہ ہی اور سنت مین صرف یہی معہود ہی کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کرے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقبرہ بقیع کو جاتے تو فرماتے السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون اسال اللہ لی ولکم العافیۃ - الفتح ف جواہر الفقہ مین ہی دعا کرنے مین قبلہ رخ ہو جاوے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مین ہو - یہی زعفرانی شافعی نے بھی اختیار کیا ہی ع - امام ابو حنیفہ واصحاب وسب مشائخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو قدرت نہین کہ اپنی آواز کسی میت کو سنا دے لیکن جب اللہ تعالی چاہے تو مردہ سنتا ہی - اور اللہ تعالی کا چاہنا سلام ودعا وغیرہ کا ہمکو شرع سے معلوم ہوا پس اپنے اٹکل سے ہم کسی چیز کو زائد نہین کر سکتے ہین اور آخرت کی حیات کا قیاس دنیاوی زندگی پہ بالکل غلطی ہی اسپر فقہاء وعلماء امت متفق ہین م - مقتول ومیت کو اپنی موت کی جگہ قوم کے مقبرہ مین مدفون ہونا مستحب ہی اور قبل دفن کے دو ایک میل نقل کرنے مین مضائقہ نہین - الخلاصہ - اور اپنے شہر کو منتقل کرنے مین مضائقہ نہین - اور بعد دفن کے نہین چاہیے اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا اسلیئے مدفون کیا ہو لیکن مگر جب کہ زمین مغصوبہ یا مشفوعہ نکلی - الخانیہ خان - پس مالک چاہے اجازت دیدی اور چاہے میت کو نکالنے کا مطالبہ کرے اور چاہے اوپر سے زراعت کرے - التجنیس - اور جب کہ قبر مین متاع گر گئی ہو - قاضیخان - اگرچہ ایک درم ہو - ف - مقبرہ سے ہری گھاس کا اکھاڑنا مکروہ ہی کیونکہ اسکی تسبیح سے میت کو انس ہوتا ہی اور خشک مین مضائقہ نہین ع قاضیخان - جو کشتی مین مرا اگر قریب زمین پر لانا ممکن ہو ورنہ بعد غسل وتکفین ونماز کے سمندر مین ڈالدین - قاریون کو قبر پاس بٹھلانا بقول مختار مکروہ نہین ہی - تجنیس مین ہی کہ عورت حاملہ مر گئی اور اسکی رائے مین پیٹ مین زندہ بچہ پھڑکتا ہی تو پیٹ چاک کر کے نکالین اور اگر مثلا زندگی مین کسی کا مال نگل گیا ہو اور وہ پائخانہ سے نہ نکلا پھر وہ مر گیا تو چاک کر کے نکالنے مین دو روایتین ہین اور ارجح یہ کہ چاک کرنا جائز ہی کیونکہ اسکی بدفعلی سے اسکا احترام زائل ہوا - میت والون کا کھانا پکا کر جمع ہونے والون کو کھلانا مکروہ تحریمی ہی - امام احمد نے حضرت

… بالکل … ہم ان متعصبون کی بات … ہمکو بعد موت کے معلوم

جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ میت کے یہاں جمع ہوتے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے - اسناده صحیح - پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بدعت اس زمانہ میں نہایت قبیح ہے - اہل میت کے واسطے اقرباء و پڑوسیوں کو اسقدر طعام بھیجنا کہ ایک رات دن اسکے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کر دیا تھا - کما رواه الترمذی والحاکم - اور اہل میت سے کھانے کے واسطے اصرار و الحاح کرے کیونکہ غم سے انکی خواہش رد ہوگی ملخص الفتح - میت سے منکر نکیر کا سوال قبر ہی میں ہے اور عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہیں ہے - عامہ علماء کے نزدیک میت پر اسکے لوگوں کے رونے سے عذاب نہیں ہوتا مگر جب کہ اسنے یہ وصیت کی ہو - کما فی الظہیریہ - ع - اور یوں ہی جبکہ وہ زندگی میں راضی ہو - م - عیدوں کے ایام میں مقابر میں کھانا بھیجنا و چراغ روشن کرنا وغیرہ مکروہ ہے - خلاصہ میں ہے کہ مقابر میں کسی یہودی کی ہڈی ملی تو اسکو توڑنا نہ چاہیے - الدر - جمع العلوم میں ہے کہ مقابر میں عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہیں روا ہے - ع -

باب الشہید

باب شہید کے بیان میں - شہید نام اسلیے کہ مشہود بالجنۃ ہیں یعنی اُنکے جنتی ہونے کا وعدہ ہے یا اسلیے کہ حضرت صلعم نے فرمایا - انی شہید علی ہؤلاء - میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگوں پر گواہ ہونگے کہ جنھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے حتی کہ آپ کے اصحاب میں سے یہ لوگ لڑائی میں شہید ہوگئے - م مع - شہادت دو قسم ہے ایک وہ کہ احکام آخرت میں شہید ہے اگرچہ دنیاوی احکام میں اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونوں میں شہید ہے حتی کہ غسل نہ دیا جاوے اور اصل اسمیں شہداء احد رضی اللہ عنہم ہیں اور انہیں پر قیاس کرنے میں بعض وجوہ سے امام و صاحبین میں اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہوگا اور وہ تین قسم ہیں جنمیں بعض سے بعض اعلی ہے چنانچہ فرمایا - الشہید - شہید یعنی بالاتفاق امام و صاحبین کے قول میں - اول - من قتلہ المشرکون - جس شخص مسلمان کو مشرکوں نے قتل کیا - ف - خواہ کسی آلہ تلوار بندوق لکڑی ڈھیلا پتھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو - المحیط - حتی کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہوکر یا سائق ہوکر اس سے روندا یا دھکا یا ٹھوکر یا لات یا اگلے پاؤں سے صدمہ پہونچایا ہو یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتی کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پتھر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا - الکافی - اور باغیوں و رہزنوں کا حکم مانند مشرکوں کے ہے - مع - اور شہید کا عاقل بالغ طاہر ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں - م - دوم - او وجد فی المعرکۃ و بہ اثر - یا وہ معرکہ میں ملا درحالیکہ اسمیں اثر ہو - ف - یعنی جراحت حتی کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو - قسم سوم - او قتلہ المسلمون - یا اسکو قتل کیا مسلمانوں نے - ف - دھار دار و قاتل آلہ سے اگرچہ شہر میں ہو - ظلما - از راہ ظلم کے - ف - یعنی ناحق بدون حق قصاص و رجم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ - ولم یجب بہ دیۃ - اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہوئی ہو - ف - جیسے خطاء سے قتل و شبہ عمد میں دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باپ نے بیٹے کو ناحق عمداً قتل کیا تو در اصل قصاص ہی واجب ہے مگر باپ کے احترام سے قصاص ساقط ہو کر

وجت ہو جاتی ہو جیسے سوا سے باپ کے اگر کسی بیٹے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی گئی تو مقتول شہید رہا۔ پس
ان تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہو کہ۔ فیکفن ۔ اسکو کفن دیا جاوے ۔ ف بالخلاف ۔ ویصلی علیہ
اور اسپر نماز پڑھی جاوے ۔ ف ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی ۔ ولا یغسل ۔ اور اسکو غسل نہ دیا جاوے
یہ بھی بلا خلاف کے مانند ہو ۔ کافی ذخیرہ میں یہ قید ضروری ہو کہ اسنے ارتثاث یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی
ہو اور اتنی دیر تک ہوش وحواس میں زندگی کہ وقت نماز گذرے یا علاج کے لیئے خیمہ میں آوے بنزلہ ارتثاث کے
ہو اور اگر علاج کا قصد نہو تو حرج نہیں ۔ اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حرب کے ارتثاث ہو نہ حالت حرب میں
م ہ بع ۔ بالجملہ شہید آخرت میں زندہ وا پنے ثواب میں ہو اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر تکفین و نماز ہو ۔ لانہ فی معنی
شہداء احد ۔ کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے معنی میں ہو ۔ وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم ۔ اور حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں فرمایا ۔ ف کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں ۔ زملوہم بکلومہم ودمائہم ولا تغسلوہم ۔ انکو
لپیٹ دو انکے زخموں وخونوں کے ساتھ اور انکو غسل مت دو ۔ ف رواہ احمد والنسائی عن عبد اللہ بن ثعلبہ رض
اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ انمیں سے کون قرآن کا زیادہ
لینے والا ہو جب آپ کو کوئی تبلایا جاتا تو اسکو لحد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہوں اور حکم
دیا انکے دفن کا انکے خونوں سمیت اور انکو غسل نہیں دیا ۔ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ ۔ اور انپر نماز نہیں پڑھی ۔ البخاری
والترمذی ۔ ابن عباس رض نے لوگوں وکپڑوں میں مدفون ہونے کو بیان کیا ۔ رواہ ابو داؤد ۔ اور جابر رض سے بھی
اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا ۔ رواہ ابو داؤد ۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط مسلم ہو ۔ مفع یس مؤمنین
اس جنگ میں حق پر تھے اور کافروں نے ناحق انکو قتل کیا تو وے شہید ہوئے ہم ۔ فکل من قتل بالحدید ظلماً
پس جو کوئی قتل کیا گیا از راہ ظلم کے یعنی ناحق طور پر دھاردار سے ۔ ف جب کہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں
سے دھاردار یا بغیر دھار کے کسی طرح سے ہو ۔ وہو طاہر بالغ ۔ اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو ۔ ف یعنی ابوحنیفہ رح
کے نزدیک وہ عاقل بلغ ہو اور جنابت وحیض ونفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہو ۔ ولم یجب
بہ عوض مالی ۔ اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو ۔ ف اور نہ اسنے ارتثاث حاصل
کیا ہو ۔ فہو فی معناہم ۔ تو وہ بھی شہداء احد کے معنی میں ہوا ۔ فیلحق بہم ۔ تو انہیں کے حکم میں لاحق کیا جاویگا ۔ ف
یعنی دنیاوی احکام میں جو برتاؤ شہداء احد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا ۔ تو بغیر غسل کے تکفین ونماز کے ساتھ دفن
کیا جاوے ۔ والمراد بالاثر الجراحۃ ۔ اور اثر سے مراد جراحت ہو ۔ ف یعنی مصنف نے جو کہا کہ معرکہ میں پایا جاوے
اور اسمیں اثر ہو تو اثر سے مراد جراحت ہو ۔ لانہا دلالۃ القتل ۔ کیونکہ جراحت دلیل ہو ۔ وکذا خروج الدم من موضع
غیر معتاد کالعین ونحوہ ۔ اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف جگہ سے جیسے آنکھ وغیرہ کے مانند ۔ ف کان یا
پیٹ سے پڑھکر منہ سے نکلے بخلاف ناک یا مقعد یا ذکر یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے بوجہ نکسیر وبواسیر وغیرہ
کے نکلنا ہو تو قتل کی دلیل نہیں ہو ۔ المزیادات ع ۔ والشافعی یخالفنا فی الصلوٰۃ ۔ اور شافعی رح نماز میں ہمسے
مخالف ہیں ۔ ف کہتے ہیں کہ شہید پر نماز حرام ہو ۔ النووی ۔ ہم کہتے ہیں کہ نماز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے
شاگرد مزنی رح کا اور امام احمد واوزاعی وثوری ومکحول وسعید ابن المسیب وحسن بصری وعکرمہ رحمہم اللہ اور عقبہ بن عامر
وابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہو ۔ ویقول السیف محاء للذنوب کما رواہ ابن حبان مرفوعاً ف ۔ فاغنی
عن الشفاعۃ [illegible] رح کہتے ہیں کہ تلوار تو گناہوں کی محو کرنے والی ہو پس اسنے شفاعت ودعا سے مستغنی

کر دیا۔ ف۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر رضہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنپر نماز نہین پڑھی۔ ونحن
نقول الصلوٰۃ علی المیت لاظہار کرامتہ والشہید اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہین کہ میت پر نماز پڑھنا اُسکی کرامت
ظاہر کرنے کو ہے اور اس غرض مین شہید زیادہ لائق ہے۔ ف۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھتے نہین دیکھا تھا
کیونکہ جنگ احد مین اُنکے والد اور بھائی ذاموں مارے گئے تو مدینہ کو اُنکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور
وہان حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی پس جابر رضہ نے جہان تک
دیکھا تھا روایت کیا۔ع۔ اور محو ذنوب سے نماز نہونا لازم نہین۔ والطاہر عن الذنوب لایستغنی عن الدعاء
کالنبی والصبی۔ اور جو کوئی گناہون سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہین ہوجاتا جیسے پیغمبر وطفل۔ ف۔ اور
تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہون کی مغفرت نہین بلکہ جب گناہ نہون تو بلندی درجات ومنزلت ہے اور مراتب آخرت
کی نہایت نہین ہے۔م۔ اور عطاء بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی
رواہ ابوداؤد فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر رضہ سے اور امام احمد نے ابن مسعود رضہ سے اور دارقطنی نے ابن عباسؓ
سے شہداء احد کے بیان مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ
حسن سے کم نہین ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے تو ضعیف بھی درجہ حسن کو پہونچتی ہے۔ پھر شداد بن الہاد تابعیؒ
نے کہا کہ احد کو لشکر جانے مین ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اسمین مذکور
ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامرؓ
کی حدیث مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر اسطرح نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے
تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو مالک غفاری رح سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضہ کے
ساتھ نو شہداء پر نماز پڑھی پھر یہ نو اُٹھائے گئے اور حمزہ رضہ وہین رہے اور دوسرے نو لائے گئے پھر نماز پڑھی
پھر نو اُٹھائے گئے اور دوسرے نو لاکر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی والدارقطنی۔ مین کہتا ہون کہ
الیٰ ہذا دس بار اور ہر بار سات تکبیرات سے حضرت حمزہ پر ستر تکبیرات ہوگئین جیساکہ مروی ہے۔ فافہم۔ ابن عباس و
ابن الزبیر سے شہداء احد پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ کما رواہ الطحاوی۔ یون ہی سوائے شہداء احد کے۔ ایک اعرابی کے
واسطے غنیمت کا حصہ لگایا تو اُسنے کہا کہ مین تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید
ہو کر جنت مین جاؤن پھر ایک جہاد مین اسکو اُسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
جبہ کا اُسکو کفن دیا اور نماز پڑھی اور نماز مین دعا فرمائی کہ الٰہی یہ تیرا بندہ تیری راہ مین ہجرت کر کے شہید ہوا مین
اسکا گواہ ہون۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور نماز پڑھی۔ رواہ النسائی والطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہوا
کہ آپ نے سوائے غزوہ احد کے شہید پر نماز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضہ کی حدیث البخاری مین تصریح ہے
کہ ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث مین صلوٰۃ بمعنی دعا نہین ٹھہرا سکتے ہین
اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہین اور نماز مردون پر ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا مین جس طرح مردہ پر نماز ہے اسیطرح
شہید بھی مردہ ہے حتی کہ اسکی عورت غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا ترکہ میراث ہے اور مانند اسکے احکام سب مثل
مردہ کے یکسان ہین۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہین بلکہ آخرت کی ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ احیاء عند
ربہم۔ اور وہ زندگی جس شان سے ہو صحیح قطعی ہے اور غسل وغیرہ دنیاوی احکام مین۔م۔ مفلح۔ ومن قتلہ اہل الحرب
او اہل البغی او قطاع الطریق فبای شیء قتلوہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل بغاۃ

نے یا رہزنون نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ ف۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور
اہل ایمان سے جنگ رکھتے ہین۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانون کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے
پھر جاوین اور امام و اسکے ساتھیون اہل عدل سے جنگ کرین۔ قطاع الطریق رہزن معروف ہین پس انکا
مقتول چاہے کسی چیز سے کسی طرح مار ڈالین وہ شہید ہے۔ لان شہداء احد ما کان کلہم قتیل السیف والسلاح
کیونکہ شہداء احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہین تھے۔ ف۔ شاید یون ہی ہو۔ واللہ اعلم
مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اس مقتول نے سچی رضا سے الٰہی مین جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے۔ ف۔ جو کفار
کہ مومنون کے ملک مین عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہین یا کوئی حربی کافر امان لیکر ہمارے ملک مین
آیا جسکو مستامن کہتے ہین پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ المجطع۔ جو اپنی یا مسلمان
کی جان یا مال بچانے مین یا اپنے ذمیون کی جان یا مال بچانے مین ناحق کسی آلہ و چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے
محیط السرخسی۔ مسلمانون کے ایک جہاز پر کافرون نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اس جہاز سے دوسرے جہاز مین
آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہین۔ الخلاصہ۔ اور اگر کافرون نے مسلمانون کو بھگا یا کہ دوسرے ایک دریا پر پہونچے
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی مین ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہین یعنی دنیاوی احکام مین اور یون ہی اگر گھوڑا اپنے گرد
بھاگے اور کوئی مسلمان اس سے مرا۔ مف۔ شہید اپنے کپڑون و خون مین دفن کر دیا جاوے۔ الکافی۔ اور اگر
شہید کے کپڑے مین نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ الغایۃ۔ خون شہید نجس نہین۔ واذا استشہد الجنب غسل
اور اگر حالت جنابت مین شہید ہو تو غسل دیا جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم مین بلاخلاف شہید
ہے۔ م۔ ہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ طہارت شرط ہے۔ وقالا لا یغسل
لان ما وجب بالجنابۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ تو موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے
واجب نہین ہوا۔ ولابی حنیفۃ ان الشہادۃ عرفت مانعۃ غیر رافعۃ فلا ترفع الجنابۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ
جنابت کو دور نہ کریگی۔ وقد صح ان حنظلۃ لما استشہد جنبا غسلہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رض
ہرگاہ کہ جنب شہید ہوئے تو حنظلہ رض کو ملائکہ نے غسل دیا۔ ف۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب منادی کرائی گئی کہ ای
لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلاتے ہین کہ جہاد کو ساتھ نکلو تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوئے انہین
حنظلہ رض بھی تھے اور لڑائی مین حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہین اور واپس ہو کر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت
کیا گیا تو اُسنے عرض کیا کہ ہان میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک منادی ہوئی تو اُسنے ناخیر سے خوف کیا اور اسی حالت سے
فوراً روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم و ابن اسحٰق و الطبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ مفع۔ وعلی ہذا الخلاف الحائض۔ اور اسی اختلاف پر ہے حائض۔ ف۔
جب کہ تین روز یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین سے کم مین بالاجماع غسل نہین۔ التمرتاشی ع۔ والنفساء۔ اور
زچہ عورت۔ اذا طہرتا۔ جب کہ حائضہ ونفساء دونون اپنے ایام سے پاک ہو جاوین۔ ف۔ تو انپر
غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونون شہید کی جاوین تو امام رح کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہی اور صاحبین کے نزدیک نہیں - وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ - اور یون ہی قبل
انقطاع خون کے بنا بر صحیح روایت کے - ف وہ روایت حسن عن الامام رح ہی کیونکہ موت طاری ہوئی ہی گویا
ایام منقطع ہو گئے - وعلی ہذا الخلاف الصبی - اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہی - ف کہ امام رح کے
نزدیک غسل دیا جاوے نہ صاحبین کے نزدیک - لہما ان الصبی احق بہذہ الکرامۃ - صاحبین کی دلیل یہ کہ
طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہی - ف کہ بغیر غسل کے طاہر قرار پاوے - ولہ ان السیف کفی عن الغسل
فی حق شہداء احد بوصف کونہ طہرۃ - اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ شہداء احد کے حق میں غسل سے تلوار کافی
ہو گئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہون سے پاک کرنے والی ہی - ف کیونکہ حدیث میں ہی کہ السیف محاء للذنوب
یعنی تلوار بہت خوب گناہون سے پاک کرنے والی ہی - کما رواہ ابن حبان - ولا ذنب علی الصبی - اور طفل پر
کوئی گناہ نہین ہی - فلم یکونا فی معناہم - تو طفل ان شہداء کے معنی مین نہ ہوا - ف پس طفل کو غسل دیا جانا
اور یہی اولی ہی - الفتح - اور مجنون بیدا ایشی مین بھی یہی اختلاف ہی - زع - ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا ینزع
عنہ ثیابہ - اور شہید سے اسکا خون دھویا نہ جاوے اور نہ اسکے کپڑے اتارے جاوین - لما رویناہ - بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے روایت کی - ف قولہ زملوہم الخ - بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رض کہ حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق مین حکم دیا کہ انکے بدن سے لوہا و پوستین جدا کردو اور انکو انکے کپڑون و خون مین دفن کردو
رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ - ع - وینزع عنہ الفرو - اور جدا کردیجاوے شہید سے پوستین - والحشو - اور
روئی وغیرہ سے بھرا ہوا کپڑا - والسلاح - اور ہتھیار - والخف - اور موزے - ف ٹوپی و پائجامہ - المحیط -
لانہا لیست من جنس الکفن - کیونکہ یہ چیزین جنس کفن سے نہین ہین - ف پس اصل یہ ٹھہرا کہ جو جنس
کفن سے نہو اتار دیجاوے - ویزیدون وینقصون ما شاءوا اتماما للکفن - اور بڑھاوین وگھٹاوین جیسا کہ
سنت سے زائد ہو جو چاہین بغرض کفن پورا کرنے کے - ف یعنی کفن سنت پورا ہو - الکافی - اور فقیہ ابو جعفر
نے کہا کہ پائجامہ نہ اتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی - المحیط - اور سب کپڑے اتار کر نیا کفن دینا
مکروہ ہی - الاسبیجابی والتمرتاشی - ع - حنوط لگایا جاوے - البحر - ومن ارتث غسل - اور جو کوئی ارتثاث پاوے وہ غسل
دیا جاوے - وہو من صار خلقا فی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاۃ لان بذلک یخف اثر الظلم فلم
یکن فی معنی شہداء احد - اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت مین پرانا ہو گیا بوجہ حصول راحت حیات کے کیونکہ بوجہ راحت
حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا تو شہداء احد کے معنی مین نہین رہا - والارتثاث ان یاکل - اور ارتثاث
یہ کہ کچھ کھاوے - او یشرب - یا کچھ پیے - او ینام - یا سو جاوے - ف یا خرید فروخت کرے یا بہت کلام
کرے یا نماز پڑھے - البدائع - ع - او یداوی - یا اسکی دوا کیجاوے - او ینقل من المعرکۃ حیا - یا معرکہ مین سے
زندہ منتقل کیا جاوے - ف بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو - الذخیرۃ - یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ
زندہ پڑا رہے - التتمۃ المحیط المفید - ع - لانہ نال بعض مرافق الحیاۃ و شہداء احد ماتوا عطاشا - کیونکہ اسنے
بعض راحت حیات حاصل کی - اور شہداء احد تو پیاسے مرگئے - والکاس تدار علیہم - حالانکہ پانی کا پیالہ
انپر پھرایا جاتا تھا - فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ - مگر انھون نے بخوف نقصان شہادت کے اسکو
پینا قبول نہ کیا - ف لم یحرر - النقایۃ - ف - وع - اپنے مقتل سے اسوجہ سے اٹھا لایا جاوے کہ اسکو گھوڑے نہ روندین
ڈالیں - ... کہ اسکو کچھ منفعت نہ ہو - لانہ ما نال شیئا من الراحۃ - کیونکہ اسنے راحت سے کچھ حاصل نہین کیا

ف — پھر جو قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا ہے - واللہ اعلم - کہاں روایت ہے ولیکن شعب الایمان میں ابوجہم
بن حذیفۃ العدوی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولوں میں اپنے چچازاد
بھائی کو تلاش کیا کہ اسکے منھ میں پانی ٹپکاؤں اگر اسمیں کچھ رمق باقی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا
پھر میں نے کہا کہ پانی پلا دوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں پس ناگاہ ایک آواز آہ آئی تو میرے چچازاد بھائی نے
کہا کہ اسکو وہاں لیجا تو میں نے جاکر دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص ہیں پس میں نے کہا کہ پانی
پلا دوں اسنے میں ایک آواز آہ آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہاں لیجا پس میں وہانتک پہونچا تو دیکھا
کہ اُسنے انتقال کیا تو میں مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچازاد بھائی کی طرف
آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے - رواہ البیہقی - حبیب بن ابی ثابت رح سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام وعکرمۃ بن ابی
جہل وعیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوئے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رض نے نگاہ
کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش رض نے نگاہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ
عیاش پاس لیجاؤ اور عیاش تک پہونچے نہیں کہ انتقال کیا اور باقی دونوں نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہیں
چکھا - رواہ الطبرانی والبیہقی - ف - مترجم کہتا ہے کہ واقدی رح نے عکرمہ رض کی شہادت واقعہ بعلبک میں بیان کی
ہے لیکن واقدی رح سے یہ لوگ قوی ہیں - واللہ اعلم م - خارجۃ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم
نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں دیکھو اگر ملے تو کہیو کہ رسول اللہ نے
تجھکو سلام کہا اور حال پوچھا ہے - پس میں مقتولوں میں ڈھونڈھتا پھرا اور آخر پایا کہ آخری رمق ہے اور دیکھا کہ بدن پر
تلوار و تیر و نیزہ کے ملاکر ستر زخم ہیں پس میں نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کہا ہے
اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور تجھپر سلام ہے اور رسول اللہ صلعم
سے کہیو کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ عذر
نہوگا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ صدمہ پہونچا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہوئے - شرح المصفی لعبد الملک
ع - سب سے قوی قوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا
کہ یوم الیمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہوئے ہر چند روکے
گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعنہم اجمعین م - ولو آواہ فسطاط اوخیمۃ کان مرتثا - اور
اگر اسکو کسی نے خیمہ یا جھونپڑے میں جگہ دی تو اُسنے ارتثاث پایا - لما بینا - بوجہ اسکے جو بیان ہوا - ف - کہ راحت
زندگانی حاصل ہوئی - ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوٰۃ - اور اگر وہ زندہ رہا یہانتک کہ وقت نماز گذرا -
ف - یعنی جسقدر وقت نماز واجب ہوجاتی ہے - ع - وہو یعقل - اور حال یہ کہ اسکے حواس درست ہیں - ف -
حتی کہ اشارہ سے پڑھنے پر قادر ہے - فہو مرتث - تو اسنے ارتثاث کیا - لان تلک الصلوٰۃ صارت دینا
فی ذمتہ وہو من احکام الاحیاء - کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہوگئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے -
قال وہذا مروی عن ابی یوسف - مصنف رح نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے - ف -
اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے - المجتبیٰ ع - اور اگر حواس درست سے عاقل نہو تو وہ مرتث نہیں اگرچہ ایک
رات دن سے زائد جیتا رہے - مختصر الکرخی ع - اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ عاقل نہو

مرتث ہے۔ الخلاصہ۔ ولو اوصی لشئی من امور الآخرة کان ارتثاثا عند ابی یوسف - اور اگر امور آخرت میں سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف رح کے نزدیک یہ بھی ارتثاث ہے۔ لانہ ارتفاق - کیونکہ یہ حصول ثواب کی راحت ہے۔ وعند محمد لایکون لانہ من احکام الاموات - اور امام محمد رح کے نزدیک یہ ارتثاث نہیں کیونکہ یہ مردون کے احکام سے ہے۔ ف۔ قال الصدر الشہید رح امور دنیا کی وصیت میں بالاجماع ارتثاث ہے۔ شرح الطحاوی میں کہا کہ ابو یوسف نے امور الدنیا میں ارتثاث کہا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثاث نہیں کہا تو درحقیقت کچھ اختلاف نہیں۔ مع۔ ظاہرا ان علماء نے قول محمد رح کو ترجیح دی۔ وہو الاولی۔ پھر میں نے در المختار میں دیکھا کہ جوہرہ میں اسی کو اصح کہا۔ م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثاث ہونگے کہ لڑائی ختم ہونے کے بعد ہون اور اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثاث نہیں ہے۔ التبیین وف۔ پھر جس نے ارتثاث پایا وہ غسل کے حق میں شہید نہیں اور آخرت میں شہید ہے۔ م۔ ومن وجد قتیلا فی المصر غسل - اور جو شخص کہ شہر میں مقتول ملا ہے وہ غسل دیا جاوے۔ ف۔ اگرچہ ہتھیار سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قسامت و دیت ہے۔ ف۔ نہ قصاص۔ فخفف اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا۔ ف۔ پس شہداء احد کے معنی میں نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما۔ مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ وہ دھاردار چیز سے ازراہ ظلم کے مارا گیا ہے۔ ف۔ جیسے مثلاً ڈاکہ پڑا اور کوئی مقتول ہوا تو قاتل ظالم معلوم ہے اگرچہ تعیین نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وہو عقوبۃ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ ف۔ مگر قاتل متعین نہیں۔ والقاتل لایتخلص عنہا ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چھٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ امافی الدنیا واما فی العقبیٰ۔ یا تو وہ دنیا میں عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبیٰ میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ ف۔ بہرحال وہ عقوبت قصاص میں گرفتار ہوگا۔ مع۔ اور اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ اصل قتل ازراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہوا یا سنے مثلاً کسی کا مال چھین لینے کا قصد کیا تھا اور لڑائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اسوقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق ضرور دیکھی اور مقتول ظالم کو اسطرح ڈال دیا ہو۔ فافہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رح کے نزدیک شرط یہ کہ دھاردار چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھ یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اسمین قصاص عوض نہیں ہے۔ وعند ابی یوسف ومحمد رح اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک۔ مالا یلبث کالسیف۔ جو چیز قتل میں درنگ نہیں کرتی وہ مثل تلوار کے ہے۔ ف۔ حتی کہ بھاری پتھر و لٹھ کے قتل سے جب کہ ظلماً معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر تپلی لکڑی وغیرہ جس سے غالباً قتل نہیں ہوتا ہے اگر اتفاق سے مر گیا تو بالاتفاق شہید نہیں ہے۔ ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالےٰ۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات میں انشاء اللہ تعالےٰ معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں۔ ف۔ مثلاً حد زنا میں رجم ہوا۔ او قصاص۔ یا قصاص میں۔ ف۔ مثلاً کسی کو ناحق قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق پر قصاص میں قتل ہوا۔ غسل وصلی علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ جیسے روایت بخاری میں ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ کے واسطے نماز ہے۔ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اسنے بذل کیا اپنی جان کو اپنے حق ادا کرنے میں جو اسپر واجب ہوا تھا۔ ف۔ پس اس بات میں تو قابل تعریف ہے

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداء احد کے طور پر جان دیتا - وشہداء احد بذلوا انفسہم لابتغاء
مرضاۃ اللہ تعالے - اور شہداء احد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل ہونے کو اپنی جانین قربان کین -
ف - پس اِنمین اور اُنمین بڑا فرق ہے - فلا یلحق بہم - تو یہ مقتول اُن شہداء کے ساتھ لاحق نہوگا - ومن
قتل من البغاۃ - اور امام حق کے باغیون مین سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ مین - او قطاع الطریق
یا رہزنون مین سے قتل ہوا - لم یصل علیہ - تو اسپر نماز نہین پڑھی جائیگی - لان علیا رضہ لم یصل علی البغاۃ
کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیون پر نماز نہین پڑھی - ف - یہ روایت تو ثبوت نہین ہوئی - اور ابن سعد
وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تحکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ
کوفہ مین واپس آگئے تو آپ کے ساتھیون مین سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء مین مجتمع ہوے
تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رضہ کو انکے پاس بھیجا - ابن عباس رضہ نے انکے شبہات دور کیے اور آیات
واحادیث سے انکو قائل کیا پس بہتون نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے
نہروان کو جاکر حضرت خباب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم انکی جانب روانہ
ہوے اور لڑائی مین خوارج کا سردار مارا گیا اور یہ مسئلہ کا ذکر ہے اور وہان سے کوفہ واپس آگئے - سرخسی نے
کہا کہ آپ نے مقتول خوارج کو غسل نہین دیا اور نہ نماز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہین فرمایا کہ نہین بلکہ
باغی ہین اور یہ اسکے واسطے زجر وعقوبت ہے - م - جس نے اپنے آپ کو قتل کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسپر نماز نہین پڑھی تھی - کما فی صحیح مسلم عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت
کی - یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے اور حلوائی رح نے کہا کہ ولی الاصح اسپر نماز پڑھی جاوے - اقول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہین کہ اسپر نماز نہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسرون کو اجازت دی - اسیطرح
مرجوم پر لوگون کو منع نہ کیا - م - جس سے ڈاکہ مین فساد کرنا یا گلا گھونٹ کر یا دفعۃً یا پھانسی سے مار ڈالنا مکرر
ثابت ہوا تو وہ باغیون ورہزنون کے حکم مین ہے - الخلاصہ - جو غرق ہوکر یا دیوار وغیرہ سے دبکر یا گرکر یا درندہ کے
پھاڑنے سے مرا وہ غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر مین رات کو ہتھیار سے یا باہر
شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہوئی تو ہمارے نزدیک شہید ہے - مع - قتال کفار یا قصد جہاد مین جو شخص
کسی طرح مارا گیا وہ آخرت مین شہید ہے اگرچہ اسنے ارتثاث پایا ہو اور اسمین کچھ خلاف نہین ہے اسی واسطے امام مصنف
نے یہ نہین کہا کہ مرتث شہید نہین بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی فقہی احکام کی راہ سے شہید نہین ہے صرح بہ فی الفتح
آخرت کے شہید. ان مین سے ایک مبطون ہے یعنے جو اسہال و پیٹ کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور
اسمین ہیضہ والا بھی داخل ہے - دوم - مسلول یعنی عارضہ سل مین مرا - سوم - ذات الجنب مین مرا - چہارم - طاعون
مین مرا - اور اسمین ہر قسم کی وبا داخل ہے جب کہ اسکے ڈر سے گریز نہ کرے - پنجم - غرق یعنی ڈوب کر مر گیا - ششم
جل کر مرا - ہفتم - اوپر سے گرا - ہشتم - کچل کر مر گیا - نہم - خطا سے قتل ہوا - دہم - کسب حلال معاش کے
کسی صدمہ سے مرا - یونہی علم دین حاصل کرنے مین مرا - اور علامہ سیوطی نے قریب تیس کے شمار کیے ہین - واضح ہو کہ
ڈوبنا مثلاً عمداً نہو اور کسی معصیت کے مطلب مین نہو حتی کہ جو لوگ لغو طور پر دریاؤن مین پھرنا و سیر تماشا وغیرہ
[illegible] ہوتے ہین وہ عاصی کے ساتھ الحق ہین اور یہی لحاظ مابعد مین ضرور ہے - مع حسن نیت - کیا نہین
[illegible] جہاد [illegible] سے خارج کیا ہے - فافہم

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م۔

باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں ۔ الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ ۔ نماز پڑھنا کعبہ میں جائز ہے ۔ ف ۔ یعنی منع نہیں ہے ۔ فرضھا ونفلھا ۔ خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو ۔ ف ۔ اور امام شافعی بھی متفق ہیں مگر جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہو یا چھت پر ہو تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے ۔ خلافا للشافعی فیھما ۔ اس میں امام شافعی نے خلاف کیا فرض و نفل دونوں میں ۔ ف ۔ یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہو تو شافعی کے نزدیک فرض و نفل نہیں جائز ہے اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے ۔ نووی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے ۔ السروجی ۔ مع ۔ ولمالک فی الفرض اور مالک نے اختلاف کیا صرف فرض میں ۔ ف ۔ یعنی واجبات میں حتیٰ کہ طواف کی دو رکعت و سنت فجر و وتر بھی جو لقبوت واجب ہیں امام مالک رح کے نزدیک نہیں جائز اور نوافل جائز ہیں ۔ کما فی الذخیرۃ المالکیہ ۔ اور یہی قول امام احمد ہے ۔ مع ۔ اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازیں جائز ہیں ۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جوف الکعبۃ یوم الفتح ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی ۔ ف ۔ دو رکعت جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے ۔ اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوئے اور نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھیں پھر نکل کر درمیان باب و حجر کے دو رکعت پڑھکر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دار قطنی نے باسناد حسن روایت کی پس صحیحین میں ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعا کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دار قطنی و طبرانی رح نے ابن عباس سے مصرح روایت کی ۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد و ابن حبان نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا ۔ اور حدیث عبد اللہ بن السائب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائیں طرف رکھیں اور نماز میں سورہ المومنون شروع کی ۔ کما رواہ ابن حبان فی الصحیح ۔ مصنف ۔ وجہ قول مالک رح یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے میں بعض قبلہ پیٹھ کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ نص صریح جواز میں ہے ۔ ولانھا صلوٰۃ استجمعت شرائطھا ۔ اور اس وجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہے ۔ ف ۔ طہارت و ستر و استقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ میں تردد صحیح نہیں ۔ لوجود استقبال القبلۃ ۔ کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا ۔ لان استیعابھا لیس بشرط ۔ کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے ۔ ف ۔ کیونکہ وہ تو ممکن نہیں ہے ۔ بلکہ قبلہ تو وہ فضا ہے نہ دیواریں و چھت ۔ بلکہ نص اصرح قولہ تعالیٰ ۔ ان طھرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود ۔ کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی پاکی رکھنا صریح اجازت نماز ہے ۔ م ۔ ہمارے نزدیک اس میں جماعت بھی جائز ہے ۔ فان صلی الامام بجماعۃ فیھا ۔ پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی ۔ فجعل بعضھم ظھرہ الی ظھر الامام جاز ۔ پس بعض مقتدیوں نے اپنی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف کی تو جائز ہے ۔ ف ۔ کیونکہ اقتدا کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطا پر نہ سمجھے اور یہاں دونوں باتیں موجود ہیں ۔ لانہ متوجہ الی القبلۃ ۔ کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے ۔ ف ۔ اسلئے کہ وہاں عین قبلہ ہے جدھر منھ کرے ولا یعتقد امامہ علی الخطاء ۔ اور وہ اپنے امام کو بھی خطا پر نہیں جانتا ۔ ف ۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب اندھیری

راستہ مین جہان قبلہ نہین معلوم ہو مسافرون نے تحری سے جماعت پڑھی اور مقتدی کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہوئی اور مقتدی جانتا ہو تو حکم یہ کہ مقتدی کی نماز جائز نہین ہو۔ پھر یہان بھی یہی صورت ہو تو جائز نہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ یہان قبلہ تحقیقی معلوم ہو اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہو۔ بخلاف مسئلۃ التحری۔ برخلاف مسئلہ تحری کے۔ ف۔ کہ وہان مقتدی کی تحری مین قبلہ ایک طرف اور امام کی تحری مین اسکے برعکس جانب ہو حتی کہ ایک کی پیٹھ دوسرے کی طرف ہوگئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہو پس اقتدا صحیح نہین جبکہ امام کو اپنی راے مین خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہو اور تحری مین ہر ایک کا حقیقی قبلہ وہی ہو جسطرف تحری واقع ہو۔ ومن جعل منہم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوتہ۔ اور مقتدیون مین سے جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منھ کی طرف کر دیا تو اسکی نماز نہین جائز ہو۔ ف۔ کچھ اسلیے نہین کہ قبلہ رخ نہین رہا بلکہ۔ لتقدمہ علی امامہ۔ بوجہ اسکے امام سے مقدم ہوجانے کے۔ ف۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی کہ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر مقتدی نے اپنا منھ امام کے منھ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت مکروہ ہو لہذا درمیان مین کوئی چیز حائل کر دے تو کراہت نہو گی۔ الایضاح۔ اور اگر مقتدی کا منھ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہو۔ وبالعکس۔ العتابی۔ اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد الحرام مین امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہو۔ واذا صلی الامام فی المسجد الحرام ویحلق الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد الحرام مین نماز پڑھی یعنی کعبہ کی طرف متوجہ ہوکر اور حال یہ کہ مقتدیون کی کثرت وغیرہ سے لوگون نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی نماز مین اقتدا کی۔ ف۔ تو ظاہر ہو کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منھ اور اسکے پیچھے صف مقتدیون کی ہو اور دوسری تیسری چوتھی دیوارون کی طرف صفین مقتدیون کی متوجہ ہین اور سب نے امام کی اقتدا کی۔ فمن کان منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جازت صلاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام۔ تو جو کوئی بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اسکی نماز بھی جائز ہو بشرطیکہ جس جانب امام ہو اس جانب مین نہو۔ ف۔ کیونکہ وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہین کہلاویگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظہر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے ہونا و پیچھے ہونا تو جب ہی ظاہر ہوگا کہ طرف ایک ہو۔ ف۔ تو امام کی طرف مین جو امام سے آگے بڑھکر کعبہ سے زیادہ نزدیک ہوا اور امام سے آگے بڑھ گیا تو اسکی نماز فاسد ہو برخلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف مین ہو۔ اگر امام خانہ کعبہ مین اندر ہو اور دروازہ کھلا ہوا ہو اور مقتدیون نے باہر سے اقتدا کی تو صحیح ہو۔ ح ع۔ ومن صلی علی ظہر الکعبۃ جازت صلوتہ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر نماز پڑھی تو اسکی نماز جائز ہو۔ ف۔ یعنی نماز ہوگئی اگرچہ مکروہ ہو۔ خلافا للشافعی۔ اسمین امام شافعی رح کا خلاف ہو۔ ف۔ بلکہ امام مالک کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ ذخیرہ المالکیہ مین ہو کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استقبال کرنا اور مالک کے نزدیک جمیع عمارت کا قصد کرنا شرط ہو تو چھت پر دونون کے نزدیک جواز نہوگا اور ہمارے نزدیک روا ہو۔ لان الکعبۃ ہی العرصۃ والہواء الی عنان السماء عندنا دون البناء۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو وہ میدان وفضا رخالی آسمان تک ہو نہ وہ عمارت۔ ف۔ یعنی دیوار وچھت نہین ہو۔ لانہ ینقل۔ کیونکہ وہ تو منتقل ہوسکتی ہو۔ ف۔ پس اگر وہی پتھر کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوسکتا اور یہ باطل ہو۔ الا تری انہ لو صلی علی جبل ابی قبیس جاز ولا بناء بین یدیہ۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر کسی نے کوہ ابوقبیس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہو چڑھکر نماز پڑھے تو جائز ہو حالانکہ اسکا سامنا عمارت سے ممکن نہین ہو

ف حتی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عمارت سے بہت اوپر واقع ہوگا۔ بس معلوم ہوا کہ وہ فضاء تا آسمان کعبہ ہے پس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو نماز جائز ہے۔ الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک التعظیم۔ مگر بات اتنی کہ چھت پر چڑھکر پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اسمین ترک تعظیم ہے۔ وقد ورد النہی عنہ عن النبی صلعم۔ اور اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مین ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ سات مقام مین نماز جائز نہین خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ و گھورے پر اور جہان اونٹ وغیرہ ذبح ہوتے ہون اور حمام مین اور جہان رات کو اونٹ بندھتے ہین اور بیچ راستہ مین۔ ورواہ ابن ماجہ والترمذی۔ اور تنقیح التحقیق مین کہا کہ ابوصالح راوی کی ایک جماعت نے توثیق اور دوسرون نے تضعیف کی۔ مف۔ الحاصل عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط نماز موجود ہونے سے نفس نماز صحیح ہے م۔ (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہو کہ جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اسطرف پیٹھ کرے تو نماز باطل ہے۔ مع۔ امام نے عورتون کی نیت کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اُسی کی جہت مین استقبال کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی۔ فائدۃ الاولیٰ جو سجدہ اپنے محل مین ادا ہو محتاج نیت نہین ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے۔ موقع سے چھوٹنا جب ہی معتبر ہے کہ درمیان مین پوری ایک رکعت ہو جاوے۔ الثانیہ۔ جب شک ہوا کہ رکعت چھوٹی یا سجدہ تو دونون کو جمع کردے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو نماز فاسد ہوئی۔ الثالثہ۔ جس چیز مین دلیل سے اختلاف پڑے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اسپر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے مین تردد ہو تو اُسکو ترک کرے۔ الظہیریہ ومحیط السرخسی م۔

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک مین نماز کے بعد زکوٰۃ ملائی گئی۔ کما فی قولہ تعالےٰ۔ اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ الآیہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچون ارکان مین بھی اقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوٰۃ فرض ہوئی تو مصنف رحمہ نے بعد نماز کے زکوٰۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع مین وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالےٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح مین اس مال کے ادا کا نام زکوٰۃ ہے کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجالانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کردینا اپنے مال مین سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اُسکا غلام نہو خالصاً للہ تعالےٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کردے۔ مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے ٹھکانے ہوے ارکان مین سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقر ہوا یعنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض عین ہے اور اقرار زکوٰۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کرونگا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہونگا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہین کیونکہ ملک مالی نہین ہے۔ مفع۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث مین ہے کہ مال کی جتایت کرنے والے برباد ہوے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ والے نے اسکی زکوٰۃ نہ دی اور مرگیا تو قیامت مین یہ جانور نہایت بزرگ و موٹے تازے آکر اُسکو سینگون و کھرون سے مارینگے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا بھر جائیگا یہی حال رہیگا یہانتک کہ لوگون کے درمیان فیصلہ ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح۔ الزکاۃ واجبۃ۔ زکوٰۃ واجب ہے۔ ف

یعنی قطعی ہے حتی کہ اسکا منکر کافر ہے - بالاجماع - سات شرطون کے ساتھ چار مالک مین اور تین مال مین چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض
ہے - علی الحر - آزاد پر - ف - خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہین پس ایک تو آزاد ہو - دوم - العاقل
عاقل ہو - ف - پس مجنون پر نہین - سوم - البالغ - بالغ ہو - ف - پس طفل پر نہین ہے - چہارم - المسلم -
مسلمان ہو - ف - پس کافر پر نہین ہے اگرچہ آخرت مین وہ کفر پر انواع عذاب پاویگا - پس مسلمان عاقل بالغ
آزاد پر وجوب - اذا ملک نصابا - جب کہ وہ مالک نصاب ہو - ف - اور نصاب اقسام اموال مین سے
اسقدر جسپر زکوۃ ہونا آیندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو - دوم - ملکا تاما - مالک ہونا بملک
تام ہو - ف - یعنی مالک ہونے کے سب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہو اور کسی پر ضمانت
کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہین ہوا ہے نہو - سوم - وحال علیہ الحول -
اور اسپر ایک سال گذر جاوے - ف - پس بدون سال گذرنے کے زکوۃ ادا کرنا واجب نہین ہے اگرچہ زکوۃ
کا سبب یعنی مال موجود ہے - بیان ہر ایک کا یہ ہے - اما الوجوب فلقولہ تعالے واتوا الزکوۃ - رہا واجب
ہونا زکوۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالے وآتوا الزکوۃ - ف - یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی
فرض کرنے والا ہے - ولقولہ علیہ السلام ادوا زکوۃ اموالکم - اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادوا زکوۃ اموالکم
ف - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع مین فرمایا - اتقوا اللہ وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وادوا زکوۃ
اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنۃ ربکم - اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح - و رواہ ابن حبان
والحاکم عن ابی امامہ رض اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث مین حج البیت بھی ہے - رواہ الطبرانی - وعلیہ اجماع
الامۃ - اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے - ف - حتی کہ جو منکر ہو کافر ہے اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے
وہ فاسق ہے - واضح ہو کہ ابتدائے اسلام مین جس نے زکوۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوۃ مع اسکے مثل یعنی
دوچند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل واولاد پر حرام نجس ہے - کما فی حدیث ابو داؤد
والنسائی - پھر یہ منسوخ ہوگیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول
ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب مین واجب کیون کہا جواب یہ کہ المراد
بالوجوب الفرض لانہ لا شبہۃ فیہ - مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اسمین کچھ شبہہ نہین ہے - ف - خلاصہ یہ
کہ شرع مین واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہونچا اگر قطعی بلاشبہہ ہو
تو ہم اسکو فرض کہتے ہین اور اگر کچھ شبہہ ہو تو واجب کہتے ہین اور یہان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہین کیا بلکہ
شرعی اطلاق کیا - اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے نے
انپر انکے اموال مین زکوۃ فرض فرمائی ہے جو انکے تونگرون سے لیکر انہین کے فقیرون کو تقسیم ہوگی - کما فی السنن وغیرہا -
تو فرض کا اطلاق موجود ہے - م - واشتراط الحریۃ - اور آزادی کا شرط ہونا - لان کمال الملک بہا - اسواسطے
ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے - ف - اور امام جصاص رح نے شرح الطحاوی مین اپنی اسناد کے ساتھ
جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال مین زکوۃ نہین یہانتک کہ آزاد ہو
ع - حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جسکی گردن وہاتھ دونون مملوک ہین اسپر
زکوۃ بدرجۂ اولی نہین اور آزاد ہونے پر زکوۃ مصرح ہے - م - والعقل والبلوغ لما نذکرہ - اور عقل وبلوغ شرط
ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے - والاسلام لان الزکوۃ عبادۃ - اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہے کہ

زکوٰۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا تتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہین ہوتی۔ ف۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہوتا ضرور ہے۔ ف۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال مین مقدر ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوٰۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے۔ ف۔ چنانچہ فرمایا کہ خرما کے پانچ وسق سے کم مین زکوٰۃ نہین اور پانچ راس اونٹ سے کم مین زکوٰۃ نہین ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید رضی اللہ عنہ مع۔ بلکہ حدیث معاذ مین مصرح ہے کہ تونگرون سے لیکر فقیرون پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تونگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تونگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اسمین تونگر اپنے مال و حاصلات سے مقدار حاصل کرسکے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من الحول لانہ لا بد من مدۃ تتحقق فیہا النماء۔ اور سال گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جسمین نمو اور بڑھاور ہو۔ وقدرہا الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متوارث چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال مین زکوٰۃ نہین یعنی واجب الادا نہین یہانتک کہ اسپر سال گذر جاوے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے انس رضی اللہ عنہ سے اور دارقطنی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد مین عاصم بن ضمرہ کو ابن معین و ابن المدینی و نسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہین مگر مؤید اور قوی ہوگئین۔ علاوہ برین اسپر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ ولانہ ممکن بہ من الاستنماء۔ اور اسوجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھاور کا۔ ف۔ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبرگیری کو زکوٰۃ نکالے لاشتمالہ علی الفصول المختلفۃ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلون سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار فیہا۔ اور ان فصلون مین غالباً نرخون کا تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کو تجارت مین نفع حاصل ہوکر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاور پر ہے اور وہ سال مین ہو جاتی ہے۔ فادیر الحکم علیہ۔ تو حکم اداے زکوٰۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کر دیا اسپر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہان کچھ بھی بڑھاور نہین۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اسنے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اسکو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اسکی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الادا ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے [illegible] اور اسمین اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا ثم قیل ہی واجبۃ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ [illegible] تاخیر مین گنہگار ہوگا۔ لانہ مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی تقاضا ہے امر کا جب امر مطلق ہو۔ ف۔ لیکن اصول مین قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہین بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہان خارج سے [illegible] کہ زکوٰۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ کما فی الفتح۔ اور یہی قول اصح ہے [illegible] اور یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ اور اسی مین امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اسکی گواہی مردود ہے۔ المحیط۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا کرنے مین دیری جائز ہے۔ لان جمیع العمر وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اسکے ادا کا وقت ہے۔ ف۔ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر مین ادا کرے تو ادا ہوگی قضا نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے ادا کا وقت موت تک ہے

ولہذا لایضمن بہلاک النصاب بعد التفریط - اوراسی وجہ سے جب واجب الادا زکوٰۃ دیدینے مین تقصیر کی پھر کل مال تلف ہوگیا تو وہ مقدار زکوٰۃ کا ضامن نہین ہوتا - ف - یہی قول صحیح ہو پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا - اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہو اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد کا ہو - مع - اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالاتفاق ضامن ہو - اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کا گنہگار ہو اور دینے کا وقت نہین گیا حتی کہ جب دیدے ادا ہوگی - پھر عقل وبلوغ شرط ہو - **ولیس علی الصبی والمجنون زکوٰۃ** - اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہین ہو - ف - یہی ایک جماعت سلف سے مروی اور حسن البصری نے اسپر صحابہ رض کا اجماع نقل کیا - مع - **خلافا للشافعی** - بخلاف قول شافعی رح کے ف - کہ انکے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہو اور یہی قول مالک واحمد ہو بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متولی ہو تو اُسکے مال کو تجارت مین لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کہا جاوے - ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہو اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہین اور اسکے مانند طبرانی رح کی حدیث انس رض مین ہو شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہو کیونکہ حدیث مین اسکو بھی صدقہ فرمایا ہو اور یون ہی صدقہ فطر اور یہ اسوجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہین کھاتی ہو علاوہ برین یہ روایات ضعیفہ ہین - مع - **فانہ یقول ہی غرامۃ مالیۃ فتعتبر بسائر المؤن کنفقۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج** - اور شافعی کہتے ہین کہ زکوٰۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہو تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے بیویون کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہوگیا - **ولنا انہا عبادۃ فلا تتادی الا بالاختیار تحقیقا لمعنی الابتلاء ولا اختیار لہما لعدم العقل** - اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہو تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلا کے معنی محقق ہون اور طفل ومجنون کے لیے کچھ اختیار نہین بوجہ عقل نہونے کے - ف - حاصل یہ کہ مال دینے مین نفس تنگی کرتا ہو جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت وعبودیت ہو اور خود اختیار تو بعد بلوغ وعقل کے ہوتی ہو - **بخلاف الخراج لانہ مؤنۃ الارض** - بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہو - **وکذلک الغالب فی العشر معنی المؤنۃ ومعنی العبادۃ تابع** - اور اسی طرح عشر مین بھی مؤنت کے معنی غالب ہین اور عبادت کے معنی تابع ہین ف - اسی واسطے خراج وعشر تو پیداوار پر ہو اور سال گذرنے پر نہین ہو اور عشر مین فقرا پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہین - مع - پھر یہ تو ایسے مجنون مین جو سال بھر مین برابر مجنون رہا - **ولو افاق فی بعض السنۃ** اور اگر اسکو سال کے بعض وقت [illegible] افاقہ ہو گیا - ف - اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتدا سال وآخر مین نصاب کا مالک رہا تو اسپر اس سال کی [illegible] واجب ہوگی - ع - یہی ظاہر الروایۃ ہو - الکافی ہو الاصح - **فہو بمنزلۃ افاقتہ فی بعض الشہر فی الصوم** - [illegible] اسکے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت مین اسکو افاقہ ہوا - ف - [illegible] مین چنانچہ تمام مہینے [illegible] اسپر واجب ہوجاتے ہین اگرچہ قضا کرے یا کفارہ دے - مع - [illegible] - اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ اُنھون نے سال کا اکثر وقت اعتبار کیا - ف - پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہو اور افاقہ رہا تو مفیق ہو لیکن ظاہر الروایۃ اول ہو - پھر جنون دو قسم ہو ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہو - دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون لاحق ہوگیا اور یہ عارضی ہو - **ولا فرق بین الاصلی والعارضی** - اور حکم جنون اصلی مین وعارضی مین

کچھ فرق نہین ہے۔ ف یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ حتی کہ جس جنون مین سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوٰۃ واجب ہو گی۔ وعند ابی حنیفۃ انہ اذا بلغ مجنونا۔ اور ابو حنیفہ رح کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا ف پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ یعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلۂ طفل کے جب بالغ ہوا۔ ف تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام رح کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال مین سے ایک روز بھی افاقہ مین رہا تو زکوٰۃ واجب ہو گی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہے وہ بمنزلہ عاقل کے ہے ع۔ اگر تمام سال اغماء رہا تو بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ قاضیخان۔ پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونون مجتمع ہون ورنہ تمام نہین جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہین پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ مین مال ہے مگر ملک مولی یا قرضخواہ کی ہے۔ السراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی ہ۔ ولیس علی المکاتب زکوٰۃ اور مکاتب پر زکوٰۃ نہین۔ لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وہو الرق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہین کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیت ہے۔ ف اور حدیث مین ہے کہ مکاتب پر جبتک ایک درم رہے وہ غلام ہے۔ ولہذا لم یکن من اہل ان یعتق عبدہ۔ اور اسیوجہ سے مکاتب ایسے لوگون سے نہین کہ اپنے غلام کو آزاد کرے ف مثلاً مکاتب نے کمائی کرکے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہین کر سکتا۔ م۔ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی اگر اسپر قرضہ نہو تو صحیح یہ کہ جب مولی نے اس سے مال لے لیا تب زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔ محیط السرخسی ہ۔ ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور جس شخص پر اسقدر قرضہ ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو۔ ف اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندون کا ہو یا اللہ تعالے کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانورون کی زکوٰۃ برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جنکا مطالبہ امام نہین کرتا ہے۔ فلا زکوٰۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوٰۃ نہین ہے۔ ف یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ ع۔ وقال الشافعی تجب۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ف یہی انکا اصح قول ہے۔ لتحقق السبب وہو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا۔ ف یعنی ایسے نصاب کا جسمین قوت نمو یعنی بڑھاؤ ہے۔ ولنا انہ مشغول بحاجتہ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا مال اسکی اصلی حاجت مین مشغول ہے۔ ف اور وہ ادائے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دنیا و آخرت مین مہلک ہے۔ فاعتبر معدوما تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ کالماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ ف پس اسکے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہے۔ وثیاب البذلۃ۔ اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے۔ والمہنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ ف کہ انکا ہونا زکوٰۃ کے حق مین کالعدم ہے۔ مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا مہر معادی یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوٰۃ واجب نہین۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہو تو یہ زکوٰۃ سے مانع نہین کیونکہ اسکا مطالبہ نہین ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ الجواہر۔ مترجم کہتا ہے بلکہ یہان اسی پر فتوی رہیگا۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ وجوب زکوٰۃ سے پہلے اسپر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوٰۃ واجب ہو جانے کے بعد اسپر یہ قرضہ ہوا تو زکوٰۃ ساقط نہو گی۔ الجوہرہ۔ یہ اسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اسکے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اسکا مال اسکے قرضہ سے زائد ہو زکی الفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اسکی زکوٰۃ ادا کرے۔ اذا بلغ نصابا۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب

کو بہو نیج جاوے - بالفراغۃ عن الحاجۃ - مع حاجت سے فارغ ہونے کے - ف - یعنی نصاب بھی ہو اور اسکی
حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد مین زکوٰۃ واجب ہے - والمراد بہ - اور دین سے مراد - دین لہ مطالب
من جہۃ العباد - ایسا قرضہ ہے جسکا کوئی مطالبہ کرنے والا بندون کی طرف سے ہو - ف - اگرچہ اللہ تعالی ہی
کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانورون کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے - تو ایسا قرضہ وجوب
زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہین - حتی لا یمنع دین النذر والکفارۃ - حتی کہ جیسے نذر وکفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب
زکوٰۃ سے مانع نہین - ف - مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہین اور اسنے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اسپر
قسم کا کفارہ لازم ہے اور اسنے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گذر گیا تو اسپر دوسو درم کی زکوٰۃ واجب ہو گی اس لیے
کہ نذر وکفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اسپر مطالبہ نہین کریگا - ودین الزکوٰۃ - اور رہا دین زکوٰۃ
ف - پس اگر چرنے والے جانورون کی زکوٰۃ اسنے نہین دی تھی تو یہ قرضہ - مانع حال بقاء النصاب
لانہ ینتقص بہ النصاب - وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہون کیونکہ زکوٰۃ کے جانور
نکال کر نصاب کم ہو جائیگا - ف - اور اسمین اتفاق ہے - اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اسپر
قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ مین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے - وکذا
بعد الاستہلاک - اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے - ف - یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اسنے
تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اسکے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور اُنپر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین زکوٰۃ
واجب نہو گی کیونکہ اگر اسمین سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے - مع - اور دوسری یہ ہے کہ اگر چرائی کے جانور کی
زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوے تو صحیح یہ کہ ضامن نہوگا - ع - خلافاً لزفر فیہما - زفر رح نے دونون صورتون مین خلاف کیا -
ف - یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اسنے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہین ہے - ولابی یوسف فی الثانی - اور خلاف کیا
ابو یوسف نے دوسری صورت مین - ف - جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہین - علی ما روی عنہ - بنابر اس
روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی - ف - یعنی مگر ظاہر الروایۃ مین ورنہ ظاہر الروایۃ مین تو بدون ذکر خلاف کے یہی روی
ہے کہ دونون صورتون مین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے - لان لہ مطالبا - کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے - وہو الامام
فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ - اور وہ بندہ چرائی والے جانورونکی زکوٰۃ مین امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت مین
امام کا نائب ہے - ف - اگر کہا جاوے کہ سواے چرائی کے جانورونکے نقد واموال تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب
نہین آتا اور یہ تو معروف ہے - جواب یہ کہ امام نے خود مالکون کو اجازت دیدی - فان الملاک نوابہ - پس مالکان مال خود
نائبان امام ہین - ف - پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے مین صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیرون کو ادا کرنے مین امام کا نائب ہے - م - اصل
یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا - خذ من اموالہم صدقۃ الآیۃ - لے تو انکے مالون مین سے زکوٰۃ کو الخ - ہر مال مین سے امام کو زکوٰۃ لینے کا
حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلعم وحضرت ابوبکر وعمر رض جانورون ونقود واموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف
حق مین صرف کرتے تھے یہانتک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام
مین زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آیندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگون کے مالون پر ہوس کا ہاتھ پھیرینگے پس مالکان
مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کرین اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا - مع - کسی نے بیع مین ضمان درک کرلی پھر وہ
مبیع درحقیقت استحقاق مین لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر
ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہین - البدائع - اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

مثلاً قرضخواہ نے اسکو معاف کر دیا تو جسوقت سے سقوط ہوا اُسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ الفتح
اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہین اور ان قرضون کے اقسام سے سو درم ہین تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور
اگر صرف دو سو درم ہون تو زکوٰۃ بالکل واجب نہوگی۔م۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی
حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ **ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الرکوب
وعبید الخدمة وسلاح الاستعمال زکوٰۃ** ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہین رہنے کے گھرون مین اور بدن کے کپڑون مین
اور گھر کے اثاثہ مین (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانورون مین اور خدمت کے غلامون
مین اور استعمال کے ہتھیارون مین۔ **ف** اور اہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام مین اور زینت وتجمل کے
ظروف مین جبکہ سونے وچاندی کے نہون اور یون ہی موتیون ویاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیورون مین
جبکہ تجارت کے واسطے نہون اور اسی طرح ان فلوس مین جو خرچ کے واسطے خریدے ہون۔المبسوط۔ **لانها
مشغولة بالحاجة الاصلية** ۔ کیونکہ یہ چیزین اصلی حاجت مین گھری ہوئی ہین۔ **ف** اور اصلی حاجت اسکو
کہتے ہین کہ جس سے انسانی ہلاکت وتکلیف دور ہو خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔مع۔ اور یہ چیزین اسی قسم سے ہین۔ **ولیست
بنامية ایضا** ۔ اور یہ چیزین بڑھاؤ والی بھی نہین ہین۔ **ف** یعنی جب تجارت کے واسطے ہون تو اشیاء
تجارت مین بمقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزین استعمال وصرف مین ہین تو کچھ نمو نہین ہے۔ **وعلی هذا
کتب العلم لاهلها** ۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابین اہل علم کے واسطے ہین۔ **ف** شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط
مین کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابون مین سے اسقدر مالک ہے کہ مال عظیم کو پہونچتی ہین لیکن اسکو
ان کتابون کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔الفتح۔ اگر یہ کتابین اہل علم کے پاس
نہون بلکہ کسی جاہل کے پاس ہون مگر وہ تجارت کے واسطے نہین ہین تو انہین بھی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ نمو نہین ہے
لیکن اسکو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابون کے حلال نہوگا جبکہ انکی قیمت بقدر نصاب ہو۔کذا فی شرح الکافی۔ اگر یہ کتابین
تجارت کے واسطے ہون تو کسی کے پاس ہون نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ع ن ع۔ **والآت المحترفین** ۔ اور
اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہین۔ **لما قلنا** ۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ **ف** کہ یہ چیزین اصلی حاجت مین مشغول
ہین جیسے باورچیون وحلوائیون ورنگریزون کی دیگین وکڑھاؤ وغیرہ اور عطارون وپنسیون وغیرہ کے آلات۔ اور
ذخیرہ مین ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر مین انکو فروخت کر دونگا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ اگر کاریگرون نے ایسی چیزین
خریدین کہ جنکا اثر باقی نہین رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون واشنان وریہ وریٹھا خریدا اور نانبائی نے لکڑی ونمک
روٹیون کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی وتیل خریدا تو چاہیے جسقدر روپیہ کے ہون انہین زکوٰۃ واجب
نہین اور اگر ایسی چیزین ہون جنکا اثر بنائی ہوئی چیز مین رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم وزعفران ورنگ خریدا اور باورچی
نے قلیہ کے تل خریدے تو انہین زکوٰۃ ہے۔مع۔ اصل یہ کہ نقد اور سونا چاندی اور اسکے ظروف وزیور اور اس زمانہ مین
کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزون کے سوا سے باقی اسباب واموال مین انہین زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور
ہون تو جنگل مین چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھر وزمین مین حساب حاصلات ہے۔م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ
ہو تو اسمین کئی صورتین ہین چنانچہ فرمایا۔ **ومن له علی آخر دین** ۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ **فجحده سنین**
اور اسنے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ **ثم قامت به بینة** ۔ پھر اسکے گواہ کھڑے ہو گئے۔ **ف** حالانکہ
پہلے نہ تھے حتی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جسکے گواہ ہین۔ **لم یزکه لما مضی** ۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی

نہ دیگا۔ ف۔ اور مصنف رح نے جو کہا کہ۔ قامت لہ بینۃ۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناہ صارت لہ بینۃ۔ اس کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس۔ باین طور کہ مدیون نے لوگون کے نزدیک قرضہ کا اقرار کر دیا۔ ف۔ تو یہ اسکے اقراری گواہ ہو گئے۔ دباین طور کہ اہل عدل کو اسنے مخفی کر کے مدیون سے باتین کین اور اسنے تنہا سمجھکر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سُنا اور مدیون کو بے شبہہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال کے یہ لوگ گواہی دین۔ المترجم۔ یون ہی جب کہ گواہ بعدل گئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہین باہر گئے تھے وہان سے آگئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتدا سے گواہ عادل ہون تو گذرے ایام کے زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ المبسوط شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہون تو بھی بقول صحیح زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا تنگدست ہو یا مفلس ہو بہرحال زکوٰۃ واجب ہوگی۔ الکافی۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلان مفلس ہے اور اس مفلس پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رح کے قول مین گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ امام محمد رح کے نزدیک قرضدار منکر کے قرضہ پر زکوٰۃ نہین اگرچہ گواہ ہون کیونکہ گواہ کبھی قبول نہین ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ و ہی مسألۃ المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ ہے۔ ف۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل مین ملوک ہو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اُٹھانے کی امید نہو۔ المحیط۔ و۔ اور اگر امید ہو تو ضمار نہین ہے۔ ع۔ وفیہ خلاف زفر و الشافعی۔ اور مال ضمار مین زفر و شافعی کا خلاف ہے ف۔ چنانچہ اس مسئلہ مین انکے نزدیک گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے مع۔ و من جملتہ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ۔ اور منجملہ مال ضمار کے وہ مال ہے جو مفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہو گیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہون اور وہ مال جو سمندر مین گر پڑا اور وہ مال جسکو جنگل مین دفینہ کر دیا جبکہ اسکی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ ف۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزین ملین تو گذرے ایام کی زکوٰۃ نہین۔ م۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوٰۃ نہین اگرچہ غاصب مقر ہو۔ البحر۔ و وجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ہذا الخلاف۔ اور بھاگے غلام و بہکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ ہمارے نزدیک نہین واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہما ان السبب قد تحقق و فوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقہ فطر کا سبب تو متحقق موجود ہے اور ہاتھ قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہین ہے جیسے مسافر کا مال۔ ف۔ کہ حالت سفر مین اسکے قبضہ مین نہین حالانکہ بالاتفاق اسپر صدقہ فطر بلکہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لا زکوٰۃ فی مال الضمار۔ اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہین ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار مین زکوٰۃ نہین ہے۔ ف۔ یون ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ مین نہین پایا۔ ولیکن ابو عبید قاسم بن سلام نے کتاب الاموال مین کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی یؤدی فیہ الرجل زکوتہ ادی عن کل مال و عن کل دین الا ما کان ضمارا لا یرجوہ۔ یعنی حسن رح نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جسمین وہ اپنی زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوٰۃ ادا کرے سوائے اس مال کے

جو ضمار ہی کہ اسکی امید نہیں رکھتا - ف - اسناد صحیح - م - ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان عن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ مین سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال مین ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیز رح خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے فرزندون نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگون کا مال انکو دیدے اور انسے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہوتا تو ہم انسے گذرے برسون کی زکوٰۃ وصول کرتے - انا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام - یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضمار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہی امام مالک رح نے موطا مین ایوب السختیانی رح سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یون لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گذرے برسون کی زکوٰۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اسمین سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ لیجاوے کیونکہ وہ مال ضمار تھا - اسناد مین ایوب رح نے عمر بن عبد العزیز کو نہین پایا لیکن ہمارے نزدیک مضر نہین ہی - شافعی رح تو قول صحابی کو حجت نہین رکھتے اور یہان تو تابعین کا قول ہی - لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہی - ولان السبب ہو المال النامی - اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوٰۃ تو وہ مال ہی جو نمو والا ہو - ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف - اور نمو نہین مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو - ولا قدرۃ علیہ - اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہین - ف - تو اسمین زکوٰۃ بھی نہین ہی پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعۂ نائب ہو اور خواہ حقیقۃً قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعۂ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہی چنانچہ فرمایا - وابن السبیل یقدر بنائبہ - مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہی - ف - تو اسپر زکوٰۃ واجب ہی - والمدفون فی البیت - اور جو مال کہ کوٹھری مین دفن ہو - ف - یا ایسی جگہ جہان آسانی سے مل سکتا ہی - نصاب لتیسیر الوصول الیہ - وہ نصاب زکوٰۃ ہی کیونکہ اسکو قبضہ تصرف مین لانا آسان ہی حتی کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا تو بعد سال کے زکوٰۃ واجب ہوگی - وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف المشائخ - اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ مین دفن ہو تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہی - ف - جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہوگیا تاج الشریعۃ ع - حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضمار نہین - البحر - اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حرج عظیم ہی جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب نہین ہی تاج الشریعۃ ع - اقول اسی حرج سے بندے نے اسکو تصرف مین لانے سے چھوڑا تو اللہ تعالی علی و اجل ہی کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہی - واللہ اعلم - پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی م - ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر یجب الزکوٰۃ - اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوٰۃ واجب ہوگی - لامکان الوصول الیہ ابتداء - کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہی یا تو ابتداءً - ف - جب کہ مدیون مذکور مالدار ہی - او بواسطۃ التحصیل - یا بواسطہ تحصیل کے - ف - جبکہ تنگدست ہو یعنی اسکی کمائی سے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرلے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہی - یہ اس بنا پر کہ قرض مین میعاد لازم نہین ہی - وکذا لو کان علی جاحد - اور یون ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو - وعلیہ بینۃ - اور اسپر گواہ موجود ہون - ف - تو زکوٰۃ واجب ہی اگرچہ گواہ غیر عادل ہون یہی صحیح ہی - الکافی م - امام محمد نے اصل مین کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہین واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہون - تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ مین کہا کہ یہی صحیح ہی کیونکہ ہر گواہ قبول نہین ہوتے اور ہر قاضی عادل نہین ہی - منح - او علم القاضی بہ لما قلنا - یا قاضی کو اس

قرضہ کا علم ہو بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا - ف - یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں علم کر دیگا - ع الکافی - لیکن فتوی یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوا سے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح وادفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتوی دیا جاوے - واللہ اعلم - م - ولو کان علی مقر مفلس - اور اگر قرضہ کسی مدیون مقر مفلس پر ہو - ف - یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے - فہو نصاب عند ابی حنیفۃ لان تفلیس القاضی لایصح عندہ - تو یہ قرضہ بھی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رح کے نزدیک صحیح نہیں ہے - ف - کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و مجبوری ہے - اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا - وعند محمد لایجب لتحقق الافلاس عندہ بالتفلیس - اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے - وابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس - اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں - ومع ابی حنیفۃ فی حکم الزکوٰۃ رعایۃ لجانب الفقراء - اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابوحنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے - ف - کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو انکی حاجت روائی پہونچیگی - م - ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جسکو اسنے کئی سال نہیں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے - قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے - م ع - ومن اشتری جاریۃ للتجارۃ - اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی - ف - یا اور کوئی چیز - ونواہا للخدمۃ - اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی - ف - پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لونگا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم فرمایا کہ بطلت عنہا الزکوٰۃ - تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی - ف - الخلاصہ - کیونکہ وہ باندی خدمت کیواسطے ہو گئی - لاتصال النیۃ بالعمل وہو ترک التجارۃ - کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے - ف - واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہوگی - وان نواہا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ - اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی - ف - اسلیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا - حتی یبیعہا - یہانتک کہ اس باندی کو فروخت کرے - ف - یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے - فیکون فی ثمنہا زکوٰۃ - تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے - ف - حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی - لان النیۃ لم تتصل بالعمل اذ ہو لم یتجر فلم تعتبر - کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہوئی - ف - اور یہی کل نیت کا حال ہے - ولہذا یصیر المسافر مقیما بمجرد النیۃ - اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے - ف - کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے - ولا یصیر المقیم مسافرا بالنیۃ الا بالسفر - اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہوگا لیکن سفر کے ساتھ - ف - جبکہ چلنا شروع کرے - یوں ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا - مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا

جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہو گا مگر جب کہ اسلام لا دے ۔ ہ۔ وان اشتری شیئاً ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ ۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہو گئی ۔ لاتصال النیۃ بالعمل ۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہو ۔ ف ۔ یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہو ۔ بخلاف ما اذا ورث ونواہ للتجارۃ ۔ بخلاف اسکے اگر میراث مین کوئی چیز پائی اور اُسکی نیت تجارت کے لیے کر لی ۔ ف ۔ تو وہ تجارت کے واسطے نہو گی جب تک کہ اسکو فروخت نہ کرے ۔ لانہ لاعمل منہ ۔ کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہین ہوا ۔ ولو ملکہ بالہبۃ او بالوصیۃ او النکاح او الخلع او الصلح عن القود ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لاقترانہا بالعمل ۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا ۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب کا مالک ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کر لی تو ابو یوسف رح کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعمل ہو ۔ ف ۔ یعنی ہبہ وغیرہ جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی ۔ اور ایجاب و قبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہین ۔ وعند محمد لایصیر للتجارۃ لانہا لم تقارن عمل التجارۃ ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہین ہو گی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی ۔ ف ۔ اور قبول مخصوص تجارت کا فعل نہین ہو کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر عقود مین بھی ایجاب و قبول ہوتا ہو ۔ وقیل الاختلاف علی عکسہ ۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہو ۔ ف ۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہو گی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی ۔ الحاصل درم و دینار تو بذات خود ثمن ہین تو انہین زکوٰۃ ہر طرح واجب ہو گی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے ۔ اور جانورون مین زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے جنگل مین چرا جاوین اور عروض و اسباب مین اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت صراحۃً ہو کہ صریح نیت کرے یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دیدے تو یہ عین دلالۃً نیت سے تجارت کے لیے ہونگے ۔ ہان مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال مین تجارت کی ہو گی اور جو چیز اُسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگلی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اسمین تجارت کی نیت صحیح نہین ہو کیونکہ اسمین ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہو پھر زکوٰۃ لازم نہو گی ۔ ہ ۔ ولا یجوز اداء الزکوٰۃ الا بنیۃ مقارنۃ للاداء ۔ اور ادائے زکوٰۃ نہین جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو ادا سے متصل ہو ۔ ف ۔ یعنی ادا کے ساتھ موجود ہو ۔ او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب ۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو ۔ ف ۔ یعنی جسقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہو اسکو نصاب مین سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ کی نیت ہو ۔ پھر چاہے متفرق کر دینے کے وقت نیت نہو تو اول کافی ہو ۔ لان الزکوٰۃ عبادۃ ۔ کیونکہ فعل زکوٰۃ تو عبادت ہو ۔ ف ۔ اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہو ۔ فکان من شرطہا النیۃ تو اسکی شرطون سے نیت بھی ہوئی ۔ ف ۔ تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو ۔ والاصل فیہا الاقتران ۔ اور نیت مین اصل اقتران ہو ۔ ف ۔ یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو ۔ الا ان الدفع یتفرق ۔ اور بات اتنی ہو کہ مقدار واجب فقیرون کو دینا متفرق واقع ہوتا ہو ۔ ف ۔ پس ہر بار نیت کرنے مین حرج شدید ہو فاکتفی بوجودہا حالۃ العزل ۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا ۔

تیسیراً۔ بغرض آسانی دینے کے۔ ف۔ یعنی بغرض اسکے کہ حرج شرع نے دور کیا ہو تو آسانی لازم ہو اور وہ اسطرح
کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرلے۔ کتقدیم النیۃ فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہو۔ ف
کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حرج شدید ہو۔ م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا چاہیے حقیقۃً ویسے
حکماً بھی کافی ہو۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح
قائم ہو پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہو یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی
کہ فقیروں میں تقسیم کردے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہو کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہو۔ اگر وکیل
کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہو پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت
کرلی تو صحیح ہو۔ وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰتیں خلط کردیں تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا
کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہو
اور ضامن نہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کی خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو خلط کردیا تو وہ اللہ تعالیٰ
کے نزدیک ضامن ہو اور جواز کا طریقہ یہی ہو کہ فقراء اسکو وکیل کردیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہندیہ میں ہو۔ وکیل
کو کہا کہ جہاں چاہیے صرف کر تو اسکو اختیار ہو کہ خود لے لے جبکہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا اگر اسنے
فرزند بالغ کو دے سکتا ہو۔ م ع۔ جسنے مقدار واجب جدا کی تو صدقہ و زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا یہانتک کہ فقراء کو دیدے
و۔ اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دوں وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہو۔ السراجیہ۔ ومن تصدق
بجمیع مالہ لاینوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جسنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کردیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہو تو فرض
زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگیا۔ ہذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہو۔ لان الواجب جزء منہ۔ کیونکہ واجب
تو اسمیں سے ایک جزو ہو۔ ف۔ یعنی چالیسواں حصہ۔ فکان متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا
فلاحاجۃ الی التعیین۔ تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہو۔ ف۔ پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو
زکوٰۃ بھی ادا ہوگیا۔ یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مثل نذر وغیرہ کی
نیت ہو تو جسکی نیت ہو وہی واقع ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا۔ التبیین۔ ولو ادی بعض النصاب
اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ المؤدی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی
عند محمد رح۔ یہ حکم امام محمد رح کے نزدیک ہو۔ لان الواجب شائع فی الکل۔ کیونکہ جسقدر مقدار واجب
تھی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ ف۔ مثلاً دو سو درم میں ۵ درم تھے اور اسنے چالیس درم صدقہ
کردیے تو انمیں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابوحنیفہ سے بھی ہو اور یہی اشبہ ہو۔ کافی الزاہدی
وعند ابی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط
نہوگی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جسقدر باقی
رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہو۔ ف۔ تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہوسکتے ہیں۔ بخلاف
الاول۔ بخلاف مسئلہ اول کے۔ ف۔ جب کہ کل مال دیدیا کیونکہ قدر واجب تو لامحالہ اسمیں داخل
ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا
قرضدار کو بری کیا تو اسمیں زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی۔ ف۔ اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب ہو تو قرضخواہ زکوٰۃ کا ضامن
ہوگا۔ یہی اصح ہو۔ المحیط ع۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے۔ القاضیخان

مف - اگر فقير کو معلوم نہو اکہ يہ زکوٰۃ ہو تو جائز ہو کيونکہ زکوٰۃ دينے والے کی نيت معتبر ہو - شيخ الاسلام - عيدين مين جو اپنے عزيز اقارب فقراء اور لڑکون دمبارکباد دينے والون يا نيا پھل لانے والون کو جبکہ مسلمان ہون جو کچھ ديتا ہو اگر زکوٰۃ کی نيت کرے تو زکوٰۃ ہوگی کيونکہ انہين سے کوئی چيز واجب نہين ہو - عيدون دخوشی کے ايام مين جو مرد عورتين کام کاج کرتی ہين اور انکو اجرت پر مقرر نہين کيا ہو تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نيت کرے تو ادا ہوگی - جمع العلوم والمجتبیٰ ع - اپنے پاس جو مال ہو اسکی زکوٰۃ کی نيت سے نقير کو اپنا قرضہ جو فلان پر ہو دلوايا تو ہمارے نزديک جائز ہو يعنی جب کہ نقير کو وصول ہو جاوے - البحر ہ - اور اگر ايسی صورت مين خود قرضدار کو ہبہ کيا تو نہين جائز ہو - الکافی - زکوٰۃ مين سال قمری کا اعتبار ہو - القنيہ - اور سال کے اول و آخر مين نصاب پورا ہونا کافی ہو اگرچہ درميان مين کم ہو جاوے جيساکہ کتاب مين آتا ہو اور اگر نقود يا مال تجارت کو اسی کے جنس سے يا غير جنس سے بدل ليا تو سال کا حکم نہين قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانورون کو جنس يا غير جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گيا اور اب سے نيا سال شروع ہوگا حتی کہ اسکے گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی - محيط السرخسی - اور جو مال درميان سال مين ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر مين سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو يا ميراث وہبہ وغيرہ تجارت مين لگا يا ہو يا نقد ہو - بشرطيکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہو ورنہ نہين - البدائع - اور اگر بالکل غير جنس ملا جيسے اونٹ تھے اور بکرياں مليں تو ملايا نجاوے اور اسپر جديد سال شروع ہوگا - الجوہرہ - اور جو بعد ختم سال کے ملا بالاتفاق نہين ملايا جائيگا - شرح الطحاوی

نصاب چاندی وسونے وجانورون کا بيان ہوتا ہو - م -

باب صدقۃ السوائم

باب زکوٰۃ سوائم کے بيان مين - سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلون مين چرائے جاتے ہين تو انکے نر و مادہ اور ملے ہوئے مين زکوٰۃ واجب ہو بشرطيکہ مقصود دودھ اور نسل يعنی بچون کی بڑھاور اور موٹائی و داموں کی زيادتی ہو - حتی کہ اگر يہ نہين بلکہ سواری يا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہين - المحيط البدائع - اور اگر تجارت مقصود ہو تو انہين زکوٰۃ السوائم نہين بلکہ زکوٰۃ التجارۃ ہوگی - البدائع - مترجم کہتا ہو کہ مباح جنگل کی قيد ضرور ہو حتی کہ اگر قيمت دينی پڑے جيسے ہمارے وقت مين خلاف طريقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہو تو انہين زکوٰۃ نہين رہی - فليحفظ - پھر مين نے درمختار مين شمنی رح سے مصرح پايا فالحمد للہ العلام الغيوب - المترجم - پھر سال بھر مباح مين چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہين اور اگر سال مين اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنون باندھکر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہين - محيط السرخسی - اور اگر نصف سال باندھکر چارہ ديا ہو تو سائمہ نہين - التبيين - اور اگر تجارت کے واسطے ہين پھر انکو چھ مہينے يا زيادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہوجاوينگے مگر جب کہ انکو سوائم کر دے جيسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس سے خدمت لے اور يہی کيا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہو مگر جب کہ نيت کرے کہ اسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے ليے کر ليا - الخلاصہ - اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھکر چارہ دے اور کام مين لاوے مگر ارادہ پورا نہ کيا حتی کہ چرائی پر سال گذر گيا تو انہين زکوٰۃ السوائم واجب ہو - قاضيخان - اور اگر انکو تجارت کے ليے خريدا تھا پھر درميان مين سائمہ کر ديا تو جب سے کيا ہو اسی وقت سے سال شروع ہوگا - محيط السرخسی ہ - سوائم وقف اور خيل وقف مين زکوٰۃ نہين - الجوہرہ - و -

فصل فی الابل۔ فصل سوائم اونٹ کی زکوٰۃ میں۔ **لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ**۔ پانچ راس
اونٹ سے کم میں کچھ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں۔ ف۔ **فاذا بلغت خمسا** پس
جب مقدار پانچ پہونچے۔ ف۔ تو نصاب ہوا۔ **سائمۃ**۔ درحالیکہ یہ سائمہ ہوں۔ **وحال علیہا الحول**۔
اور انپر سال پلٹ جاوے۔ **ففیہا شاۃ الی تسع**۔ تو پانچ میں ایک بکری ہے نو تک۔ ف۔ بکری مادہ
لیجاوے جو پورے سال کی ہوکر دوسرے میں لگی ہو۔ الجوہرہ۔ اہ۔ پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری
رہیگی۔ **فاذا کانت عشرا**۔ پھر دس ہوجاویں۔ **ففیہا شاتان الی اربع عشرۃ**۔ تو دس میں دو بکریاں ہیں
چودہ تک۔ **فاذا کانت خمس عشرۃ ففیہا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ**۔ پھر جب پندرہ ہوجاویں تو پندرہ
میں تین بکریاں ہیں ۱۹ تک۔ **فاذا کانت عشرین ففیہا اربع شیاہ الی اربع وعشرین**۔ پھر جب ۲۰
ہوجاویں تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں ۲۴ تک۔ ف۔ پس ۲۴ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور
چار عفو ہونگی۔ **فاذا بلغت خمسا وعشرین**۔ پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاویں۔ **ففیہا بنت مخاض**
تو انمیں ایک بنت مخاض ہے۔ **وہی التی طعنت فی الثانیۃ**۔ اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں
لگی ہو۔ ف۔ مخاض حاملہ تو بنت مخاض اسواسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اسکی ماں گابھن
ہوجاتی ہے۔ پس یہ بنت مخاض پچیس میں واجب ہوگی۔ **الی خمس وثلثین**۔ ۳۵ تک۔ ف۔ تو درمیان
میں دس عفو رہے۔ **فاذا کانت ستا وثلثین**۔ پھر جب ۳۶ ہوجاویں۔ **ففیہا بنت لبون**۔ تو ۳۶ میں
ایک بنت لبون ہے۔ **وہی التی طعنت فی الثالثۃ**۔ اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو۔ **الی
خمس واربعین**۔ ۴۵ تک۔ ف۔ پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہیں۔ **فاذا کانت ستا واربعین**
پھر جب اونٹ ۴۶ ہوجاویں۔ **ففیہا حقۃ**۔ تو انمیں ایک حقہ ہے۔ **وہی التی طعنت فی الرابعۃ**۔ اور حقہ
وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو۔ **الی ستین**۔ ۶۰ تک۔ ف۔ تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں۔
فاذا کانت احدی وستین۔ پھر جب ۶۱ ہوجاویں۔ **ففیہا جذعۃ**۔ تو ۶۱ میں جذعہ ہے۔ **وہی التی
طعنت فی الخامسۃ**۔ اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو۔ **الی خمس وسبعین**۔ ۷۵ تک
یہی جذعہ دینا پڑیگی۔ **فاذا کانت ستا وسبعین**۔ پھر جب ۷۶ ہوجاویں۔ **ففیہا بنتا لبون الی تسعین**۔
تو ۷۶ میں دو بنت لبون ہیں ۹۰ تک۔ **فاذا کانت احدی وتسعین**۔ پھر جب ۹۱ ہوجاویں۔ **ففیہا
حقتان الی مائۃ وعشرین**۔ تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں ۱۲۰ تک۔ **بہذا اشتہرت کتب الصدقات
من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم**۔ جس طرح مذکور ہوا اسی کے ساتھ زکوٰۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے مشتہر ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس رض سے بلکہ صحیح ابن حبان
میں حدیث عمرو بن حزم رض میں مذکور بلکہ عامہ انکا رسالت وخلافت میں معمول ومشہور ہیں۔ **ثم اذا زادت
علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ**۔ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریضہ دوہرایا جاوے از سر نو۔ ف۔
یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا۔ **فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان**۔ تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ
ہونگی۔ ف۔ یعنی یک صد وبست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ و ایک بکری
ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ **وفی العشر شاتان**۔ اور دس میں دو بکریاں۔ ف۔ یعنی ۱۳۰
پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیگا۔ چنانچہ۔ **وفی خمس**

عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور پندرہ مین تین بکریان اور بیس مین چار بکریان - ف - یعنی ۱۴۵ - پر دو حقہ تین بکریان اور ۱۴۰ - پر دو حقہ چار بکریان - وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور پچیس مین بنت مخاض - ف - یعنی ۱۴۵ - مین دو حقہ و ایک بنت مخاض ہوئین پھر یہ دوہرانا چلا جائیگا - الى مائة وخمسين - ایک سو پچاس تک - ف - جب ایک سو پچاس پورے ہوے - فيكون فيها ثلث حقاق - تو ایک سو پچاس مین تین حقہ ہو جاوینگے - ثم تستانف الفريضة - پھر فریضہ دوہرایا جاوے - ف - یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا - فيكون في الخمس شاة - پس پانچ مین ایک بکری ہوگی - ف - یعنی ۱۵۰ - پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ - پر تین حقہ و ایک بکری ہوئین ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا - وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي عشرين اربع شياه - اور دس بڑھنے مین دو بکریان اور پندرہ مین تین بکریان اور بیس مین چار بکریان ہوئین - ف - پس ۱۵۰ - پر ۲۰ - بڑھے تو ۱۷۰ - پر تین حقہ و چار بکریان ہوئین - وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور پچیس مین بنت مخاض - ف - تو ۱۷۵ - پر تین حقہ و ایک بنت مخاض - وفي ست وثلثين بنت لبون - اور ۳۶ - مین بنت لبون - ف - تو ۱۸۶ - مین تین حقہ و ایک بنت لبون ہے - فاذا بلغت مائة وستا وتسعين - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ - تک پہونچے - ففيها اربع حقاق - تو ۱۹۶ مین چار حقہ ہین - الى مائتين - دو سو تک - ف - اور اگر چاہے تو بجاے چار حقہ کے پانچ بنت لبون دیدے - تا ضخان - ثم تستانف الفريضة ابدا كما تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين - پھر فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوہرایا جایا کریگا جیساکہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا - ف - یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ - تک پھر ۲۵ - پر بنت مخاض اور ۳۶ - پر بنت لبون اور ۴۶ - پر حقہ پچاس تک - تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوے پھر آیندہ پچاس کے واسطے بھی اسیطرح ہر پانچ پر بکری یہانتک کہ ۲۵ - پر بنت لبون آخر ۴۶ - پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر چھ حقہ ہوے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - وهذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - ف - واضح ہو کہ ایک سے ۱۲۰ - تک تو اتفاق ہے اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعي - اور شافعی نے کہا - ف - اور یہی قول احمد رح ہے کہ - اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون - جب ایک سو بیس پر ایک بڑھے تو اسمین تین بنت لبون دینی پڑینگی - ف - کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اسکے نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صارت مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون - پھر جب ۱۳۰ - ہو جاوین یعنی دس بڑھین تو اسمین ایک حقہ و دو بنت لبون ہین - ف - یعنی ۱۳۰ - دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑیگی - پھر دس بڑھین ۱۴۰ - ہون تو دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ - پر تین حقہ ہوے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ - پر تین حقہ ہین اور آگے معلوم ہوگا کہ درمیان مین وجہ اختلاف کیا ہے - م - ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات - بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گھومایا جائیگا ہر چلے و پچاسے پر - فيجب على كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة - تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کریگا - لما روي انه عليه السلام كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان مین تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک سو بیس سے

بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث انس رضہ میں جسکا حوالہ اوپر گذرا ہے چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود ما دونہا۔ بدون شرط عود دوسی سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری دہر ۲۵ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کسر سب عفو ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ حدیث محتمل ہے کہ ۱۹۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون ہے یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی مصرح ہیں۔ م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رضہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضہ کو جو فرمان دیا اسمیں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاۃ۔ تو ہر پانچ راس میں ایک بکری ہے۔ فنعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ چالیس و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہو۔ پس ہم نے چالیس و پچاس میں موافق فرمان انس رضہ کے اور کم میں موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے تحریر میں نے بیان کردی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس[120] کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین بنت لبون۔ ۱۲۹ تک ہیں پھر جب پورے ۱۳۰ ہوجاویں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جو تفسیر ٹھہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزم رضہ جسکا مصنف رح نے حوالہ دیا ہے اسکو ابوداؤد نے مراسیل میں اور اسحق بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ میں نے اسکو ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھسے ابوبکر نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہے پھر آخر تک روایت ذکر کی۔ اسمیں ہے کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبد الرزاق و نسائی و ابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزم رضہ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ موئد اسکی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اسکے موافق ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور اسمیں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر حقہ ہے اسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبون چالیس تک جیساکہ ابوداؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابوداؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعد رضہ اسوجہ سے مرجح ہے کہ اول تو اسکے موئد قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہوجاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ عفو میں نص ہے نہ قیاس۔ پنجم یہ محکم ہے اور وہ محتمل۔ تو یہی مرجح ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۹۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی رح حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب پھر اختلاف دو مقام پر ہے۔ اول تو ۱۲۰ سے لیکر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر ۱۵۰ سے لیکر ۲۰۰ تک میں چالیس و ۵۰ کا حساب درست گر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک شکل ابتدا کے اور شافعی رح

نزدیک نہین ہی - بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوٰۃ کا یہ ہی جو مذکور ہوا - **والبخت والعراب سواء** - اور بختی وعربی دونون
برابر ہین - **ف** - یعنی اونٹ کسی قسم کے ہون جب عدد نصاب کو پہونچین زکوٰۃ واجب ہوگی - **لان مطلق
الاسم یتناولہما** - کیونکہ ابل کا لفظ دونون کو شامل ہی - **ف** - توجب حدیث مین ابل پر زکوٰۃ ہی تو بختی ہون
یا عربی یا مختلط اُن پر زکوٰۃ ہی - م - کمتر عمر کا بچہ جو نصاب مین شمار ہو ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک بنت مخاض ہی - شرح الطحاوی
اور اندھا و بچہ شمار ہوگا مگر زکوٰۃ مین نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوٰۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہین لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی
ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹون کی زکوٰۃ مین مادہ کے سواے نر نہین لیگا - محیط السرخسی - م -
فصل فی البقر - فصل جنس گاے کی زکوٰۃ مین - واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہی نر و مادہ پر بولا جاتا ہی اور بقرہ ایک
راس اور کہا گیا کہ مونث ہی - اسکا نصاب (۳۰) ہی چنانچہ فرمایا - **لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ** -
۳۰ - بقر سے کم مین زکوٰۃ نہین - **فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا تبیع او تبیعۃ** - پھر جب
۳۰ - ہوجاوین درحالیکہ سائمہ ہون اور اُنپر سال گذر جاوے تو اُنمین ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہی - **وہی التی طعنت
فی الثانیہ** - اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال مین لگا ہو - **ف** - اور یہان وبکریون مین کچھ مادہ بچہ دینا
متعین نہین - ف - اور یہی کمتر عمر ہی جب سے زکوٰۃ کے جانورون مین شمار ہوگا - شرح الطحاوی - **وفی اربعین مسن
او مسنۃ** - اور چالیس مین ایک مسن یا مسنہ واجب ہی - **وہی التی طعنت فی الثانیہ** - اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو
تیسرے سال مین لگا ہو - **بہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذا رضی اللہ عنہ** - رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا - **ف** - جب اُنکو یمن بھیجا ہی - کما رواہ الاربعۃ وابن حبان
والحاکم - اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہی اور ابن حزم رح نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروق رح نے
یمن مین معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوٰۃ وصول کی - ملخص الفتح - **فاذا زادت علی اربعین** -
پھر جب چالیس سے بڑھین - **ف** - تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہین اول یہ کہ - **وجب فی الزیادۃ
بقدر ذلک** - زیادتی مین بقدر اسکے واجب ہی **الی ستین** - ساٹھ تک - **ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر
مسنۃ** - پس ایک زائد مین مسنہ کا چالیسوان حصہ ہی - **وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ** - اور دو زائد مین بیسوان
حصہ مسنہ کا - **وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ** - اور تین زائد مین تین چالیسوین حصے - **ف** - یعنی مسنہ کی قیمت
لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہی تو اُسکے چالیس حصہ کرکے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوے - اور علی ہذا القیاس
م - **وہذہ روایۃ الاصل** - اور یہ مبسوط کی روایت ہی - **لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص
ہہنا** - اسکی وجہ یہ ہی کہ مال زکوٰۃ مین عفو کا ثبوت ازروے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہان یعنی چالیس
سے زائد کی عفو مین کوئی نص نہین - **ف** - تو ہم قیاس سے ثابت نہین کرسکتے ہین - لیکن آگے آتا ہی کہ ایک نص
وارد ہی مگر جبکہ ماؤل ہو - م - **وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ
وربع مسنۃ او ثلث تبیع** - اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی مین کچھ
واجب نہوگا یہانتک کہ پچاس پہونچین پھر پچاس مین ایک پورا مسنہ ہوگا اور اسکے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا
تبیع کی تہائی قیمت ہوگی - **لان مبنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب**
اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہی کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جاکر
واجب ہو - **ف** - عقد یعنی دہائی کی گرہ - جیسے ۲۰ - ۳۰ - ۴۰ - ۵۰ - ۶۰ - ۷۰ - وغیرہ تو ۳۰ - اور ۴۰ - کے درمیان

عقد ہی اور ۴۰ کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۴۰ سے وہاں تک عقد ہی اور ۵۰ پر جاکر واجب ہوا۔ و قال ابو یوسف و محمد لاشئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے مین کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ ساٹھ کو پہونچین۔ ف۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہی۔ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہی۔ ف۔ یہی روایت اوفق ہی۔ الیمیلہ۔ اور یہی مختار ہی۔ جوامع الفقہ۔ اسی پر فتوی ہی۔ البحر۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رضہ لاتاخذ من اوقاص البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ و فسروہ بمابین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان ہی۔ ف۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ہہنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہین کہ یہ بھی کہا گیا کہ اِس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہین۔ ف۔ یعنی عجلہ جو سال بھر کے نہون۔ مترجم کہتا ہی کہ اس تاویل مین اشکال ہی۔ دارقطنی اور ابو بکر البزار رح نے ابن عباس رضہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعہ لے اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ پھر اوقاص لینے اوقاص مین کیون نہین لیتے تو معاذ رضہ نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمین کچھ حکم نہین دیا اور مین عنقریب دریافت کرونگا جب وہان حاضر ہونگا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین حاضر ہوکر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص مین کچھ نہین ہی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد مین ضعف ہی اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رضہ مین مذکور ہی کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن مین حکم دیا کہ بقر ہر تیس مین تبیعہ اور ہر چالیس مین مسنہ اور ساٹھ مین دو تبیع اور ستر مین تبیعہ و مسنہ لون اور حکم دیا کہ انکی مابین مین کچھ نہ لون مگر جبکہ مسنہ یا جذع کو پہونچے۔ رواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبید رح۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت مرسل ہی اور راوی غیر مشہور۔ مین کہتا ہون مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہین اور یہ مفید ہی کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظہ فانہ نافع۔ م۔ ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ مین دو تبیع یا دو تبیعہ ہین۔ ف۔ بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ کے۔ و فی سبعین مسنۃ و تبیع۔ اور ستر مین ایک مسنہ و ایک تبیع۔ ف۔ یعنی ۴۰ کا مسن یا مسنہ اور ۳۰ کا تبیع یا تبیعہ۔ و فی ثمانین مسنتان۔ اور اسی مین دو مسنہ ہین۔ ف۔ بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے۔ و فی تسعین ثلثۃ اتبعۃ۔ اور نوے مین تین تبیعہ ہین۔ و فی المائۃ تبیعان و مسنۃ۔ اور سو مین دو تبیعہ و ایک مسنہ ہی۔ و علی ہذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ و من مسنۃ الی تبیع۔ پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ سے تبیعہ کی طرف۔ لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ و فی کل اربعین مسن او مسنۃ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے ہر تیس مین ایک تبیع یا تبیعہ ہی یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس مین مسن نر یا مسنہ مادہ ہی۔ ف۔ رواہ ابوداؤد عن علی رضہ و رواہ الطبرانی عن معاذ رضہ ع۔ والجوامیس والبقر سواء۔ جاموس و بقر برابر ہین۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ کے حق مین حکم یکسان ہی حتی کہ ہر تیس بھینسون پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہی اور ہر چالیس بھینسون پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہی۔ لان اسم البقر یتناولہا۔ کیونکہ بقر کا نام گاے و بھینس دونون کو شامل ہی۔ ف۔ اور بیل و بھینسا اسی جنس مین ہین۔ اذ ہو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاومیش ایک قسم گاو کی ہی۔

الا ان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا لقلتہ - مگر ہمارے دیار مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گاو بولنے سے گاو میش کی طرف خیال نہیں جاتا ہے - ف اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ و معروف ہونے سے جنس و ذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن تبادر نہوگا - مگر زکوٰۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہے ہاں قسم کی بنا البتہ عرف تبادر پر ہے - فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لا یاکل لحم بقر - اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاو نہ کھاؤنگا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا - ف یعنی قسم نہ ٹوٹیگی - میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاو میش اور گاو میں ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع تبادر پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہوگا - واللہ تعالیٰ اعلم مم - اگر پالو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوے ہوں تو انپر زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے - محیط السرخسی مع - اگر گائیں بھینسیں مختلط ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے انکو ملاکر شمار کرنا واجب ہے پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوٰۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں سے ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے - البحر مع - افضل ہے کہ بقر کی زکوٰۃ میں نر سے تبیع اور مادہ میں سے تبیعہ دیا جاوے - العتابیہ مع

فصل فی الغنم - فصل غنم کی زکوٰۃ کے بیان میں - ف غنم ہر شخص کے لیے مفت غنیمت ہے بخلاف گائے کے کہ وہ سینگ بھونک کر پیٹ لاغر کردیتی ہے - غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیڑ دونوں قسم کو شامل ہے - اسکا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا - لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ - غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے - فاذا کانت اربعین - پھر جب چالیس ہوجاویں - ف جنین سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا - شرح الطحاوی - اور وہ بھی جو پالو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برعکس - محیط السرخسی - یعنی شمار چالیس ہو - سائمۃ - درحالیکہ سائمہ ہوں - وحال علیہا الحول - اور انپر سال پلٹ جاوے - ففیہا شاۃ - تو انمیں ایک شاۃ واجب ہے - ف نر ہو یا مادہ - پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہیگی - الی مائۃ وعشرین - ایک سو بیس تک - فاذا زادت واحدۃ ففیہا شاتان الی مائتین - پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوگی تو اسمیں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک - فاذا زادت واحدۃ ففیہا ثلث شیاہ - پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اسمیں تین بکریاں ہیں - ف پھر یہی تین بکریاں واجب رہینگی یہانتک کہ چار سو پورے ہوں - فاذا بلغت اربع مائۃ ففیہا اربع شیاہ - پھر جب چار سو ہوجاویں تو اسمیں چار بکریاں واجب ہیں - ثم فی کل مائۃ شاۃ - پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاویگی - ف حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں - علی ہذا القیاس - ہکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام - ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں - ف جو عمرو بن حزم رض کو لکھدیا - وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ - اور فرمان زکوٰۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ میں - ف رواہ البخاری - اور فرمان حضرت عمر رض میں - رواہ ابو داؤد وغیرہ - وعلیہ انعقد الاجماع - اور اسی پر اجماع منعقد ہوا - ف اور یہی فقہاء سلف و خلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے - مفع - والضان والمعز سواء - اور قسم ضان و معز دونوں اسمیں یکساں ہیں - ف حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائیگا او [illegible]

ف جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے - والنص ورد بہ - اور نص بلفظ غنم وارد ہے - ف تو دونون شامل رہے - ویوخذ الثنی فی زکوتہا - اور ثنی اسکی زکوٰۃ مین لیا جائیگا - ف خواہ ضان کا ہو یا معز کا - ولا یوخذ الجذع من الضان الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ - اور ضان کا جذع نہین لیا جائیگا - ظاہر الروایۃ مین سواے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے - والثنی ما تمت لہ سنۃ - اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو - ف دوسرے مین لگا ہو - اور گاے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے والجذع ما اتی علیہ اکثرہا - اور جذع وہ بچہ کہ جسپر سال کا زیادہ حصہ گذرا ہو - ف یہی ظاہر المذہب ہے اور بدائع وغیرہ مین کہا کہ جس پر چھ ماہ گذرے ہون - مع - وعن ابی حنیفۃ وہو قولہما انہ یوخذ الجذع - اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے - لقولہ علیہ السلام انما حقنا الجذعۃ والثنی - کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے - ف یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لینگے - کما رواہ ابو داود والنسائی واحمد - اسی طرح حدیث سفیان بن عبد اللہ مین حضرت عمر رض نے فرمایا کہ سخلہ یعنی جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب مین شمار ہوگا اور زکوٰۃ مین نہ لیا جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا نر نہین لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رح نے موطا مین روایت کیا - مف - ولانہ یتادی بہ الاضحیۃ اور جذعہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ اسکی قربانی جائز ہے - مف - کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داود وابن ماجہ واحمد والحاکم - فکذا الزکوۃ - تو زکوٰۃ بھی جائز ہے - وجہ الظاہر حدیث علی رض موقوفاً ومرفوعاً - وجہ ظاہر الروایۃ کی حدیث حضرت علی رض ہے جسکو حضرت علی کا قول کرکے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کرکے مرفوع روایت کیا گیا کہ - لا یوخذ فی الزکوۃ الا الثنی فصاعدا - زکوٰۃ مین نہین لیا جائیگا مگر ثنی یا اس سے بڑھکر - ف تو ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا - ولان الواجب ہو الوسط وہذا من الصغار - اور اسوجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ مین ہے - ف تو جذعہ جائز نہ ہوا - ولہذا لا یجوز فیہا الجذع من المعز - اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوٰۃ مین لینا بالاتفاق نہین جائز ہے - ف رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ - وجواز التضحیۃ بہ عرف نصا - جذع کا قربانی مین جائز ہونا نص سے معلوم ہوا - ف کہ جب مسنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کرو - رواہ مسلم عن جابر رض - اور زکوٰۃ مین کوئی نص نہین ہے - اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گذر چکی کہ انما حقنا الجذع والثنی - تو جواب دیا کہ - المراد بما روی الجذع من الابل - مراد اس روایت مین اونٹ کا جذع ہے - ف سروجی رح نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اسواسطے کہ اونٹ مین مذکر یعنی نر تو لیا نہین جاتا - مع - پھر مخفی نہین رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داود ونسائی واحمد مین اور حدیث سفیان رح کے موطا مین صریح اس تاویل کو رد کرتی ہین اور وہ بلاشبہہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایۃ کو ترجیح دینا واجب ہوا یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے - مف - ویوخذ فی زکوۃ الغنم الذکور والاناث - اور غنم کی زکوٰۃ مین نر و مادہ دونون لینا جائز ہے - لان اسم الشاۃ ینتظمہا وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ - کیونکہ شاۃ کا لفظ نر و مادہ دونون کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے [illegible] حدیث رواہ ابو داود

والترمذی سم - مسئلہ حضرت الصدیق وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ مین یہ عبارت موجود ہے - وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویہ ولایجمع بین متفرق ولایفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ یعنی اور جو حصہ کہ دو خلیط سے ہو تو دونون باہم عدل کے ساتھ رجوع کرین اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوۃ - شافعی رح نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵ - اونٹ یا ۳۰ - گاے یا ۴۰ ہم غنم اگر دو شخصون مین بشرائط خلط مخلوط ہون تو اس نصاب واحد مین زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہین اور حدیث کے یہ معنی نہین ہین ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم مین زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع وتفریق باعتبار ملک کے مالکان ومصدق دونون کو منع ہے چنانچہ اگر کسی کے ملک مین ۱۲۰ - بکریان مجتمع ہین تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق انکو ۴۰ - ۴۰ - ۴۰ - کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریان لازم آدین اور اگر تین شخصون کی درحقیقت ہون تو انہیں خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے اسیطرح اگر چالیس بکریان دو آدمیون کی ہین تو انکو مجتمع کرکے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ ہین اور اگر ایک کی ہون تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہ لیں حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہون تو مصدق نے جو لیا ہے دونون خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لین اور اگر خلیط نہون تو بخوف صدقہ جمع وتفریق نہین جائز ہے پس قولہ لایجمع بین متفرق - متفرق مالک والے جانورون کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرکے (۱۲۰) بکریون پر ایک ہی بکری دین - ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ - اور مجتمع کو متفرق نہ کرے - بخوف صدقہ یعنی کہ مالک واحد ۴۰ - غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ - کو مالک واحد مین مجتمع جنمین ایک بکری ہے تین ٹکڑے کرکے تین بکریان نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع وتفریق نہ کرے اور یا مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع وتفریق نہ کرین اور مین نے اس تفریق سے بعضے جہلا کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہین حالانکہ عین موافق وتحقیق ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م

فصل فی الخیل - فصل گھوڑون کی زکوۃ مین - خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ نر ہو یا مونث ہو - واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ مین استعمال کا ہو اسمین بالاتفاق زکوۃ نہین - فع - اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اسکی قیمت پر زکوۃ ہے - المضمرات - اور جو گھوڑے چرائی ونسل کے ہین انمین اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - **اذا کانت الخیل سائمۃ** - جب خیل سائمہ ہون - **ذکورا واناثا** - نر ومادہ ملے ہوے - **ف** - تو اصح یہ کہ انکے نصاب کی کچھ تعداد نہین اور نہ انکی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع انکی زکوۃ کو امام جبراً نہین وصول کریگا بلکہ اسکے مالک پر دیانۃً واجب ہے - **فصاحبہا بالخیار** - تو انکا مالک مختار ہے یعنے دو باتون مین ایک ہے کہ - **ان شاء اعطی من کل فرس دینارا** - اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے - دوم - **ان شاء قومہا واعطی عن کل مائتین خمسۃ دراہم** - اگر چاہے تو انکی قیمت لگاکر ہر دو سو درم سے پانچ درم دیدے - **ف** - یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والون نے چار سو درہم کا گھوڑا جانچا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوۃ دیدے - **وہذا عند ابی حنیفۃ وہو قول زفر** - اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر رح کا قول ہے **وقالا لا زکوۃ فی الخیل** - اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ خیل مین زکوۃ نہین - **ف** - یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے - **لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ** - بدلیل حدیث کہ نہین ہے مسلمان پر اسکے غلام مین اور نہ اسکے گھوڑے مین کچھ صدقہ - **ف** - رواہ الستہ - ہم کہتے ہین کہ غلام تجارت مین بالاجماع صدقہ ہے

تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرس جہاد و ضرورت۔ تو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینارا وعشرۃ دراہم۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ ف۔ یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ جسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعففت کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ مفع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اسکے معارض واصح واقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماؤل ہے۔ وتاویل ماروینا ہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ ف۔ یہ کہ گھوڑے سے مراد یہ نہیں۔ فرس الغازی ہے۔ ف۔ یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاؤس عن ابیہ قال الخ یعنی طاؤس نے کہا کہ میں نے ابن عباس رض سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ وہو المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ ف۔ کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابوزید رح نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمر رض۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاوی قاضیخان وخلاصہ و کافی میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابوحنیفہ رح کو ترجیح دی فرس کی اضافت سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ ہونے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھپر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر منسوخ ہوگیا بدلیل حدیث علی رض مرفوعاً کہ میں نے تمکو زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلاموں سے عفو کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آنکہ غلط دعوی ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو مقسم لاتے پھر اسکی زکوٰۃ حضرت عمر رض کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن جبیر بن یعلی بن امیہ عن ابیہ روایت کی جسمیں حضرت عمر رض نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حسین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رض خیل کی زکوٰۃ لیتے اور جیسے سائب بن یزید رض نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا مفع۔ یہ روایات صحیحہ ثابت ہیں کہ قول ابوحنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ اعلم

[illegible] اور فقط تنہا [illegible]

گھوڑون مین زکوۃ نہین ہے۔ لانها لاتتناسل۔ کیونکہ فقط نرون سے تناسل نہین ہوتا۔ ف۔ توجب نمو نہوا تو زکوۃ بھی نہین ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ۔ اور یہی حکم تنہا گھوڑیون مین بھی ایک روایت مین ہے۔ وعنه الوجوب فیها۔ اور دوسری روایت مین امام رح سے فقط گھوڑیون مین وجوب زکوۃ ہے۔ لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیان تو غیر کے گھوڑے سے جنتی ہین برخلاف نرون کے۔ وعنه انها تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امام رح سے دوسری روایت مین فقط نر گھوڑون مین بھی وجوب زکوۃ آیا ہے۔ ف۔ شیخ محقق ابن الہمام رحمه اللہ تعالے نے فتح القدیر مین تحقیق سے روایات مین ترجیح دی کہ فقط گھوڑیون مادہ کی صورت مین زکوۃ واجب ہے اور گھوڑون یعنی فقط نر گھوڑون کی صورت مین نہین واجب ہے۔ مف۔ ولاشئ فی البغال والحمیر۔ اور خچرون وگدھون مین کچھ زکوۃ واجب نہین ہے۔ ف۔ اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہون۔ لقوله علیه السلام لم ینزل علیّ فیهما شئ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیه وسلم نے فرمایا کہ خچرون وگدھون کی زکوۃ مین مجھپر کچھ حکم نازل نہین ہوا ہے۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن اسمین خچرون کا ذکر نہین ہے۔ شاید کہ دونون کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف مین ہے۔ والمقادیر تثبت سماعا۔ اور مقادیر زکوۃ تو سمعی ہین۔ ف۔ قیاسی وعقلی نہین توجب حضرت صلی اللہ علیه وسلم سے کچھ سماع نہین ہوا تو انمین زکوۃ واجب نہوگی۔ الا ان یکون للتجارۃ۔ مگر جبکہ خچر وگدھے تجارت کے لیے ہون۔ ف۔ تو تجارتی زکوۃ انمین واجب ہوگی۔ لان الزکوۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال التجارۃ۔ کیونکہ زکوۃ تو اس حالت مین مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت مین ہوتی ہے۔ ف۔ وعلی ہذا سکھلائے ہوئے چیتے وکتے مین زکوۃ تجارت واجب ہے۔ السراجیه۔ یون ہی تجارتی بلبون مین ہونا چاہیے۔

فصل۔ مسائل متعلقہ زکوۃ سوائم کے بیان مین۔ لیس فی الفصلان۔ نہین ہے فصلان بالضم اونٹ کے بچون مین جو بنت مخاض سے چھوٹے ہون۔ والعجاجیل۔ جمع عجول یعنی گاے کے بچون مین جو تبیعہ نہون۔ والحملان۔ بالضم یعنی غنم کے بچون مین۔ صدقۃ عند ابی حنیفۃ۔ زکوۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ ف۔ یعنی جب خالی فصلان وعجاجیل وحملان ہون تو ابو حنیفہ کے نزدیک انمین زکوۃ واجب نہین۔ الا ان یکون معها کبار۔ مگر جبکہ ان بچون کے ساتھ بڑے بھی ہون۔ ف۔ یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہو جاوینگے اسواسطے کہ زکوۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب مین بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہونگے کہ اب سے انپر زکوۃ کا سال شروع ہو یا ابتدا سے سال زکوۃ شمار کیا جاوے بعض نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائین بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنین پھر مائین مرگئین اور بچہ رہے تو کیا وہ سال انپر محول ہوگا یا نہین۔ علی ہذا سال بھر و زیادہ کے جانور تھے اور درمیان سال مین اسنے سال سے کم بچہ خریدے پھر بڑے مرگئے۔ التحفہ۔ اور جامع صغیر مین ہے کہ مائین بعد دس ماہ کے مرین اور بچہ رہگئے تو بعد دو ماہ گذرنے کے کیا سال زکوۃ ان بچون پر محول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظم رح کے نزدیک یہ کہ نہین مگر جبکہ کوئی سال کا یا زیادہ کا بھی ہو۔ مع۔ وہذا آخر اقواله۔ اور یہ امام اعظم کے تین اقوال مین سے آخری قول ہے۔ وہو قول محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی سفیان ثوری رح کا قول ہے ع۔ وکان یقول اولاً یجب فیها ما یجب فی المسان۔ اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچون مین وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانورون مین واجب ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بڑون کی زکوۃ۔ وہو قول زفر ومالک۔ اور یہ زفر ومالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال

فیہا واحد منہا - پھر ابوحنیفہ رح نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچون مین انھین مین کا ایک واجب ہوگا - وہو قول ابی یوسف والشافعی - اور یہی ابو یوسف و شافعی کا قول ہی - ف - مبسوط مین ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف نے کہا کہ مین نے جاکر ابوحنیفہ رح سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہین تو انمین کیا واجب ہوگا - امام رح نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی - مین نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت سے اُس مسنہ کی قیمت زیادہ نہ ہوئی تو برابر ہوگی - تب ایک ساعت غور کرکے کہا کہ ان مین مسنہ نہین بلکہ انھین مین کا ایک واجب ہوگا - مین نے کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوۃ مین لے لیا جائیگا - تب ایک ساعت غور مین گئے پھر کہا کہ تب تو اسمین کچھ واجب نہوگا - بعض نے کہا کہ اسمین ابوحنیفہ رح کی تعریف یہ ہی کہ ایک مجلس مین تین قول کہے انمین سے کوئی متروک نہین ہی - بعض مشائخ نے کہا کہ نہین بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہی - پھر امام ابوحنیفہ رح سے یہ کیونکر واقع ہوگا - خوائد الظہیریہ - مع - مین کہتا ہون کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہی - مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہی لیکن ناچار تاویل کیجاوے کہ امام رح نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا - مع - مین کہتا ہون کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثین مشہور ہین حتی کہ زمخشری نے کشاف مین لکھین بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کین اور ان سراج المنیر مین صریح تردید کردی پس تردید اولی ہی - واللہ اعلم بالجملہ اول تو مسنہ واجب کہتے پھر انھین کا ایک واجب کہا - پھر اس سے بھی رجوع کیا - وجہ قولہ الاول ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار - قول اول کی وجہ یہ کہ نص مین جو اسم مذکور ہی وہ چھوٹے بڑون سب کو شامل ہی - ف - یعنی ابل و بقر و شاۃ جیسے بڑے ویسے بچے حتی کہ گاے کا گوشت نہ کھانے کی قسم مین حلوان عجل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچون پر بھی وہی زکوۃ بڑون کی واجب ہی لیکن لازم آتا ہی کہ عمدہ مال یا درحقیقت کل مال لیا گیا اور یہ منع ہی لہذا رجوع کیا - وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین - قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہی - ف - چنانچہ فقیرون کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچون کی برابر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہ ہوا - کما یجب فی المہازیل واحد منہا - جیسے مہزول جانورون مین سے انھین مین سے ایک واجب ہوتا ہی - ف - توضیح یہ کہ مثلاً زکوۃ مین مسنہ واجب ہوئی اور مثلاً شتران مین سے بعض بڑی دتوی موٹی تازی ہی اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہی اور بعض درجہ اوسط پر ہی تو زکوۃ مین یہی اوسط واجب ہی پھر اگر سب ہی جانور مہزول یعنی دبلی ریغل ہون تو نفس واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھین مہزولون مین سے ایک جائز ہی اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہی لیکن ابوداؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رض مین دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہی - لہذا اس قول سے رجوع کیا - اور کہا کہ کچھ واجب نہین ہی - ووجہ الاخیر - اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہی - کہ ان المقادیر لایدخلہا القیاس - مقادیر نصاب مین دخل قیاس کو نہین ہی - فاذا امتنع ایجاب ما ورد بہ الشرع امتنع اصلا - تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہی تو بالکل امتناع ہوگیا - ف - یعنی مثلاً ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ تو جب ابتدا سے بنت مخاض ہی ندارد ہی تو زائد پر بنت لبون کہان سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے - اور اگر انھین مین سے دے تو خلاف منصوص ہی علاوہ بریں مثلاً ۲۵ - مین ایک دے تو ۳۶ مین کیا پھر ۴۶ مین آخر تک کیونکر دے - پھر واضح ہو کہ موطائے مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ مین ہی کہ حضرت عمر بن خطاب رض نے مجھے زکوۃ وصول کرنے کو بھیجا پس مین نصاب کے شمار مین سخلہ کو بھی گن دیتا تو ان لوگون نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوۃ مین نہین لیتے

سال سے کم بچہ

پس جب مین واپس آیا تو مین نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہان سخلہ اپنے تعداد نصاب
مین شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوۃ مین نہین لینگے ۔ اصل حدیث موطا مین ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب مین
شمار ہے لہذا ابوحنیفہ رح نے فرمایا ۔ واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الکل تبعاً لہ فی انعقادہا
نصابا دون تادیۃ الزکوۃ ۔ اور جب ان بچون مین کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار
کیے جاوین مگر نصاب منعقد ہونے مین تابع ہین نہ زکوۃ ادا ہونے مین ۔ ف ۔ بلکہ زکوۃ مین تو جب مسنہ واجب
ہوا وہی لیا جائیگا ۔ اور سخلہ نہین لیا جائیگا ۔ م ۔ یہ اسوقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے ہین ایک یا دو وہ ان بچون مین
موجود ہون ورنہ وجوب نہوگا ۔ اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹ حملان یعنی بکری کے حلوان بچے ہین اور دو بچے پورے سال بھر کے
ہین تو دونون زکوۃ مین واجب ہونگے اور اگر حملان ۱۲۰ ہون اور ایک مسنہ ہو تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک یہی
ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسنہ و ایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ و گاے
کے بچون مین ہے ۔ جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو ۔ اگر سال گذر کر مسنہ مر گیا
تو باقی بچون سے زکوۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مر گئے اور مسنہ رہگیا تو اسکا چالیسوان حصہ لیا جائیگا ۔ نفع ۔ ثم عند
ابی یوسف لایجب فی ما دون الاربعین من الحملان وفیما دون الثلثین من العجاجیل ۔ پھر امام ابویوسف
کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گاے کے بچے سے کم مین زکوۃ واجب نہین ہوتی ۔ ف ۔ جیسے
اسوقت بھی کہ بڑے ہون تو اس نصاب سے کم مین نہین واجب ہوتی ہے ۔ پھر زیادہ کی صورت مین جب بڑے
ہون تو معلوم ہے اور مشکل تو ان بچون مین ہے ۔ ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان واحد ۔ اور اونٹ
کے فصیل بچون مین جب کہ ۲۵ ہون ایک بچہ واجب ہے ۔ ف ۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑون ۳۶ پر ایک بنت
لبون اور ۴۶ پر ایک حقہ تھا پس بچون کی صورت مین کیا ہوگا تو فرمایا ۔ ثم لایجب شیء حتی تبلغ مبلغاً
لو کانت مسان ثنی الواجب ۔ پھر زائد مین کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ بچون کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ
جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا ۔ ف ۔ یعنی بچون کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد
پر بڑون مین جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ ہے کیونکہ ۷۶ پر دو بنت لبون واجب ہوتی ہین تو
بچون مین سے دو بچہ واجب ہونگے ۔ ثم لایجب شیء حتی یبلغ مبلغا لو کانت مسان ثلث الواجب
پھر اسکے بعد کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاوین کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتین ۔
ف ۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵ ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہین تو ۱۴۵ بچون پر تین بچہ واجب ہونگے
پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ پر چار حقہ واجب ہوتے ہین تو ۱۹۶ بچون پر چار بچہ ہونگے وعلی ہذا القیاس مین کہتا
ہون کہ ۱۹۶ پر چاہیے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے مین اشکال ہے ۔ فافہم ۔ پھر
یہی قیاس گاے و بکری کے بچون مین ہے ۔ م ۔ ولایجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ ۔ اور رہا
بیان اونٹ کے ۲۵ سے کم بچون مین تو ایک روایت مین واجب نہین ۔ وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس
فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ہذا الاعتبار ۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت مین یہ کہ پانچ بچون
مین ایک فصیل کا پانچوان حصہ واجب اور دس مین دو پانچوین وعلی ہذا القیاس ۔ ف ۔ ۱۵ مین تین
پانچوین اور ۲۰ مین چار پانچوین اور پچیس مین ایک بچہ ۔ وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس
والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلہما ۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت مین یہ کہ پانچ فصلان کی صورت مین

ایک فصیل کی قیمت کے پانچوین حصہ کو اور ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھین پس جو دونون مین سے کم ہو وہ واجب
ہے۔ وفی العشر الی قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل - اور دس فصلان کی صورت مین اوسط دو بکریون
مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچوین مقدار کو دیکھین جو کم ہو وہ واجب ہے - علی ہذا الاعتبار
علی ہذا القیاس - ف - پندرہ و بیس فصلان کی صورتون مین ہے - قال ومن وجب علیہ سن فلم
یوجد - مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا
وہ موجود نہین ہے - ف - یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہین مگر اعلی یا ادنی موجود ہے - اخذ المصدق اعلی
منہا ورد الفضل - تو مصدق اس سے اعلی کو لیکر زیادتی کو پھیر دے - ف - مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ
ہے اور اعلی کی قیمت ڈھائی روپیہ ہے تو اعلی لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے - او اخذ دونہا واخذ الفضل
یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنی کو لے اور زیادتی کو لے - ف - مثلاً ادنی کی قیمت پونے دو روپیہ ہین تو ادنی
کو اور اسکے ساتھ چار آنہ لے - وہذا ینبنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوۃ جائز عندنا علی ما نذکرہ
ان شاء اللہ تعالی - اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوۃ مین قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ
ہم اسکو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف - پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ مین مصدق
کو اختیار ہے یہی تجرید مین مذکور ہے - مع - بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہے - النہایہ - نہین بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق
دونون صورتون مین سے کسی صورت سے وصول کر لے - الا ان فی الوجہ الاول - مگر دونون مین فرق
یہ کہ اول صورت مین - ف - جبکہ اعلی لیکر زیادتی پھیرنی پڑتی ہے - لہ ان لا یاخذ - مصدق کو اختیار
ہے کہ اعلی جانور کو نہ لے - ویطالبہ بعین الواجب - اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے - ف
یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے - او بقیمتہ - یا اوسط کی قیمت دیدے - لانہ شراء - کیونکہ یہ تو خرید ہے
ف - اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہین ہو سکتا - وفی الوجہ الثانی یجبر - اور دوسری صورت
مین مصدق پر جبر کیا جائیگا - ف - کہ ادنی مسنہ و زیادتی لیوے - لانہ لا بیع فیہ بل ہو اعطاء
بالقیمۃ - کیونکہ اسمین کچھ بیع نہین بلکہ زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے - ف - غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد
نہین دی - م - یہی قول صحیح ہے - السراج الکافی مع - اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لیگا اور اگر سب ہی جید
ہون تو پھر جید لے لے - ت - ویجوز دفع القیم فی الزکوۃ عندنا - اور ہمارے نزدیک زکوۃ مین قیمت
دیدینا جائز ہے - ف - بالاجماع وہ قیمت جو اداء کے روز ہو - یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہان مال
ہے اور اگر جنگل مین ہو تو وہ قیمت دے جو وہان سے قریب تر آبادی مین ایسے جانور کی ہو - مف - اور اصل اسمین
صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جسمین یہ مذکور ہے کہ جسکے پاس اونٹون مین زکوۃ جذعہ واجب ہوئی اور
اسکے پاس جذعہ نہین مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریان کر دے اگر اسکو
میسر آوین یا ۲۰ درم دیدے - اور جس پر زکوۃ حقہ واجب ہوئی اور اسکے پاس حقہ نہین مگر جذعہ ہے تو جذعہ
قبول کیا جائیگا اور مصدق اسکو بیس درم یا دو بکریان دیدیگا - الخ - اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے مین دو
بکریان یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہین بلکہ اس زمانہ مین یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا - نفع -
اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئین اور انکی قیمت مین مالک نے تین موٹی تازی دیدین یعنی مصدق کے
نزدیک یہی اسی قیمت کی ہون تو جائز ہے - اسی طرح اوسط درجہ کی نسبت مخاض کے برابر قیمت کی دبلی نیت ہون

یدے تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوٰۃ مین اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اسمین داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوا سے
سود دینارون کے اور چیزون مین معتبر ہے۔ الفتح۔ بالجملہ زکوٰۃ مین ادا سے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات
اور یون ہی کفارات مین ادا سے قیمت جائز ہے۔ ف۔ مراد مالی کفارے ہین مثلاً قسم کے کفارہ مین روزہ
رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگون کو دس مساکین
کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجاسے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وصدقۃ الفطر۔ اور یون ہی
صدقہ فطر مین نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یون ہی قیمت دیدینا عشر مین اور نذر مین جائز ہے
ف۔ یعنی اسکی زمین کی پیداوار مین دسوان حصہ واجب ہوا اسنے سب فروخت کر کے دسوان حصہ
قیمت دی یا دسوان حصہ اندازہ کر کے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اسکے برابر درم
صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اسکے اگر دو غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اسکے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے
سے ادا نہین ہوگی۔ منح۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطرہ وغیرہ کے روز تھی۔ د۔ وقال
الشافعی لایجوز اتباعا للمنصوص۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہین
جائز ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہے اور یون ہی کفارات وصدقہ فطر مین پس اسی
کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہین جائز ہے۔ کما فی الہدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیون مین ف
بالاتفاق قربانی کے سوا سے قیمت نہین جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود
الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اسکو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچانا ہے۔ ف
یعنی حق تعالے نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے مین ایک سبیل یہ کہ
مالدارون کو حکم دیا کہ فقیرون کو زکوٰۃ ادا کرین۔ فیکون ابطالا لقید الشاۃ۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے
ف۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصۃً دینے کی قید نہین ہے۔ فصار کالجزیۃ۔ تو یہ مثل جزیہ کے
ہوگیا۔ ف۔ اور جزیہ مین کوئی خصوصیت بالاتفاق نہین ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے
صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہین ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس
جو معاذ رض کی زکوٰۃ الیمن وصول کرنے مین تعلیقاً مذکور ہے مصرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن سلیمان
عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹون مین عمدہ اونٹ دیکھکر فرمایا کہ یہ کہان سے آیا تو مصدق نے عرض
کیا کہ مین نے ناکارہ دو اونٹون سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض
و بنت لبون وغیرہ جنکی تنصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہین ورنہ انکی خصوصیت نہین ہے۔ مف
بخلاف الہدایا لان القربۃ فیہا اراقۃ الدم۔ بخلاف ہدی جانورون کے کیونکہ ہدی وقربانی مین تو تقرب
قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قربانی کرنیکے اگر جانور ضائع ہوگیا تو اسپر کچھ لازم نہین۔ وہو لا یعقل
اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت مین عقل کو دخل نہین۔ ف۔ یعنی ہم اسقدر جانتے ہین کہ قربان کرنا تقرب
ہے مگر علت کو متعین نہین کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وہو معقول
اور زکوٰۃ وغیرہ جنمین گفتگو ہے انمین وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف
بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے مین محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ فتح۔ واضح ہو کہ استبدال ابھی جائز ہے مثلاً چار دبلی تپلی

کے عوض تین سوکھی تازی لین تو جائز ہر سواے ان چیزون کے جنمین ربوٰ یعنی سود جاری ہر جنکا بیان کتاب البیوع مین آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کا دیا تو نہین جائز اگرچہ قیمت مین زیادہ ہون اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہین جائز ہر ـ مع ـ ولیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ ـ عوامل وحوامل وعلوفہ مین زکوٰۃ نہین ہر ـ ف ـ عوامل جمع عاملہ وہ جانور جو کام کے واسطے ہون ـ حوامل جمع حاملہ جو لادنے کے لیے ہوتے ہین ـ علوفہ وہ جانور جنکو سال یا زائد حصہ مین باندھکر کھلایا ہو ـ تو ان جانورون مین ہمارے وشافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہین ـ خلافا لمالک ـ اسمین امام مالک کا خلاف ہر ـ لہ ظواہر النصوص ـ دلیل امام مالک رح کی ظاہری نصوص ہین ـ ف ـ چنانچہ قولہ تعالےٰ خذ من اموالہم صدقۃ ـ عام اموال کو شامل ہر اور یون ہی حدیث کہ پانچ اونٹ مین بکری ہر ـ ہر قسم کے اونٹون کو شامل ہر ـ ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعوامل والبقرۃ المثیرۃ صدقۃ ـ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ حوامل وعوامل وہل چلانے والے بیل مین زکوٰۃ نہین ہر ـ ف ـ اسطرح مجموع تو غریب ہر لیکن ابوداؤد کی حدیث علی رضہ مرفوعاً مین مذکور ہر کہ عوامل پر کچھ نہین ہر ـ ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہین ـ عبد الرزاق نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا ـ اور عوامل مین حوامل بھی داخل ہین اور رہی مثیرہ یعنی زمین گوڑنے وہل چلانے والا جانور تو دارقطنی وعبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہر ـ مفع ـ اور میرے نزدیک عوامل مین مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہین پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہر ـ م ـ ولان السبب ہو المال النامی ـ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہر جو نامی ہو ـ ف ـ یعنی اسمین نمو اور بڑھاؤ ہو ـ ودلیلہ الاسامۃ او الاعداد للتجارۃ ـ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا ـ ولم یوجد ـ حالانکہ ان دونون مین سے کوئی بات نہین پائی گئی ـ ولان فی العلوفۃ تتراکم المؤنۃ فینعدم النماء معنی ـ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے مین ہمیشہ بارخرچہ پڑتا ہر تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہر ـ ف ـ تو زکوٰۃ واجب نہوگی ـ م ـ اگر لادنے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی مین رکھے تو زکوٰۃ نہین اور اگر تجارت کے لیے ہون تو زکوٰۃ التجارۃ ہر ـ البدائع ـ اور واضح ہو کہ بالاجماع زکوٰۃ السائمہ وزکوٰۃ التجارۃ دونون جمع نہونگے ـ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہر ـ مع ـ ثم السائمۃ ہی التی تکتفی بالرعی فی اکثر الحول ـ پھر سائمہ وہ جانور ہر جو سال کے اکثر حصہ مین چرائی پر اکتفا کرے ـ ف ـ ہمارے وامام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک ـ حتی لو علفہا نصف الحول او اکثر کانت علوفۃ لان القلیل تابع للاکثر ـ حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھکر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہر کیونکہ قلیل تابع کثیر ہر ـ ولا یاخذ المصدق خیار المال ولا رذالتہ ویاخذ الوسط ـ اور مصدق نہین لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لیگا درجہ اوسط کا مال ـ ف ـ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہر ـ ع ـ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوے مین سے اعلیٰ ہو اور بڑھے ہوے مین سے ادنیٰ ہو ـ الملتقی ـ ع ـ لقولہ علیہ السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس ـ کیونکہ حدیث مین ہر کہ لوگون کے اموال مین سے مت لو حزرات ـ ای کرائمہا ـ یعنی عمدہ وبہتر ـ وخذوا من حواشی اموالہم ـ اور لو انکے اموال مین سے حواشی ـ ای اوساطہا یعنی اوسط درجہ کے ـ ف ـ یہ لفظ غریب ہر اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر رضہ سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من حزرات اموال الناس شیئاً وخذ الشارف والبکر وذات العیب - اور ابن ابی شیبہ و
ابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اور حدیث معاذ رض میں ہے کہ خبردار لوگون کے اموال سے عمدہ مت
لیجیو - کما فی الصحیح - اور موطا میں ہے کہ حضرت عمر رض کا گذر زکوٰۃ کی بکریون کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑے
تھن والی دیکھکر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگون نے کہا کہ زکوٰۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس
بکری والون نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگون کو فتنہ میں مت ڈالو لوگون کی حزرات مت او - اور
مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کانی و لنگڑی و سوکھی ہون تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوٰۃ میں نہ لیجاوینگی مگر جبکہ
عیبدار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوٰۃ میں واجب ہے - مفع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے
کہ عیبدار لیجائیگی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہے - مف - **ولان فیہ نظرا من الجانبین** - اور اوسط
اس دلیل سے واجب ہے کہ اسمین جانبین کا لحاظ ہے - ف - یعنی زکوٰۃ دینے والے اور فقیر دونون کا لحاظ ہے
المسئلۃ - ومن کان لہ نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - ف - مثلاً اونٹ ہون **فاستفاد
فی اثناء الحول** - پھر اسنے درمیان سال میں استفادہ پایا - ف - تو کیا اول نصاب میں ملاکر زکوٰۃ دیجاوے
یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے مستفاد نہو
اور - **من جنسہ** - اول کی جنس سے ہو - **ضمہ الیہ وزکاہ بہ** - تو بھی اول سے ملاکر اسکے ساتھ زکوٰۃ دیجاوے
وقال الشافعی لایضم - اور شافعی رح نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - **لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ
بخلاف الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل** - کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک
ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوٰۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہوکر اول میں ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد اور
منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہین حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوتی
ف - بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اسپر زکوٰۃ نہین حتی کہ سال پلٹ جاوے
رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف - **ولنا ان المجانسۃ ہی العلۃ فی الاولاد والارباح** - اور ہماری
دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے - ف - یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہین لہذا
تابع کرکے ملائی گئین - **لان عندہا یتعسر التمییز** - کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے **فیعسر اعتبار
الحول لکل مستفاد** - پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علیحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے - ف - حتی کہ جو شخص
درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو گویا ہمیشہ ہر ایک پر علیحدہ سال شمار کریگا
ع - **وما شرط الحول الا للتیسیر** - اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دیگئی ہے - ف - اور حدیث
ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیجاوے تو ہر مستفاد کو عام نہین اسواسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہین تو پھر
بالاتفاق ہکو اختیار رہا کہ ایسے ہمجنس کو خاص کریں جبکہ نہ ملانے میں حرج و مشقت ہے - مف - مین کہتا ہون بلکہ
حرج ومشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی سعم - (فرع) اونٹون کی زکوٰۃ دیدی
پھر دوسرے سال کے آخر مین انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹون
کا روپیہ اول روپیہ مین نہین ملاوے بقول ابو حنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - مف - **قال والزکوٰۃ عند
ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو** - قدوری رح نے فرمایا کہ ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک

زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ ف۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ میں بنت مخاض ہے پھر ۳۶۔ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیہما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ حتی لو ہلک العفو وبقی النصاب بقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوگئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا۔ ف۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تھیں جنمیں ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہوگئیں تو شیخین کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جسپر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف مسنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد وزفر ان الزکوٰۃ وجبت شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے۔ ف۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ ہاں کہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب اونٹوں کی تعداد چھبیس سے ۳۵ تک پہونچے تو انمیں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یون ہی لکھا ہے کہ پھر جب ۱۲۱ سے ۵۰۔ تک پہونچیں تو انمیں حقہ ہے یون ہی ۱۲۰۔ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰۔ تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایۃ البخاری میں اور یون ہی فرمان حضرت عمر رض میں بروایت ابوداؤد مذکور ہے اور اور یہ صحیح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مف۔ ولہما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے۔ ولیس فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ عشرا۔ اور زیادت میں کچھ نہیں یہانتک کہ دس کو پہونچے۔ وہکذا قال فی کل نصاب۔ اور یون ہی ہر نصاب میں بیان فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ ف۔ یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی صرف ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلی اور ابو اسحق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابو عبید نے کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یون ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں تو اس پر کچھ نہیں یہانتک کہ ۱۳۰۔ ہو پہونچیں۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر کی تو ت حدیث کو نہیں پہونچ سکتی تو از راہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اسلیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ انہیں کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں کرینگے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابوحنیفہ رح کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الہلاک اولاً الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ ف۔ یعنی جب شرکت مضاربت پر مال تجارت کو دیا اور اسمیں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہو وہ اصلی سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولہذا قال ابو حنیفۃ یصرف الہلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ جسقدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف۔ جب کہ عفو سے پورا نہو مثلاً ۴۲۔ اونٹ میں سے ۲۱۔ اونٹ تلف ہو گئے تو اخیر نصاب ۳۶۔ ہے پس ۲۱۔ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاوین

۴۶ رہے - پھر دوسرا نصاب ۲۴ ہو - پس ۱۰ عفو میں ڈالے جاویں - ۳۶ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس بنت مخاض واجب ہو - پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہو تو عفو میں پھر پورے نو ثم الی الذی یلیہ - پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہے - ف - پھر پوری نہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب میں - الی ان ینتہی - یہانتک کہ کمی پوری منتہی ہو جاوے - لان الاصل ہو النصاب الاول - کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے - ف - مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے - وما زاد علیہ تابع - اور جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے - ف - کیونکہ انہیں زائد کے معنی میں پھر جب دس پہونچے تو یہ اولین کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۱۵ کا نصاب اسکے تابع ہے - علی ہذا القیاس - اور یہ خاصۃً امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے - وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً - اور ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دیجاوے - ف - ابو یوسف رح سے یہی روایت جامع میں ہے - مثال ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک ۹ میں ایک مسنہ واجب تھی تو اسکی قیمت نو آنہ فرض کر دیں چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے - اور یہی حساب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے - مع - اگر ۱۳ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابوحنیفہ رح ۴ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا - تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رح ۳ عفو گئے اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہوئیں انکی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد رح دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں - م - اور امالی میں ابو یوسف رح نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے - مع - واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقۃ السوائم لا یثنی علیہم - اور اگر خارجیوں نے خراج کو اور سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لیجاویگی - ف - واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رض سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرارداد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا - اِس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت وطاعت سے خارج ہو کر موضع حرورا میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے - آپ نے ابن عباس رض کو بھیجا - ابن عباس نے انکو موافق فہمایش حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہو کر طاعت میں آ گئے اور باغی کمبخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہروان میں جا کر مجتمع ہوئے - اور اپنی رائے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کریں جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جیسے حضرات خلفائے ثلثہ سابقین پر بہتان باندھیں - چونکہ امیر معاویہ رض کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رض کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور انکو قتل و غارت کر کے منتشر کر دیا مگر یہ کمبخت دور دراز ملکوں کو چل دیئے اسوقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف خوف کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز میں شہید کیا جیسے ابو لولو نے حضرت فاروق اعظم کو نماز میں شہید کیا تھا

پھر جاننا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگا لئے لہذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ
کو حجت کے لئے بھیجا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہو کر کسی شہر و دیار کے لوگوں
پر مسلط ہو جاوے اور اُن سے خراج جو کافروں پر ہے وصول کر لے اور وہاں کے مسلمانوں سے اُنکے سوائم جانوروں
کی زکوٰۃ وصول کر لے پھر امام عادل مع لشکر پہونچکر اُن پر غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ
لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لیجائیگی۔ لان الامام لم یحمهم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت
نہیں کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حمایت سے ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے
ہوں جب اُنھوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وے ہمارے عہد و ذمہ میں ہیں اُنکی جان و مال کی حفاظت
کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُن سے لیا جاتا ہے وہ اسواسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے
جو اُنکی جان و مال کو غیروں سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے اُنکو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا
تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعیدوہا دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو فتوے دیا
جائیگا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دیدیں نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے
تھا اسکا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہے جو برضامندی امام عادل کے
ہاتھوں مسلمان فقرا کو دیجاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو فتوے
یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بذات خود دیدیں۔ فیما بینہم وبین اللہ تعالیٰ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے و اللہ تعالیٰ
کے درمیان میں۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ماننا جائز ہو گیا۔ لانہم
مصارف الخراج۔ کیونکہ خوارج بھی وہ جنہیں ہیں جہاں خراج صرف کیجاوے۔ لکونہم مقاتلۃ۔ کیونکہ خوارج بھی
لڑنے والوں میں ہیں۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافروں و دشمنوں کے حملہ سے
ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خوارج بھی کافروں سے بدرجہ اولیٰ لڑینگے جبکہ وے تو
امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خوارج بالکل کافر نہیں ہیں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح
ہے۔ کما مر فی المقدمہ وبہ صرح الشامی وغیرہ۔ م۔ والزکوٰۃ مصرفہا الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف
تو مسلمان فقیر ہیں اور خوارج اسکو فقیروں میں خرچ نہ کرینگے۔ ف۔ کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے
ہیں۔ لہذا زکوٰۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقرا کو دیدیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ
اذا نوی بالدفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ اُنکو صدقہ دینے
کی۔ ف۔ جیسے زکوٰۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ و
کذا الدفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ
نیت کر لے کہ اس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہوں تو زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خوارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے
لانہم بما علیہم من التبعات فقراء۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ اُن مظالم کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ ف۔
یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جنکے مال خلاف عدل شرعی لیے ہیں یا شرعاً لیکر عامہ مسلمانوں
کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے تاوان و مظلمہ اُٹھا لئے ہیں وہ اسقدر زائد ہیں
کہ جو کچھ اُنکے قبضہ میں دولت جمع ہے اول تو یہ اُنکی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو اُنکی گردن پر ہیں
ادا کرنے میں عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے۔ م۔ مبسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ جو کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر وخراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہوجاتا
ہے بشرطیکہ مالکوں نے انکو دیتے وقت صدقہ وزکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال وحقوق جو انکے
قبضہ میں ہے اس سے ادا کریں تو کچھ بھی انکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسی بن ماہان
کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ وخراسان کا بادشاہ تھا اور اسپر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتویٰ دیا
کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھکر کفارہ دے تو ادا ہوگا پس اسنے غمناک ہوکر رونا شروع کیا کہ علماء مجھے فتویٰ دیتے ہیں
کہ تیرے اوپر جو حقوق ہیں انکے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی یحیی بن یحیی المصمودی المالکی نے بعضے بادشاہان ملک مغرب
کو فتویٰ دیا تھا اور اسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا وآزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو۔ مفع۔ اور
اس آسانی ومشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہوسکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں ویہودیوں کا زعم ہے
اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دیگا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ
زکوٰۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خوارج وظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہوگئی۔ والاول احوط
امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے۔ ف۔ کیونکہ بالیقین ادا ہوگئی۔ اگرچہ قول دوم ارفق
وآسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولی یہ کہ نفتی فی زماننا قول
دوم پر فتویٰ دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور
وعشر جنکی زکوٰۃ امام وصول کرکے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زرنقد واموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے
یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہ ہوگی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الولوالجیہ۔ فتویٰ اسپر کہ اموال ظاہری میں
ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ التجنیس ہ د۔ پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاریٰ سے عرب سے تھی جب حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے انپر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہمکو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر
جزیہ باندھینگے تو ہم بھاگ کر آپکے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جاوینگے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آکر عرض کیا کہ یا امیر المومنین ہم لوگوں سے مصالحہ کرلیجیے
تو آپ نے انسے اس امر پہ صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دوچند انسے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر رض
کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اسوقت تمام شام وروم وفارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہوچکے
تھے لہذا اگلوں وپچھلوں سب پر یہ صلح لازم ہوگئی لہذا فرمایا۔ ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ
شیٔ۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ وعلی المرأۃ ما علی الرجل منہم
اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو انکے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جری علی ضعف ما یوخذ من المسلمین۔ کیونکہ
صلح انکے ساتھ اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دوچند انسے لیا جاوے۔ ویوخذ من نساء
المسلمین دون صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ ف۔ تو انکے اطفال سے
بھی نہ لیا جائیگا مگر عورتوں سے دوچند لیا جائیگا جیسے انکے مردوں سے لیا جاتا ہے۔ م ت۔ حسن نے ابوحنیفہ سے
روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ یہی قول شافعی وزفر وثوری کا ہے اور کرخی رح نے کہا کہ یہی اقیس
ہے کیونکہ یہ در اصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ انکے اطفال پر
عشر دوچند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے۔ مع۔ وان ہلک المال بعد وجوب الزکوٰۃ سقطت الزکوٰۃ
اور اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوگئی۔ ف۔ یہی قول امام ثوری واحمد

نا ہر۔ وقال الشافعی یضمن اذا ہلک بعد التمکن من الاداء۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدقۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولانہ منعہ بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ اسنے بعد طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ ف۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اسنے نہ دی۔ فصار کالاستہلاک۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اسنے خود تلف کر ڈالا۔ ف۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب جزء من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ ف۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی متحقق ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ آدمی اب اسکو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاکہ۔ جیسے مجرم غلام کا دیدینا اسکے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطاء سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دیدیا جاوے یا اسکا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مرگیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آنکہ اسنے مستحق سے نہیں روکا۔ والمستحق فقیر یعینہ المالک ولم یتحقق منہ الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضا کیونکہ وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گذار دیا ہے۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی قیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اسنے نہ دی یہانتک کہ سب مال تلف ہو گیا تو شیخ ابو الحسن الکرخی رح نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اسکو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے۔ وقیل لایضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لانعدام التفویت۔ کیونکہ اسنے خود تلف نہیں کر دیا۔ ف۔ یہی قول ابو الطاہر الدباس و ابو سہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ المفید والمزید۔ وفی الاستہلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اسکی طرف سے تعدی وقصد سے تجاوز پایا گیا۔ ف۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی اسمیں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ ئکافی۔ ربا۔ وفی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارا لہ بالکل۔ اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا بر قیاس کل کے۔ ف۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۸۰ بکریوں میں سے ۴۰ مرگئیں تو نصف ہلاک ہوئیں اسی نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی الحول وہو مالک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب تام ف۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ انتفاء صدہ۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ مع۔ لانہ ادی بعد سبب الوجوب

فیجوز - کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے - ف یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوٰۃ دیدینا بھی جائز ہے - کما اذا کفر بعد الجرح - جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے - ف صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطا ر سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطاء میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے - واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا - م - پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو - دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو - سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہو جاوے - شرح الطحاوی ہ - حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہو گئے سوا ایک درم کے پھر اسکو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوٰۃ ہوا بر خلاف اسکے اگر یہ ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اسکی زکوٰۃ نہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اسکی زکوٰۃ دی - الفتح البحر اور پیشگی زکوٰۃ نفل صدقہ ہو گئی - شرح الطحاوی - یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے - ملخص الفتح - وفیہ خلاف مالک رح - اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلاف ہے - ف اور انپر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباس رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوٰۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی - رواہ الترمذی - اور دوسری روایت ترمذی و ابو داؤد میں پیشگی لینا مصرح ہے - ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب - اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے - ف بحدیث ابن مسعود رض کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کر لی - رواہ الطبرانی فی الاوسط - محمد بن ذکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو - م ع - ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر - اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دیدینا جائز ہے جبکہ اسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اسمیں زفر رح کا خلاف ہے - ف اور شافعی و احمد کا بھی - کیونکہ جو اسکے ملک میں نہیں اسکی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجود سبب ہے ع - اور ہمارے نزدیک جائز - لان النصاب الاول ہو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ - کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے - ف پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل کے وجود سے موجود ہے - واللہ تعالی اعلم - م - اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو انکی زکوٰۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے - محیط السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسکی زکوٰۃ ادا کرے - البحر حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی - محیط السرخسی

باب زکوٰۃ المال

باب زکوٰۃ مال کے بیان میں - سوائم جانور جنکی زکوٰۃ مذکور ہوچکی درحقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ مین آتا ہے۔ مف۔ پھر انمین سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت مین مال نامی مین حتی کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور انکے سوا سے فعلی نامی ہوتے ہین حتی کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ البدائع۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے۔ مفع۔ لہذا کہا کہ۔

فصل فی الفضۃ۔ فصل اول چاندی کے بیان مین۔ ف۔ چاندی اکثر روپیہ کی ساخت مین اور کمتر زیور و ظروف و متاع کی ساخت مین مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ لیس فیما دون مائتی درہم صدقۃ۔ دو سو درم وزن سے کم مین صدقہ نہین ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ ولا فیما دون خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون خمس اواق (من الورق مسلم) صدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین کم پانچ وسق مین زکوٰۃ اور نہ کم پانچ راس مین زکوٰۃ اور نہ کم پانچ اواقی (روپیہ مین صحیح مسلم) زکوٰۃ۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ مین۔ اور ذود یعنی اونٹ مین۔ اور اواق جمع اوقیہ۔ والاوقیۃ اربعون درہما۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ کما فی صحیح مسلم۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ ف۔ پس دو سو درم وہ جنکا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین وحال علیہا الحول ففیہا خمسۃ دراہم۔ پس جب پورے دو سو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہون اور انپر سال گذر جاوے تو انمین پانچ درم واجب ہین۔ لانہ علیہ السلام کتب الی معاذ رضہ ان خذ من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم ومن کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم مین پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے مین نصف مثقال لے۔ ف۔ اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن دارقطنی مین ہے کہ جب معاذ رضہ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا۔ مفع۔ مین کہتا ہون کہ مصنف رح نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رضہ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رح نے زکوٰۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور مین نے سابق مین اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا و جانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درم کی زکوٰۃ مین احادیث کثیرہ مشہور ہین۔ قال ولا شیء فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قدوری نے کہا کہ پھر دو سو پر زیادتی مین کچھ واجب نہین یہانتک کہ چالیس تک پہونچے۔ فیکون فیہا درہم۔ تب انمین ایک درم ہوگا۔ ف۔ پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوے۔ ثم فی کل اربعین درہما درہم۔ پھر ہر چالیس درم مین ایک درم ہوگا۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت عمر رضہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علماء تابعین مین سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری و مکحول کا اور فقہاء مین اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ وقالا ما زاد علی المائتین فزکاتہ بحسابہا۔ اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دو سو پر جو کچھ بڑھے تو اسکی زکوٰۃ بحساب دو سو کے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ایک درم زائد ہوا تو درم کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ پر بڑھا۔ و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درم ہون اور انپر دو برس گذر گئے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسپر دس درم زکوٰۃ واجب ہے کیونکہ سال اول مین ۲۰۵

پر پانچ درم واجب ہوے تو صرف دوسو درم رہے اگر دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوے تو دس درم دونون سال کے ہوے اور صاحبین کے نزدیک اسپر فقط پانچ درم مع آٹھوان حصہ درم کے دونون سال مین واجب ہونگے اسلیے کہ اول سال مین ۲۰۵ پر پانچ درم اور ایک درم کا آٹھوان حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال مین اسکے پاس دوسو درم سے آٹھوان حصہ کم باقی رہے تو اسقدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال مین کچھ زکوۃ واجب نہوئی الفتح۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہین ہوتی۔ التاتارخانیہ ہ۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک دوسو پر قلیل وکثیر جو زائد ہو اسپر بحساب مذکور زکوۃ کا جزو ہے م۔ **وہو قول الشافعی** ۔ اور یہی قول ہے امام شافعی۔ **ف** ۔ اور مالک واحمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رح سے مروی ہے مع۔ **لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضی اللہ عنہ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک** ۔ صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر مین ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو تو بحساب اسکے ہے۔ **ف** ۔ رواہ ابو داؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہین کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ وسفیان ثوری وغیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہین کیا۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اسپر زکوۃ کا حساب ہے مخفی نہین کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے م۔ **ولان الزکوۃ وجبت شکرا لنعمۃ المال** ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے۔ **ف** ۔ اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اسپر شکرانہ لازم ہوا۔ وہم ہوگا کہ پھر ابتداء مین دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہین۔ جواب دیا کہ۔ **واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء** ۔ اور ابتداء مین دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اسلیے کہ تو انگری موجود ہو۔ **ف** ۔ جسکے شکرانہ مین فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اور زیادتی ہے۔ وہم ہوگا کہ چرائی کے جانورون مین مثلاً چالیس بکریون پر تو انگری نصاب ہوکر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اسی تو انگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیون بحساب نہین ہے۔ جواب دیا کہ۔ **وبعد النصاب فی السوائم تحرزا عن التشقیص** ۔ سوائم مین بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ **ف** ۔ تاکہ مالک کے مال مین فقیر چالیسوین حصہ کا شریک نہو جاے۔ مخفی نہین کہ متعدد مسائل مین صاحبین وشافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہان بھی ہوگا۔ علاوہ برین چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبارہ چالیس چالیس معاف ہین فافہم م۔ **ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لاتاخذ من الکسور شیئا** ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ کسور مین کچھ مت لیجیو۔ **ف** ۔ بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اس سے کم مین کسر ہوتی ہے تو کسر مین سے آدھا و تہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو م۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ مع۔ امام ابوبکر الجصاص نے باسناد شرح الطحاوی مین اسکو روایت کیا غایۃ البیان بیع۔ اور دلیل دوم۔ **قولہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ** ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہے کہ چالیس سے کم مین صدقہ نہین ہے۔ **ف** ۔ چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام مین ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ مین اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم مین ایک درم ہے پس اسمین کمی سے تعرض نہین ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتوا ربع العشور من کل اربعین درہما درہم۔ پس ربع العشور یعنی دسویں حصہ کا چہارم زکوٰۃ دینے
کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درہما درہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہے تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس
میں ایک درم ہے پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ
ہے" نیچہ صریح منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی زکوٰۃ ہے تو دونوں میں موافقت ہو گئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ
ہے یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رض جو عبد الحق نے ذکر کی
اسکے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہے اسلیے کہ نظائر زکوٰۃ میں عفو ہے اور اس لیے
کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل ہونا شرعاً محمود ہے۔ ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور
ذلک لتعذر الوقوف۔ اور اسلیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہے حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ حرج موجود ہے
کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اسکے پاس دوسو سات درم ہوں تو کسور
واجب کرنے میں اول سال اسپر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے
واجب ہوے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گذرنے پر
اسکی زکوٰۃ میں دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسواں ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم
کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہا نہیں سمجھ سکتے
تو عوام پر اسکا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہے اور شرع نے مشکل کو
دور کیا تو محال قطعاً دور ہے پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہیں ہے م۔ والمعتبر فی الدراہم وزن سبعۃ۔ اور
درموں میں وزن سبعہ معتبر ہے۔ وھو ان یکون العشرۃ منہا وزن سبعۃ مثاقیل۔ وزن سبعہ یہ کہ درم میں سے
دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسواں حصہ ہوا اور امام ابو حنیفہ
و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے م۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ زکوٰۃ میں وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہے
یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابی رح نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درم
درم سے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رح نے صواب کہا اور مثقال کا
تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو عبید نے کہا کہ بنو امیہ نے
درم کے چھ دانگ کیے اور اسپر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماوردی رح نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم
چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکوں کو جمع کر کے ہر دس
درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ مع۔ بذلک جرت التقدیر فی
دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع
صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ
سے ایک حال پر رہا ہے یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم
۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
۱۴ قیراط کے درم پر زکوٰۃ و خراج و مہر و دیت و چوری کا نصاب و صدقۃ الفطر اسی وزن پر رہا۔ مجتبی میں جمع
النوازل و العیون سے منقول ہے کہ ہر شہر میں وہاں کے درم و دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار
کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اگر ۸ جو کی ایک رتی شمار ہو اور

روپیہ صرف ۱۱- ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوٰۃ ہے اور اگر ساڑھے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۸ ۳۴- روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہوگا - خلاصہ یہ کہ درم ۷۰- جو کا اور مثقال ۱۰۰- جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب اور ۲۰- مثقال سونے کا نصاب حساب لگاکر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے - اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہو گا چنانچہ مصنف نے بیان فرمایا بقولہ - واذا کان الغالب علی الورق الفضۃ فہو فی حکم الفضۃ - اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے - ف کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اسپر چاندی کی زکوٰۃ ہے - واذا کان الغالب علیہا الغش فہو فی حکم العروض - اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں - ف جبکہ چاندی انمیں سے الگ نہو سکے - الینابیع ع- تو اس اسباب میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے - یعتبر ان یبلغ قیمتہا نصابا - یوں اعتبار ہوگا کہ اسکی قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے - ف کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جسمیں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے - عروض جمع عرض اور مراد سوا اسے مال غیر منقول و چرائی جانوروں و نقود کے دیگر اموال ہیں اور مترجم نے اسکا ترجمہ اسباب رکھا ہے - پھر اسباب پر زکوٰۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو یا سچا غلبہ کا اعتبار ہے - لان الدراہم لا تخلو عن قلیل غش لانہا لا تنطبع الا بہ وتخلو عن الکثیر - اسواسطے کہ درم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے - اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ - تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا - ف حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے - اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا - وہو ان یزید علی النصف اعتبارا للحقیقۃ - اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے - ف کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے - اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف جس باب میں باہم نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے - الا ان فی غالب الغش لا بد من نیۃ التجارۃ کما فی سائر العروض - لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے انمیں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے - الا اذا کان تخلص منہا فضۃ تبلغ نصابا - مگر جب کہ انمیں سے چاندی جدا کرکے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے - ف اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھکر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اسقدر ہوں کہ انمیں یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کی پہونچ جاوے تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہوگی - لانہ لا یعتبر فی عین الفضۃ القیمۃ ولا نیۃ التجارۃ - کیونکہ عین چاندی میں قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور - ف بلکہ ملک کامل کافی ہے - پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درموں میں اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو - عینی رح نے جواب دیا کہ آگ میں گلاکر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہوگا - مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درموں میں چاندی کم اور جستہ یا رانگ وغیرہ زائد ہے اسکی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلاکر اسطرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں مستہلک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اسمیں جست کی زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ اسکی قیمت بقدر نصاب ہو - دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستہلک نہو جسکی صورت مذکور ہو چکی

قاضیخاں -م- اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہیں جنکا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے - اگر درم میں چاندی و میل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے - شرح الاقطع ع- قاضیخاں و الخلاصہ البحر ھ - کل درم و روپیہ جسمیں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سواے چاندی میں تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو - ش م - کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اسمیں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہو - الخلاصہ ھ - اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اسمیں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دوسو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھوٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رح کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھوٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں انسے کچھ زیادہ ہیں دیدے تو نہیں جائز ہے - اگر کھوٹی چاندی کی زنجیر ہے جسمیں چالیس لڑیں ہیں اور وزن میں دوسو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دوسو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی - دوسو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک حبہ کم تو زکوٰۃ واجب نہیں البدائع - ع فع - ڈیڑھ سو درم کا زیور قیمت دوسو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں - ع - اب زکوٰۃ میں چاندی وسونے میں میل ہونا کوئی خالص صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کمی میل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں - المحیط البدائع التحفہ - انگریزی چاندی میں اگر میل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر میل زائد ہو تو نہیں - واللہ تعالیٰ اعلم - م - چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہونچے اُسکی زکوٰۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھوٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گراں قیمت ہے

واللہ تعالیٰ اعلم - منہ -

فصل فی الذہب - فصل دوم سونے کی زکوٰۃ میں - لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذہب صدقۃ - بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے - ف - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا - فاذا کانت عشرین مثقالا ففیہا نصف مثقال - پھر جب بیس مثقال ہو تو اسمیں نصف مثقال زکوٰۃ ہے - لما روینا - بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی ہے - ف - یعنی حدیث معاذ رض اور حدیث علی رض و حدیث عمرو بن حزم بھی گذرین - ف - والمثقال ما یکون کل سبعۃ منہا وزن عشرۃ دراہم وہو المعروف - اور مثقال وہ کہ ہر سات اسمیں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے - ف - یعنی درہم معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہیں جسکا حوالہ درہم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں - منہ - ثم فی کل اربعۃ مثاقیل قیراطان - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں - لان الواجب ربع العشر - کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے - وذلک فیما قلنا - اور یہ حساب اسمیں درست ہے جو ہم نے کہا - اذ کل مثقال عشرون قیراطا - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہے - ف - تو چار مثقال کے ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں - الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں - جب اسپر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی - ولیس فیما دون اربعۃ مثاقیل صدقۃ - اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے - وعندہما یجب بحساب ذلک - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے - ف - حتی کہ ۲۰ مثقال ربع ...

ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال مع اسکے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا - وہی مسئلۃ الکسور - اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے - ف جو درم کی زیادتی میں گذرا - وکل دینار عشرۃ دراہم فی الشرع اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے - فیکون اربعۃ مثاقیل فی ہذا کاربعین درہما - تو چار مثقال اسمین مانند چالیس درم کے ہوئے - ف پس جیسے درم میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں بڑھیگی - اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہیں م - اور غایۃ البیان میں معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہیں نہ وزن ایک دینار - مع - جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور یہاں بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اسکی قیمت دس درم ٹھہرادی تھی باین معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مارڈالا تو اسکی دیت اگر اشرفیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے - یونہی چوری جس پر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے م ع ف - قال وفی تبر الذہب والفضۃ وحلیہما والاوانی منہما الزکوٰۃ - اور کہا کہ سونے و چاندی کے تبر یعنی بغیر مضروب و بے سکہ کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوٰۃ واجب ہے - ف اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام و زین میں جڑی ہو حتیٰ کہ چاندی کے کھلونوں کو جمع کر کے زکوٰۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھوٹی ہو ملانا واجب ہے م فتاویٰ ع - حتیٰ کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے م - وقال الشافعی لاتجب فی حلی النساء وخاتم الفضۃ للرجال - اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی مہر انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں - ف اور یہی قول مالک و احمد کا ہے ع - لانہ مبتذل فی مباح - کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے - ف یعنی جب زیور کا استعمال مباح ہے وہ مبتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے - فشابہ ثیاب البذلۃ - تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا - ف حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے - اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آویں - ولنا ان السبب مال نام - اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے - ف اور نماء دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے - ودلیل النماء موجود اور دلیل نمو کے یہاں موجود ہے - وہو الاعداد للتجارۃ خلقۃ - اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے واسطے مہیا ہونا ف کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا انمیں نیت تجارت شرط نہیں جبکہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں - والدلیل ہو المعتبر - اور دلیل ہی معتبر ہے - ف نہ لوگوں کا فعل جنھوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کردیا - بخلاف الثیاب - بر خلاف ثیاب بذلہ کے ف کیونکہ انمیں کوئی دلیل نماء نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی - پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوٰۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا - دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھوں میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے - بولی کہ نہیں - آپ نے فرمایا کہ کیا تجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہناوے - پس اسنے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حضور مین ڈال دیا اور کہا کہ یہ بعد اللہ و رسولہ ہین - رواہ ابو داؤد و النسائی - منذری نے مختصر مین کہا کہ اسکی اسناد مین کچھ کلام نہیں بھر سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہو - ترمذی نے اسکو ابن لہیعہ سے روایت کرکے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہو اور اس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا - منذری رح نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونون اسانید ہین ورنہ اسناد ابو داؤد مین کچھ کلام نہین اور خالد بن الحارث و حسین المعلم دونون صحیحین کے راوی ہین اور عمرو بن شعیب مین اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رح سے نقل کیا کہ مین نے دیکھا کہ احمد بن حنبل و اسحٰق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو عبید و عامہ محدثین حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اسکو مسلمانون مین سے کسی نے ترک نہین کیا - بالجملہ بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہین ہو بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطار کے طریق سے حضرت عائشہ رضہ سے فتخات کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہو مین نے عرض کیا کہ نہین تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہین - اسکی اسناد بھی صحیح ہو اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطار مجہول ہو تو بیہقی و ابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطار ہو اور وہ ثقات مین سے ہو چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی روایت مین شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے مبین کر دیا ہو - بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ مین سونے کی ہنسلیان پہنتی تھی تو مین نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہو فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جاوے اور تو اسکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہین ہو - رواہ ابو داؤد و الحاکم کی روایت مین ہو کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہین ہو ابو داؤد کی اسناد مین بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہو اور عبد الحق نے کہا کہ قابل حجت نہین ہو - صاحب التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہین کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہو - اور مثل عبد الحق کے کسی نے نہین کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہو - حاکم کی اسناد مین محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثین بنانے والا ہو - صاحب التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہو وہ دوسرا ہو اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہو اسکی احمد و ابن معین و ابو زرعہ و ابو داؤد وغیرہم نے توثیق کی او صحیح مسلم مین اس سے روایت موجود ہو اور اسکی متابعت مین عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات مین اسکی روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر رضہ سے مرفوع روایت ہو کہ زیور مین زکوٰۃ نہین تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہین بلکہ موقوف از قول جابر رضہ ہو - بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہو اسکی کچھ اصل نہین بلکہ جابر رضہ کا قول روایت کیا جاتا ہو - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض ہین چنانچہ مالک رح نے موطا مین ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ اپنی بیٹیون و بیبیون کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ نہین نکالتے تھے - جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہو علاوہ ازین محتمل کہ معنی یہ ہون کہ خود زیور کو زکوٰۃ مین نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رضہ نے سالم رح کو لکھا کہ میری بیٹیون کے زیورون کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کہ اپنے زیورون کی زکوٰۃ نکالین - پس یہ معارض ہین اور نفی پر اثبات مقدم ہو - حضرت عمر رضہ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانون کی عورتون کو حکم کر کہ زیورون کی زکوٰۃ نکالین - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور مین زکوٰۃ ہو - رواہ عبد الرزاق - اور عطا ر

و ابراہیم نخعی و سعید بن جبیر و طاؤس و عبداللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مترجم - مین کہتا ہون کہ بعض آثار عائشہ و انس جو معارض ہین شاید انہین مراد سوا سے چاندی و سونے کا زیور ہی لہذا عطاء و نخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے و چاندی کے زیور مین زکوٰۃ ہی۔ بالجملہ جب اسقدر احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسانید صحیحہ موجود ہین تو کچھ شک نہین کہ زیور مین جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوٰۃ واجب ہو بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہی اور اسکے معارض کوئی نص ثابت نہین ہی۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہی اُسنے ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ دی تو دونون کی طرف سے واقع ہو گی کیونکہ دونون جنس واحد ہین اس دلیل سے کہ دونون ملا کر نصاب بنانا جائز ہی تو کسی کی تعیین لغو ہو گی ہان اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین ہو گیا۔ الکافی۔ فلوس مین زکوٰۃ نہین ہی مگر جب کہ تجارت کے لیے ہون اور دوسو درم قیمت کو پہونچ جاوین تو زکوٰۃ واجب ہی۔ المحیط۔م۔

فصل فی العروض - فصل چہارم زکوٰۃ عروض کے بیان مین - ف - ابن المنذر نے کہا کہ عروض مین وجوب زکوٰۃ پر اہل علم کا اجماع ہی جنہین مدینہ کے فقہا سبعہ یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروۃ بن الزبیر و ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث و خارجہ بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی ہین۔ مالک رح سے روایت ہی کہ عروض مین نہین حتی کہ اسکے دام نقد ہو جاوین اور یہی ابن عباس سے مروی ہی۔ م ع - عروض جمع عرض وہ ہر متاع و چیز سوا سے درم و دینار کے - کما فی الصحاح - اور یہی یہان مراد ہی کیونکہ چرائی کے جانورون مین نیت تجارت ہو تو زکوٰۃ التجارۃ یعنی قیمت لگا کر زکوٰۃ واجب ہوتی ہی - متن - الزکوٰۃ واجبۃ فی عروض التجارۃ - عروض تجارت مین زکوٰۃ واجب ہی - ف - پس تجارت کی نیت و عمل ہونا چاہیے - کائنۃ ما کانت - چاہیے کوئی متاع و چیز ہو - ف - یعنی خواہ ایسی جنس ہو جسمین زکوٰۃ ہی جیسے چرائی کے جانور ہین یا ایسی جنس ہو جنمین زکوٰۃ بدون تجارت نہین جیسے خچر و گدھے - مترجم - بلکہ سکھلائے ہوے کتے و چیتے - کما فی السراجیہ ۔ - اذا بلغت قیمتہا نصابا من الورق او الذہب - بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہونچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے - ف - عروض کی قیمت لگانے مین سکہ دار روپیہ و درم یا اشرفی کا اعتبار ہی حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خرید اجسکی قیمت دوسو سکہ دار نہین ہین تو اس گھوڑے مین زکوٰۃ نہین اگرچہ اس چاندی مین زکوٰۃ واجب تھی - الذخیرہ و الظہیریہ م ع - لقولہ علیہ السلام فیہا یقومہا فیؤدی من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم - کیونکہ حدیث مین عروض تجارت کے حق مین ہی کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دیوے - ف - یہ حدیث اگرچہ غریب ہی لیکن اس باب مین احادیث مرفوعہ موجود ہین جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگونکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اُس سے زکوٰۃ نکالین - ابن عبد البر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہی - حاکم کی حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ مین ہی کہ اونٹ مین اسکی زکوٰۃ اور غنم مین اسکی زکوٰۃ اور بز مین اسکی زکوٰۃ ہی - نووی رح نے کہا کہ بز با موحدہ و زا سے منقوطہ ہی یعنی کپڑا - پس کپڑے مین زکوٰۃ تجارت ہی م ع - اور آثار مین سے حضرت عمر رض سے بروایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ حِماس و جعاب کو فرمایا کہ قیمت لگا کر اسکی زکوٰۃ ادا کر - ابن عمر رض نے کہا کہ ہر مال تجارت مین ہر سال زکوٰۃ ہی رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح

اور ابن عمرؓ نے کہا کہ عروض میں زکوٰۃ نہیں مگر جبکہ تجارت کے لیے ہوں - رواہ البیہقی - عروۃ بن الزبیر و سعید بن المسیب
و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق م ع - ولانہا معدۃ للاستنماء
باعداد العبد - اور اس دلیل سے کہ عروض بھی ثمر بار حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا
ہوگا - ف - یعنی بطریق تجارت - پس یہ از راہ فعل کے مال نامی ہو گیا - فاشبہ المعد باعداد الشرع
تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے - ف - یعنی سونا چاندی - اور مراد یہ کہ از راہ خلقت
کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال
نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں انکے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اسکو ثمرہ
حاصل کرنیکے لیے مہیا کرے - لہذا فرمایا - وتشترط نیۃ التجارۃ لیثبت الاعداد - اور تجارت کی
نیت شرط ہے تاکہ ثمر بار کا مہیا کرنا ثابت ہو - ف - کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو
بالاجماع زکوٰۃ نہیں ہے - پھر مالک خود اختیاری مال بہ بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو
وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خرید سے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے
مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کرنے کی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت
لیکر فروخت کرونگا تو بھی تجارتی مال رہا - یہ تو مالک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد مالک ہو جانیکے
نیت کی مثلاً میراث کا سفید اسباب بوجہ وراثت کے اسکا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا
فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارتی نہ ہوگا - م ع - پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین
بہ نیت تجارت خریدی تو اسپر خراج ہے نہ زکوٰۃ - شمنی - اور نیز وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خرید سے پھر جانوروں
کے واسطے جھولیں و لگامیں و رسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانوروں کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو
استعمال میں ہیں انپر زکوٰۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہے - اسیطرح عطر و تیل بیچنے والے
نے دو سو درہم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیتا ہے تو انپر زکوٰۃ ہے ورنہ نہیں - کمافی قاضیخان
ومحیط السرخسی والذخیرۃ م ع - تجارتی مال کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ
صریح نیت نہو جیسے کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا - اور
جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جس میں کچھ بدلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح
خون کے پایا جس میں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو ارجح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے - البحر - یعنی
فقط نیت سے تجارتی نہوگا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے - پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ
اسوقت سے سال گذرنے پر اسکی قیمت درہم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوٰۃ دے - م - ثم قال
پھر امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ - یقومہا بما ہو انفع للمساکین - عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین
کے واسطے زیادہ نافع ہو - احتیاطاً لحق الفقراء - بغرض احتیاط حق فقیر کے - قال رح وہذا روایۃ عن ابی حنیفۃ
مصنف رح نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - وفی الاصل خیرہ - اور دوسری روایت
اصل یعنی مبسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے - ف - یعنی مالک کو اختیار ہے چاہے درہم سے یا دینار سے قیمت
لگا دے - لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بہما سواء - کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے
میں دونوں نقد برابر ہیں - ف - پس جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہوگا بس فقیر کے لیے

انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہوا لہٰذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے مین نہین ہر بلکہ۔ تفسیر الانفع ان یقومہا بما یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے انفع لحاظ رکھنے کے معنی یہ ہین کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے مین نصاب پورا ہوتا ہو۔ ف۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہر اور سونا اسوقت گران ہر تو وہ ۲۰ مثقال سونے کا نہین مگر دوسو درم سکہ کا ہر تو بالاتفاق اُسکو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی یوسف انہ یقومہا بما اشتری ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہر کہ عروض کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید اتھا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے دیے ہون۔ لانہ ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے مین پوری رسائی ہر۔ وان اشتراہا بغیر النقود قومہا بالنقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوا کسی چیز کے عوض خرید اہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو۔ ف۔ اور یہی شافعی کا قول ہر مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خرید ا اور دینا اشرفیون کا چلن تجارتون مین زیادہ ہر تو اسی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انہ یقومہا بالنقد الغالب علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہر کہ عروض کا اندازہ قیمت ہر صورت مین زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے۔ ف۔ خواہ نقد کے عوض خرید ا ہو یا مال کے۔ کما فی المغصوب والمستہلک۔ جیسے مغصوب اور مستہلک مین ہوتا ہر۔ ف۔ صورت مغصوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بالارق ناجائز اپنے قبضہ مین کر لیا تھا حتی کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اُسکو قیمت تا وان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہوگا جسکا وہان چلن زیادہ ہر۔ اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریت دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہان سے آگے دس کوس لیگیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا۔ م۔ بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہر اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہر امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت رہین اندازہ کیجاوے جہان مال موجود ہر حتی کہ اگر کسی مطالب سے مال دوسرے شہر مین بھیجا اور وہان وقت زکوٰۃ آیا تو وہین کی قیمت اندازہ ہو گی۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اُس روز کی معتبر ہر جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے نزدیک ادائے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہر۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دوسو درم ہر تو پانچ درم واجب ہوئے پھر اُسنے ماہ عید مین زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھکر قیمت دوسو چالیس درم ہو گئی ہر تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہین۔ اگر عروض گیہون یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اسنے عین مال کا چالیسوان حصہ دیدیا تو بالاتفاق جائز ہر خواہ نرخ گران ہو یا ارزان۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا۔ اگر عین مال مین نقص ہو جانے سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیہون بھیگ گئے تو بالاتفاق اُسی روز کی قیمت معتبر ہر جس دن ادا کرنا چاہتا ہر اور اگر عین مال مین زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اُسی روز کی قیمت معتبر ہو گی۔ مف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خرید ا اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہر یعنی اسپر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہی رہن کا حکم ہر مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ مین ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہین۔ البحر۔ اگر اسکے پاس کئی نصاب تھا

کامل ہون مثلاً نصاب درہم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اسپر قرضہ بھی ہو تو پہلے اس قرضہ کی طرف درہم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر کچھ قرضہ بچ رہا تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اسوقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ وہی ظاہری مال سے زکوٰۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درہم دینار و عروض پھرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود نہو تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ مین لگاوے۔ شرح المبسوط للسرخسی۔ واذا کان النصاب کاملا فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لایسقط الزکوٰۃ۔ اور جب کہ سال کے دونون طرف مین نصاب پورا ہو تو اسکے مابین مین نصاب گھٹ جانا زکوٰۃ کو ساقط نہین کرتا۔ لانہ یشق اعتبار الکمال فی اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال مین نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے مین مشقت ہے۔ ف۔ پس یہ شرط ہے کہ ابتدا مین پورا ہو اور انتہا مین پورا ہو۔ اما لا بد منہ۔ رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہین۔ فی ابتدائہ للانعقاد وتحقق الغناء۔ تو وہ ابتداء سے سال مین واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری متحقق ہونے کی ہے۔ وفی انتہاءہ للوجوب۔ اور انتہاء سال مین واسطے زکوٰۃ واجب ہونے کے۔ ف۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہے۔ ولا کذلک فیما بین ذلک لانہ حالۃ البقاء۔ اور اسکے مابین مین ایسا نہین کیونکہ وہ تو حالت بقاء ہے۔ ف۔ یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان مین اس حالت کا بقاء ہے تو اسمین کمال لابدی نہین۔ بہتر یہ اسوقت کہ درمیان مین اس مال سے باقی ہے صرف نصاب مین کمی آئی۔ بخلاف ما لو ہلک الکل۔ برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ ف۔ یعنی کچھ باقی نرہا کہ حالت بقاء رکھا جاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی اسپر جو وجوب زکوٰۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مٹ گیا۔ ولا تجب الزکوٰۃ۔ اور زکوٰۃ واجب نہوگی۔ ف۔ جبکہ یہ سال پورا ہو۔ لانعدام النصاب فی الجملۃ۔ کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلۃ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ مین جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہین ہے۔ لان بعض النصاب باقی فبقی الانعقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا۔ ف۔ اگر درمیان مین مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال مین نصاب کامل موجود ہوا مثلاً اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا اور یہ نصاب جدید جسوقت سے ملا اُسی وقت سے اسکا سال شروع ہوتا ہے۔ قال وتضم قیمۃ العروض الی الذہب والفضۃ حتی یتم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی مین ملا یا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ ف۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہو تو اسکو سونے چاندی مین ملا کر پورا کرین اور یہ بالاجماع ہے۔ لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ تو ان سب مین باعتبار تجارت یعنی خرید فروخت کی بڑھوار کے ہے۔ وان افترقت جہۃ الاعداد۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے۔ ف۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت واسطے بنائے گئے ہین اور عروض براہ فعل بندہ ہین۔ لہذا عروض کی اجناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک مین ملاتے ہین۔ ویضم الذہب الی الفضۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے۔ للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے مین دونون ہمجنس ہین۔ ومن ہذا الوجہ صار سببا۔ اور اسی جہت سے وہ سبب زکوٰۃ ہوا۔ ف۔ تو زکوٰۃ مین دونون ہمجنس ہین بخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ سونا نہ پہنونگا تو چاندی سے حانث نہوگا اسواسطے کہ بسبب الذات مختلف ہین۔ ثم تضم بالقیمۃ عند

ابو حنیفہ رح - پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک ملانا بقیمت ہوگا - ف - یہی قول احمد و ثوری ہے - معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جسقدر ہو زکوٰۃ دیدی جاوے - وعندہما بالاجزاء وہو روایۃ عنہ - اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے - ف - یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے - یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہو اور سو درہم کا آدھا نصاب ملا کر پورا نصاب ہو گیا - اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا - حتی ان من کان لہ مائۃ درہم وخمسۃ مثاقیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعلیہ الزکوٰۃ عندہ خلافا لہما - حتی کہ جس شخص کے پاس سو درہم ہوں اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سو درہم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے - ف - کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درہم ہیں تو دو سو درہم ملکر نصاب ہو گیا - اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چہارم نصاب طلاء ہے اور سو درہم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوگی - ہما یقولان المعتبر فیہما القدر دون القیمۃ - صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوٰۃ فی مصنوع وزنہ اقل من مائتین وقیمتہ فوقہما - حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درہم سے کم ہو اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی - ف - تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے - ہو یقول ان الضم للمجانسۃ وہو تتحقق باعتبار القیمۃ دون الصورۃ فیضم بہا - ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ضم کرنا بوجہ ہمجنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے - ف - بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اسپر قیاس فاسد ہے - اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درہم ہوں اور سو درہم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رح کے نزدیک دو سو درہم بہا قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصف نصف پورا نصاب ہوے - اور اگر سو درہم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درہم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں - اگر ۱۵۰ - درہم اور پانچ مثقال طلاء تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درہم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے - محیط السرخسی ۵ - اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ درہموں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے - مع - اگر طلاء و چاندی ہر ایک نصاب ہوا اور اسنے ایک نصاب کو دوسرے میں ملا یا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے - محیط السرخسی - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درہم نصاب سے اسقدر فاضل کہ چالیس درہم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تا کہ چالیس درہم یا چار مثقال ہو جاویں - المضمرات - یاقوت موتی وجواہرات میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اسکے ہار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے - الجوہرہ - نانبائی نے اگر لکڑیاں و نمک واسطے خمیری روٹی کے خرید یں تو زکوٰۃ نہیں - اور اگر تلچھ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اسپر زکوٰۃ ہے - الذخیرہ - جسکے ذمہ ادا سے زکوٰۃ ہے اسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلیے کہ قرضخواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے - محیط السرخسی - اگر مال گر پڑا اسکو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال پہچانتے تو جائز ہے معلوم جسپر زکوٰۃ باقی ہے اور وہ صرف گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو گئی - المحیط

باب فیمن یمر علی العاشر

باب اُس مال والے کے بیان مین جو عاشر پر گذرے - عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجرون سے عشر یعنی دہائی وصول کرے اور اُسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنون سے محفوظ رہتے ہین اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہائی لیگا اسیطرح اموال باطنہ از قسم درم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہون اُنکا محصول بھی وصول کریگا - الکافی - اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہی اُسی طرح ذمی و حربی تاجرون سے بھی لیگا جو محصول ہی نہ زکوٰۃ لیکن مسلمان سے چالیسوان حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہین بیسوان حصہ لیگا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہین دسوان حصہ لیگا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہو - تو عاشر اسکا نام صرف اسی اعتبار پر ہی جو حربی سے دہائی لیتا ہی - اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اُسی کی مذمت حدیث مین ہی کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی ابتدا مین نہ جاویگا - مع - اذا مر علی العاشر بمال - اگر تاجر گذرا عاشر پر مال کے ساتھ - ف - اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور پر مشروط نہین پس اگرچہ مال باطن لیکر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری بشرائط وصول کریگا - اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا - فقال اصبتہ منذ اشہر - پس کہا کہ مین نے اسکو چند مہینہ سے پایا - ف - یعنی سال پورا نہین ہوا - او علی دین - یا مجھپر قرضہ ہی - ف - تو زکوٰۃ واجب نہین - وحلف صدق - اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اسکی تصدیق کیجائیگی - ف - لیکن یہ شرط اُسی تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا - والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق - اور عاشر وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو راستہ پر - ف - واسطے حفاظت مال تجار کے - المبسوط - ف - لیاخذ الصدقات من التجار - تاکہ وہ تاجرون سے صدقات وصول کرے - ف - اور شرط ہی کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہو - الغایۃ البحر - تو یہود کا مقرر کرنا نہین جائز ہی - د - پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ ہی پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ مین رکھے اور وہ چالیسوان حصہ ہی - اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسوان حصہ ہی اسکو خزانہ جزیہ و خراج مین رکھے اور اس سے اسکا جزیہ الراس ساقط نہوگا اور سال مین ایکبار کے سواے ذمی سے زیادہ نہ لیا جائیگا - السراج - فمن انکر منہم تمام الحول - پس جس نے ان تاجرون مین سے سال پورا ہونے سے - او الفراغ من الدین - یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا - کان منکرا للوجوب تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا - والقول قول المنکر مع الیمین - اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہی ف - تو قسم سے اُسکا قول قبول ہوگا - وکذا اذا قال ادیتہا الی عاشر اخر - اور یون قسم سے تصدیق کیا جائیگا جب کہ اسنے کہا کہ مین نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کردیا - مرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر آخر اور مراد یہ کہ جب اس سال مین دوسرا عاشر رہا ہو - ف - تب اسکے قول کی تصدیق ہوگی - لانہ ادعی وضع الامانۃ موضعہا - کیونکہ اسنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا - ف - اور امانت دار جب مال امانت کو اُسکے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہی - بخلاف ما اذا لم یکن عاشر آخر فی تلک السنۃ - بخلاف اسکے جب اس سال مین کوئی دوسرا عاشر نہو - ف - کہ اُسوقت قبول نہوگا - لانہ ظہر کذبہ بیقین - کیونکہ اسکا دروغ بالیقین ظاہر ہوگیا - وکذا اذا قال ادیتہا انا - اور اسیطرح

جب اسنے کہا کہ مین نے صدقہ کو خود دیدیا - یعنی الی الفقراء فی المصر - یعنی شہر مین فقیرون کو دیدیا - ف
تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی - لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ - کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر مین - ف
یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر مین تھا تو وہ امانتدار تھا تو قسم سے اسکا قول قبول ہوگا بخلاف اسکے جب کہ
شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد مین نے فقیرون کو دیا تو صحیح نہین کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت مین ہے - و ولایۃ
الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ - اور عاشر پر گذر سے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اسکی
حمایت مین آجانے کی ہے - ف - ولیکن یہ عموماً مقصود نہین کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور
جزیہ مین جب وہ کہے کہ مین نے خود ادا کردیا تو تصدیق نہوگی کیونکہ ذمی فقیر اسکے مستحق نہین اور مسلمان فقیرون پر
صرف کی اسکو صلاحیت نہین ہے - التبیین - وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول - اور یون ہی صدقۃ
السوائم مین تین صورتون مین یہی حکم ہے - ف - اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوے ہین - دوم مجھپر قرضہ ہے جو انکو محیط
ہے - سوم مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی - وفی الفصل الرابع
وہو اذا قال ادیتہا بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف - اور رہی چوتھی صورت اور
وہ یہ کہ اسنے کہا کہ مین نے ان جانورون کا صدقہ بذات خود شہر مین فقیرون کو ادا کردیا ہے تو تصدیق نہوگی اگرچہ قسم
کھاوے - ف - اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہوجاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا - وقال الشافعی
یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق - اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اسنے حق کو مستحقون
کو پہونچا دیا - ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ - اور ہماری دلیل
یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہین بخلاف باطنی اموال
کے - ف - کہ انمین البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا - اور اسمین
قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لین تو بھی جائز نہین کیونکہ اسنے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ
لیا گیا - ثم قیل الزکوۃ ہو الاول والثانی سیاسۃ - پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہی ہے اور یہ دوم بطور سیاست
ہے - ف - یعنی زکوۃ تو وہی ہوچکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے - وقیل
ہو الثانی والاول ینقلب نفلا - اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہوجائیگا - و
ہو الصحیح - اور یہی قول صحیح ہے - ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ - پھر جن صورتون مین
کہ سوائم واموال تجارت مین اسکے قول کی تصدیق ہوتی ہے - ف - یعنی تین صورتون مین انمین سے ایک یہ کہ
مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا ادا کردیا - لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر -
اسمین براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر مین نہین فرمائی - ف - یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط
نہین کہ اس عاشر کا براءت نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی - وشرطہ فی الاصل - اور کتاب
اصل یعنی مبسوط مین براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے - وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ - اور یہی حسن نے
ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی - لانہ ادعی - کیونکہ اسنے ایک دعوی کیا - ف - یعنی مین نے دوسرے
عاشر کو ادا کیا - ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازہا - اور اسکے صدق دعوی کے واسطے ایک علامت
ہے یعنی تحریر پس اسکو ظاہر کرنا واجب ہے - وجہ الاول ان الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ + اور روایت جامع صغیر
کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہوگا - ف - اور یہی روایت اصح ہے

چونکہ یہ بمحضر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بلا خلاف تھا تو اجماع ہوگیا - کذا قال القدوری فی شرح المختصر - مع - وان مر حربی
بخمسین درہما لم یوخذ منہ شئی الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلہا - اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم
کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہین لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال مین سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہون - ف
تو ہم بھی اُنکے آدمی سے لے لینگے - لان الاخذ منہم بطریق المجازاۃ - کیونکہ حربیون سے لینا بطریق مجازات
ہے یعنی بدلا - بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوۃ - بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ
ہے - ف - جب کہ مسلم سے لیا گیا - او ضعفہا - یا اسکا دوچند محصول ہے - ف - جبکہ ذمی سے لیا گیا -
فلا بد من النصاب - تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے - ف - جسمین سے زکوۃ یا اُسکا دوچند لیا جاوے -
وہذا فی الجامع الصغیر - اور یہ جامع صغیر مین ہے - ف - کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز
ہے - وفی کتاب الزکوۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا
ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ - اور کتاب الزکوۃ مبسوط مین ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ
حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہون اسلیے کہ قلیل مال برابر عفو رہا ہے اور اسلیے کہ قلیل مین حفاظت کی
احتیاج نہین - ف - حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے - وان مر حربی بمائتی درہم ولا
یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر - اور اگر حربی دو سو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہین کہ وے
لوگ ہم سے کسقدر لیتے ہین تو عاشر اس سے عشر یعنی دسوان حصہ لے لے - لقول عمر رضی اللہ عنہ فان
اعیاکم فالعشر - بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہاگی - ف - یعنی اگر تم عاجز ہوجاؤ
یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہین تو پھر تم دسوان حصہ لے لو - وان علم انہم یاخذون منا ربع العشر او
نصف العشر یاخذ بقدرہ - اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسوان حصہ یا بیسوان حصہ لیتے
ہین تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے لے - ف - کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے - وان کانوا یاخذون
الکل لا یاخذ الکل - اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہین تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہین
لیگا - لانہ غدر - کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے - ف - کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان
نہین اگرچہ حربی کفار ایسا کرین - چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالین تو ہم نہین
قتل کرینگے - الفتح - لیکن محیط السرخسی مین کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوا اسقدر مال کے جس سے وہ اپنے
وطن پہونچ جاوے - م - مین کہتا ہون کہ گویا شرط امان بھی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ اُنکو معلوم تھا کہ مال کا
بدلا مال ہوگا - فافہم واللہ اعلم - م - وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ - اور اگر حربی لوگ ہم سے
کچھ نہ لیتے ہون تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لیگا - لیترکوا الاخذ من تجارنا - تاکہ وے ہمارے تاجرون سے بھی لینا
چھوڑین - ف - جو اُنکے ملک مین تجارت کے لیے جاتے ہین - ولانا احق بمکارم الاخلاق - اور اسلیے
کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہین - ف - جبکہ اُنکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ
اُنکی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالے نہین تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کیا جڑ کے بہت خوب
پھل دیگی - م - وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری - قبل ان یعود من دارہ - ف - لم یعشرہ
حتی یحول الحول - اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اُسنے عشر وصول کرلیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہان
گذرا یعنی قبل اسکے کہ اپنے ملک جاکر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لیگا یہانتک کہ سال پلٹ جاوے

ف حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل ہوا تھا اس اسلام کے کہ سال بھر یہان رہا تو پھر جزیہ باندھا جائیگا اور
تو ذمیون کا شمار ہوکر دار الحرب نہ جانے پائیگا - پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اسکا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک
صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لیگا - اور اگر قبل
سال کے ہوا تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ ہنوز وہ دار الاسلام کے اندر اپنی امان سے موجود ہی اور جابجا شہرون کے
جانے مین اسکا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لیگا - لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال
وحق الاخذ لحفظہ - اسلیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے
تھا - ف اسکا عوض برعکس ہوا - ولان حکم الامان الاول باق - اور اسلیے کہ اول امان کا حکم سال بھر
کے اندر باقی ہے - ف تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے - وبعد الحول تجدد
الامان - اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی - ف کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان مین شرط
تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خفیہ یہین سال گذار دیا تو امان اول نہین رہی اب گویا اسپر ہر طرح قابو
ہے - لانہ لایمکن من المقام الا حولا - کیونکہ حربی کو یہان ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا مگر ایک سال - ف یعنی
قریب ایک سال کے - النہایہ - یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہے اسطرح کہ لانہ لایمکن من المقام حولا - یعنی حربی کو
ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا - حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہین موجود ہے - پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اسپر
جزیہ باندھیگا یا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قبل
ہو جاتا - والاخذ بعدہ لایستاصل المال - اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہین کرتا - ف
بلکہ ہم خود آپس مین لیتے ہین - صورت دوم یہ کہ - ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک
عشرہ ایضا - اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال مین) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونیکے
روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا - ف یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشر کی طرف گذرا
تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اسنے سال مین کئی بار ایسا کیا ہو - کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہوکر
داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی - لانہ رجع بامان جدید - کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا -
وکذا الاخذ بعدہ لایفضی الی الاستیصال - اور یون ہی بعد اسکے عشر لینا بھی استیصال مال کیجانب
مفضی نہین ہے - ف اور اگر اول مرتبہ اسنے سہو یا اسکے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر
نہین لیگا - البنایہ - وان مر ذمی بخمر او خنزیر - اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونون) کو لیکر گذرا عشر الخمر دون
الخنزیر - تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا - وقولہ عشر الخمر ای من قیمتہا - اور مصنف نے جو کہا کہ
عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت مین سے دسوان حصہ لیا جاوے - ف نہ کہ عین شراب
کا دسوان حصہ - وقال الشافعی لایعشرہما لانہ لاقیمۃ لہما - اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان دونون کا عشر نہین لیگا
کیونکہ ان دونون کی کچھ قیمت نہین ہے - وقال زفر یعشرہما لاستوائہما فی المالیۃ عندہم - اور زفر رحمہ اللہ
تعالے نے کہا کہ دونون کا یعنی دونون کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونون مالیت مین کافرون کے نزدیک
یکسان ہین - ف یعنی وے لوگ دونون کو مال ٹھہراتے ہین - وقال ابو یوسف یعشرہما اذا مر بہما جملۃ
اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونون کا عشر لیوے بشرطیکہ دونون ساتھ لیے گذرا ہو - کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر
گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا - ف جب کہ دونون کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا

فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیکے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا
ف۔ مگر ظاہر الروایہ میں خواہ دونوں کو ملا دے یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونوں میں فرق کیا گیا سو وجہ
الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لہا حکم العین والخنزیر منہا۔ اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ
یہ ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں ان کی قیمت کا حکم انکی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔
ف۔ اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں ہیں کہ انکا مثل ٹھیک نہیں بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے
ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم میں سے ایک
ٹھلیا شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھلیا بھر لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اسکے بدل میں قیمت بھی بجائے اسکے ہو سکتی
ہے پس جسکا مثل اسطرح صورت و معنی میں ہو اسکو ذوات المثل کہتے ہیں۔ وذوات الامثال لیس لہا ہذا
الحکم والخمر منہا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں انکی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی
ذوات الامثال سے ہے۔ ف۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر
نہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جنکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہوں
و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہوں تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہیں اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اسوقت
قیمت دلوائی جائیگی۔ دوم قیمی کہ جنکا مثل نہیں جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی
اسکے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکورہ میں خنزیر کی قیمت اسکے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اسکے قائم مقام
نہیں بلکہ اسکی شراب اسکے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایۃ۔ اور دوسری
دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والمسلم یحمی خمر لنفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے
اپنی ذاتی شراب کی۔ ف۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحمیہا علی غیرہ
پس اسیطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ ف۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یحمی خنزیر نفسہ بل
یجب تسیبہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ انکو چھوڑ دینا واجب ہے۔
ف۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک میں سور ہیں مسلمان ہوگیا تو اسلام لانے کے ساتھ اسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر
کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فکذا لا یحمیہ علی غیرہ۔ تو اسیطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا۔ ف۔ تو اسکا
عشر بھی نہیں لے سکتا۔ واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال
نہیں کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملات
میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدائے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال
نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی پس اسکی
دو جہتیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفر رح بھی ساقط ہوگیا
بلکہ قول شافعی رح کا بھی جواب نکل آیا لیکن انکے ساتھ بنائے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے و خرید
فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالے اپنے موقع پر آویگا ھ۔ اگر
ذمی مردار کی کھالیں لیکر گذرا تو امام محمد رح نے اسکو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اسکا عشر لینا چاہیے
المحیط۔ امید ہے کہ اسمیں کوئی مجتہد مخالف نہ ہوگا م۔ اگر ایسی چیزیں لیکر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ
ترکاریاں و فواکہ و خربزہ وغیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک انکا عشر لیوے اور امام کے نزدیک

نہین ۔السراج ۔کیونکہ عاشر کے پاس جنگل مین فقرا نہین جنکو دیگا حتی کہ اگر فقرا ہون یا اپنے کاریردازون کیلیے
چاہیے تو لے سکتا ہے ۔الفتح ۔ ولو مر صبی او امراۃ من بنی تغلب بمال ۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیون کا کوئی طفل
یا عورت مع مال گذرے ۔فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأۃ ما علی الرجل ۔ تو طفل پر کچھ نہین ہے اور عورت
پر اسقدر ہے جو تغلبی مرد پر ہے ۔ف۔ یعنی مسلمانون سے دوچند ہے ۔ لما ذکرنا فی السوائم ۔ بوجہ اس دلیل کے
جو باب سوائم مین گذر چکی ۔ف۔ لیکن وہان فتح القدیر مین عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہان حکم مذکور ہی
صحیح ہے ۔ واللہ تعالے اعلم م ۔ ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال
علیہا الحول لم یزک التی مر بہا ۔ اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے
گھر مین دوسرے سو درم ہین کہ دونون پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوٰۃ نہ لیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا ۔
لقلتہ ۔ بوجہ انکے قلیل ہونیکے ۔ف۔ کہ نصاب سے کم ہین ۔ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ ۔ اور جو اسکے گھر
مین ہین وہ عاشر کے تحت حمایت نہین آئے ۔ف۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوٰۃ دینے کا مالک خود مختار ہے
بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہون اور باقی نصاب تک گھر مین ہون تو زکوٰۃ وصول کر لے ۔ کما فی السراج ۔ ولو مر
بمائتی درہم بضاعۃ ۔ اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا ۔ف۔ اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے دیا
کی کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت مین بطور احسان لگا دیجیو ۔ تو حکم یہ کہ ۔لم یعشرہا ۔ عاشر اسکا عشر نہ لیگا ۔لانہ
غیر ماذون باداء الزکوٰۃ ۔ کیونکہ یہ شخص اسکی ادائے زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہین ہے ۔ف۔ بلکہ مالک نے
اسکو صرف تجارت مین لگانے کی اجازت دی ہے ع ۔ قال وکذا المضاربۃ ۔ مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت
کا ہے ۔یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر ۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا
ف۔ تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہین لیگا ۔ مضاربت یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر
اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونون کے درمیان نصفا نصف ہو ۔ وکان ابو حنیفۃ یقول اولا یعشرہ لقوۃ حق المضارب
حتی لا یملک رب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک ۔ اور ابو حنیفہ
پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوٰۃ لیگا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہوجانیکے بعد
مالک کو اختیار نہین ہوتا کہ مضارب کو اسمین تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا
ف۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا یون ہی مضارب سے وصول کر لیگا ۔ ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب
وہو قولہما ۔ پھر ابو حنیفہ رح نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب مین مذکور ہے اور یہی صاحبین رح
کا قول ہے ۔ لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوٰۃ ۔ کیونکہ مضارب درحقیقت مالک نہین اور نہ مالک
کی طرف سے ادائے زکوٰۃ مین نائب ہے ۔ الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیوخذ منہ لانہ مالک
لہ ۔ مگر جبکہ مال مین اسقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جاوے تو اس حصہ مین سے حق لے لیا جائیگا
کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے ۔ف۔ مین کہتا ہون کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ شرکت اسباب مین قبل تقسیم کے ہر ایک
اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے ۔ ولو مر عبد ماذون لہ بمائتی درہم ۔ اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جسکو تجارت
کی اجازت دی گئی ہے ۔ف۔ یعنی اپنے مالک کی طرف سے ۔ ولیس علیہ دین ۔ اور اس غلام ماذون پر
قرضہ بھی نہین ہے تو ۔عشرہ ۔ عاشر اس سے حق لے لیگا ۔ف۔ لیکن اسپر دارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال
کا مالک نہین اور نہ اسکو ادائے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شروع باب مین محیط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولی پر بھی

اسکی زکوٰۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ مین لاوے - ورنہ پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہی اور نہ غلام ماذون پر ہی - قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن ہذا ام لا - ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہین - وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وہو قولہما انہ لا یعشرہ - اور مضاربت مین امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہی کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لیگا اور یہی صاحبین کا قول ہی - ف - کیونکہ جیسے مضارب کو ادائے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہی پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ مین قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا بدون ہی یہان رجوع ہو سکتا ہی - لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف - کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہی وہ مولی کی ملک ہی اور ماذون کو اسمین صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہی - فصار کالمضارب - تو ماذون بھی مثل مضارب کے - ف - بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ مین امام کا رجوع کرنا یہی ماذون کے مسئلہ مین رجوع ہی اور یہی مفیدہ مین مذکور ہی - اور بعض نے زعم کیا کہ نہین بلکہ ماذون و مضارب مین فرق ہی - وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعہدۃ علی المولی فکان ہو المحتاج الی الحمایۃ - اور دونون مین وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کیواسطے تصرف کرتا ہی حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہین ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہی - ف - پس عاشر حق حمایت ماذون سے لے لیگا - والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعہدۃ علی رب المال فکان رب المال ہو المحتاج - اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہی حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہی پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا - ف - تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہین لے سکتا - یہ دونون مین فرق ہی - فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد - تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ مین وہی رجوع درصورت غلام ماذون کے نہوگا - ف - حاصل آنکہ مضارب کی صورت مین مالک مال پر حق عاشر ہی اور ماذون کی صورت مین ماذون پر ہی پس جب دونون مین فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ مین رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہین لیگا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ مین بوجہ فرق کے نہین ہوگا - اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنھون نے مضارب کو ادھار دیا انکا ذمہ و عہدہ مالک مال پر ہی چنانچہ وے لوگ مالک کی طرف رجوع کرکے وصول کر لینگے - اور غلام ماذون کی صورت مین یہ عہدہ خود ماذون پر ہی حتی کہ اسی کے دامنگیر ہونگے اور وہی ذمہ دار ہی پس وہی آنکے قرضہ مین فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولی ادا کرکے چھڑا دے - پھر فتح القدیر مین ہی کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہین اور ماذون محتاج ہی لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہین ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابت ادائے زکوٰۃ مع شرائط زکوٰۃ نہو اور یہ ماذون مین بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہین لیگا جیسا کہ کافی مین ہی - مف - وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ - اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لیگا کیونکہ اسکی ملک ہی - الا اذا کان علی العبد دین یحیط بمالہ - مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہی سب کو محیط ہو - ف - یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہی تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہی کچھ نہین لیا جائیگا اگرچہ مولی ساتھ ہو لانعدام الملک - بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے - ف - اقول ابو حنیفہ رح - او للشغل یا بوجہ

مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہو بقول صاحبین۔ بہرحال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاویگا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیھا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ فعشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ ثنی علیہ الصدقۃ تو مکرر اسپر صدقہ رکھا جائیگا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جبکہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اسکے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہونے اور وہاں کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عادل انکی حفاظت نہ کر سکا۔ م۔ الکافی ع۔ (فروع) چوپائے و نقود کو کہا کہ میری نہیں یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج والظہادی۔ مال لیکر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا لیکن جب کبھی گذرے تو مسلمان وذمی سے چھوٹا ہوا وصول کرے نہ حربی سے۔ المحیط التبیین۔

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانوں و دفینہ کے بیان میں) معادن جمع معدن۔ کان جسمیں خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز یعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ ف۔ خواہ کہیں ہو۔ ففیہ الخمس۔ تو اسمیں پانچواں حصہ۔ ف۔ یعنی حق فقراء ہے لیس عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بغیر جنگل کی کان میں بدرجہ اولی پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ہذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا شیء علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذہبا او فضۃ فیجب فیہ الزکوۃ ولا یشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز ہے کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جسنے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اسمیں زکوۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا شرط نہیں ایک قول میں۔ ف۔ اور یہی قول انکے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیۃ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل نما یعنی عین زیادتی ہے اور سال بیتنے کی شرط تو بڑھاؤ ہی کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعی رحمہ کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معادن قبلیہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوا زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تا یوم۔ رواہ مالک وابو داؤد۔ ابو عبید نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم یہی لیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ۔ ف۔ العجماء جبار

والبئر جبار والمعدن جبار - وفی الرکاز الخمس - عجماء یعنی سینگون والے جانور ہدر ہین اور کنوان ہدر ہے اور معدن ہدر ہے - اور کان مین پانچوان حصہ ہے - ف - اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگون والے جانورون نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اسکے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہین ہے اور اگر کنوان کھودنے کے لیے مزدورون کو مقرر کیا انھون نے کھودا پھر اوپر سے کنوان پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون ہدر ہے - یون ہی کان کھودنے مین اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز مین جو مال نکلا اسمین پانچوان حصہ واجب ہے اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونون کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور دفینہ دونون مین پانچوان حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ - والمعدن جبار - تو اسکے یہ معنی کہ کان کھودنے مین جو مزدور تلف ہوا اسکا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنوین کا حکم ہے - اور یہ معنی نہین کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اسمین سے ہدر نہین ہے - پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ و معدن ہدر ہے اور جو معدن سے نکلے اسمین خمس ہے مگر بجاے معدن کے رکاز فرمایا - وھو من الرکز - اور رکاز مشتق رکز سے - ف - جو مرکوز ہو حتی کہ جو ارادہ دلی ہو اسکو مرکوز خاطر کہتے ہین - فاطلق علی المعدن - پس معدن پر رکاز کا لفظ کہا - ف - کیونکہ وہ زمین کے اجزا مین مرکوز ہوتا ہے - اور معدن نہین کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ دونون کو شامل ہو صحیح دلیل صریح ہے - اور دلیل دوم قولہ تعالے واعلموا انما غنمتم من شیئ فان للہ خمسہ الآیہ - یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت پاؤ تو اسکا پانچوان حصہ للہ ہے الخ یعنی فقیرون کے لیے ہے - تو ہر غنیمت مین پانچوان حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت ہے - لانہا کانت فی ایدی الکفرۃ - کیونکہ یہ معادن تو کافرون کے قبضہ مین تھین - ف - اسطرح کہ جن زمینون مین ہین وہ کافرون کے تحت مین تھین - وحوتہا ایدینا غلبۃ - اور ہمارے ہاتھ انپر حاوی ہوگئے از راہ غلبہ کے - ف - یعنی ہم نے غالب ہوکر اپنے قبضہ مین لیا - فکانت غنیمۃ - تو یہ معادن غنیمت ہوئین - وفی الغنائم الخمس - اور کل غنیمتون مین پانچوان حصہ ہے - ف - پس معادن مین للہ تعالی پانچوان حصہ ہوا - بخلاف الصید - برخلاف شکار کے - ف - جس پر شافعی رح نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے - لانہ لم یکن فی ید احد - کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ مین نہ تھی - ف - حتی کہ کافرون کا قبضہ ہو پھر جب مسلمانون نے فتح کیا تو انکا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ مین لاوے اسی کا ہوگا - پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہرین تو جن مجاہدین غازیون نے فتح کیا تھا یہ انھین کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کرکے ایک پانچوان تو للہ تعالی حق فقرا ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیون یا انکے وارثون کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہین تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے - الا ان للغانمین یدا حکمیۃ لثبوتہا علی الظاہر - مگر بات یہ کہ غازیون کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا - ف - لہذا وہ انکے بٹوارہ مین نہ آئین - واما الحقیقیۃ فللواجد - رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا - ف - پس معادن مین دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اسکے اندر کے کانون کا بھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اسپر دسترس حاصل ہو - فاعتبرنا الحکمیۃ فی حق الخمس - پس ہمنے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ مین اعتبار کیا - والحقیقیۃ فی حق الاربعۃ الاخماس حتی کانت للواجد - اور حقیقی قبضہ کو چار پانچوین کے حق مین اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا - ف - خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانون کا ذمی کافر ہو - اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو امان

لیکر دار الاسلام مین آیا تھا تو اُس سے سب واپس لیا جائیگا - لیکن اگر سردار اسلام سے اِسکو ڈھونڈھنے کی اجازت
دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاویگا - محیط السرخسی ع ف ع ت - دار الاسلام کے دو شخصون نے
معادن تلاش کرنے مین شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچوین حصے اُسی پانے والے کے ہین مع البحر - یعنی
عقد شرکت باطل ہے - م - مزدورون کو معدن مین مقرر کیا تو اُنکی مزدوری اور کان سے جو کچھ حاصل ہو سب مستاجر
کا ہے مع البحر - یہ اُسوقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی و عشری مین پائی ہو - ولو وجد فی دارہ معدنا -
اور اگر اپنے خاص گھر مین معدن پائی - فلیس فیہ شیء - تو اسمین کچھ حق نہین ہے - ف - یعنی سب پانے والے کی
ہے اور پانچوان حصہ نہ لیا جائیگا - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا فیہ الخمس لاطلاق
ما رویناہ - اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان مین بھی پانچوان حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے
روایت کی - ف - یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس - مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہین پائی جاوے خواہ گھر مین یا اور
جگہ تو اسمین خمس واجب ہے - ولہ انہ من اجزاء الارض - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاے زمین سے
ہے - یعنی مرکب فیہا - زمین مین مرکب ہے - ف - کوئی علٰحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہین ہے - ولا مؤنۃ فی سائر
الاجزاء - اور کوئی بار خرچہ کا باقی سب اجزاء پر نہین - ف - حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہین - فکذا فی
ہذا الجزء - تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہوگا - لان الجزء لا یخالف الجملۃ - کیونکہ جزء اپنے کل سے
مخالف نہین ہوتا ہے - بخلاف الکنز - بخلاف دفینہ کے - ف - کہ وہ اگرچہ گھر مین ملے خمس واجب ہوتا ہے
لانہ غیر مرکب فیہا - کیونکہ دفینہ تو زمین مین مرکب نہین ہے - ف - بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت
رکھا ہوا ہے - وان وجد فی ارضہ - اور اگر اسنے معدن کو اپنی زمین مین پایا - ف - یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً
امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے - فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان - تو امام ابوحنیفہ سے اسمین دو روایتین ہین
ف - روایۃ الاصل مین واجب نہین مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر مین واجب ہے - فوجہ الفرق علے
احدہما وہو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض - پس وجہ فرق
درمیان زمین و گھر کے دونون روایتون مین ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہوا یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا
اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین - ف - کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بار خرچہ رہیگا اگرچہ خریدے
ولہذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار - اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا
ہے نہ گھر پر - فکذا ہذہ المؤنۃ - پس یون ہی یہ خرچہ بھی - ف - یعنی معدنی پانچوان حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر
پر - پھر واضح ہو کہ رکاز مین سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا - رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا -
وان وجد رکازا ای کنزا - اور اگر اسنے رکاز پائی یعنی دفینہ پایا - ف - کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے
پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اسنے دفینہ پایا تو - وجب فیہ الخمس - اسمین خمس واجب ہے عندہم
یہ بالاتفاق امام و صاحبین کا قول ہے - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی
فی الرکاز الخمس - پھر اختلاف اماموں مین باقی چار پانچوین حصون مین ہے کہ کس کے واسطے ہونگے - شرح الطحاوی -
واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز - اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے - وہو الاثبات
اور معنی رکز کے ثابت کر دینا - ف - پس اگر اللہ تعالی جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن
ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے - بالجملہ دفینہ خواہ جنگل یا گھر مین یا زمین عشری یا خراجی

ہین یا گھر ہین کہین پایا جاوے بالاتفاق اسمین پانچوان حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی -
قولہ - ثم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فہو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمہا
فی موضعہا - پھر اگر یہ دفینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے اسپر کلمہ شہادت لاالہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال
بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ مین بیان ہوا ہے - ف - یعنی آئندہ کتاب اللقطہ مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا
خلاصہ یہ کہ اس صورت مین یہ مال غنیمت نہین بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جسکو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا
تو اسکے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاو ہوگا - وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم - اور اگر
اہل الجاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اسپر بت کی تصویر ہو - ف - یا نصرانی صلیب کی صورت ہو - ففیہ الخمس
علی کل حال لما بینا - تو اسمین پانچوان حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا - ف - یعنی جیسے رکاز اور غنیمت
جسپر غازیون کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین مین پاوے
اور سواے حربی کے کوئی پاوے - پس پانچوان حصہ واجب ہونے مین خلاف نہین رہا یہ کہ باقی کس کو ملیگا تو
فرمایا - ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ - پھر اگر اسکو مباح زمین مین پایا - ف - جیسے پہاڑون کے غار یا
جنگل یا بیہڑ ہین - فاربعۃ اخماسہ للواجد - تو چار پانچوین حصے پانیوالے کے واسطے ہین - لانہ تم الاحراز منہ
اذ لا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ - کیونکہ اسنے حرز مین کرنے کا پورا ہونا اُسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے
غازیون کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاویگا - ف - یعنی مختص اسی کا ہوگا
واضح ہو کہ جب غازیون نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی
کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آویگا اور مسئلہ مذکورہ مین دار الاسلام ہو جانے کے بعد
دفینہ ملا ہے تو پانے والے کا حقیقی قبضہ و حفظ ہے لہٰذا کہا کہ غازیون کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرز مین لانا کیونکر ہوتا -
وان وجدہ فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وہو منہ -
اور اگر اسنے مملوکہ زمین مین پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی
حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حرز مین لانے کے ساتھ ہے اور یہ اُسی شخص سے پایا گیا - ف -
تو یہی چار پانچوین کا مستحق ٹھہرا - وعند ابی حنیفۃ ومحمد ہو للمختط لہ - اور ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک باقی
اُس شخص کا جسکے لیے اختطاط کیا گیا - وہو الذی ملکہ الامام ہذہ البقعۃ اول الفتح - اور مختط لہ وہ شخص جسکو
امام نے ابتداے فتح مین اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا - ف - اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار
یہی مختط لہ مسلمان یا اُسکے وارث ہین اگرچہ کئی پشت نیچے ہون - لانہ سبقت یدہ الیہ - کیونکہ مختط لہ کا ہاتھ
اسپر سابق ہو چکا - وہی ید الخصوص - اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے - ف - یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے فیملک
بہ ما فی الباطن وان کانت علی الظاہر - پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن
زمین مین ہے اگرچہ اسکا قبضہ ظاہر پر ہے - ف - بخلاف غازیون کے قبضہ حکمی کے کہ اُنکا قبضہ حکمی عام تھا
پس غازی وا اُنکے ورثہ مالک نہوے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا - کمن اصطاد
سمکۃ فی بطنہا درۃ - جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ مین موتی ہے - ف - تو وہ مچھلی کل مع موتی کے مالک
ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہو یہی ظاہر الروایۃ ہے - مع - اگر مختط لہ یا اُسکے وارثون نے یہ زمین فروخت کر دی
ہو تو بھی اِس دفینہ کے مالک مختط لہ یا ورثہ ہونگے - نہ مشتری - ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ - پھر بوجہ فروخت کرنے

اس زمین کے یہ دفینہ اسکی ملک سے خارج نہین ہوا - ف کیونکہ بیع مین وہ چیز داخل ہوجاتی ہے جو زمین مین
مرکب ہو جیسے کان یا اسکے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے کٹا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہین تو یہ
دفینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع مین داخل نہو گا - لانہ مودع فیہا بخلاف المعدن لانہ من اجزائہا
فینتقل الی المشتری - کیونکہ دفینہ تو زمین مین ودیعت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے تو معدن
بجانب مشتری منتقل ہوجائیگی - ف یہ اسوقت کہ خاص مختط لہ یا اسکے ورثہ معلوم ہون - وان لم یعرف المختط لہ یصرف
الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا - اور اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہائے مالک کیجانب
جو اسلام مین پہچانا جاوے بنابر اسکے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے - ف یعنی ابتداء سے فتح اسلام کے بعد فلان
شخص اسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہین کہ وہ مختط لہ ہے یا اسنے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے بہر حال
اعلی طبقہ مین انتہا پر جو مالک معلوم ہو اسکو ملیگا - مع - یا اسکے وارثون کو اگر ہون - البدائع - ورنہ بیت المال مین
رکھا جاوے - محیط السرخسی - ذمی مختط لہ کو کچھ نہین ملیگا - العنایہ - یہ سب اسوقت کہ جو بالفعل مالک ہے
وہ مدعی نہو اور اگر اسنے کہا کہ اسکو مین نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا - ع - بالجملہ جب علامت سے
دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اسمین پانچوان حصہ ہے اور باقی مین بوجہ
مذکور اختلاف ہے - ولو اشتبہ الضرب یجعل جاہلیا فی ظاہر المذہب - اور اگر اسکی ضرب مشتبہ ہو یعنی
یہ ظاہر نہ ہو سکے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب مین وہ کفری قرار دیجائیگی - ف یہی حق ہے - فتاوی
لانہ الاصل - کیونکہ اسکا کفری ہونا ہی اصل ہے - وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا - اور کہا گیا کہ وہ ہمارے
زمانہ مین اسلامی قرار دی جاوے - لتقادم العہد - کیونکہ عہد بہت قدیم ہو گیا - ف تو ظاہر وہ کافرون
کا دفینہ نہین ہے - ع - نہین بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے - م - ومن دخل دار الحرب
بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا - اور جو شخص کہ دار الکفر مین امان لیکر داخل ہوا پھر وہان کسی حربی کے مکان
مین رکاز پائی - ف خواہ معدن یا دفینہ - نع - ردہ علیہم - تو اسپر رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے
تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبہا خصوصا - غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے
کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصا مالک مکان کے قبضہ مین ہے - ف یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور
خاص ہے - تو اسکو لے لینا بدعہدی ہے - پھر اگر اسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہین
پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر مشتری کو بھی حلال نہین - شرح الطحاوی - پس اسکی راہ یہی کہ صدقہ کر دے - انہ
یہ تو جب حربی مین کے گھر مین پائی ہو - وان وجدہ فی الصحراء - اور اگر اسنے رکاز دار الحرب کے صحرا مین
پائی - ف یعنی ایسی زمین مین جسکا خصوص مالک کوئی نہین ہے - المحیط ف - فہو لہ - تو یہ رکاز اسی پانیوالے
کا ہے - لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص - کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ مین نہین ہے - ف یعنی قبضہ
حقیقی تو گھر کی صورت مین بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت مین خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صورت
مین خصوص قبضہ حکمی بھی نہین ہے - فلا یعد غدرا - تو یہ غدر نہین شمار ہوگا - ف یعنی شرعا غدر نہین ہے - رہا یہ
وہم کہ صحرا پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہین کہ دار الحرب دار العدل نہین ہے کہ
دار العدل [illegible] انکی عز و جل ہو رہی وہان نہ ادرو تو دار الکفر درحقیقت دار القہر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور
[illegible] نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا - ولا شئی فیہ - اور نہین

کچھ حق نہیں۔ ف۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔م۔ لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص
غیر مجاہد کے ہے۔ ف۔ یعنی چور جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور متلصص جسنے لص کی مشابہت کی۔ واضح ہو کہ جب مسلمان
کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دار الحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ
غازیوں کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل
ہو کر اموال نکال لاسکے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اسیطرح
یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحرا سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال
میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اُس شخص کے رکاز میں کچھ نہیں ہے۔م۔ اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو
حربی کے گھر یا صحرا جہاں سے رکاز لاوے سب اُسی کے بغیر خمس ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے
اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اسطرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے انکو ظلم پر قوت حاصل
ہو۔م۔ ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ پہاڑوں میں پائے جاویں
انمیں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ ف۔ پھر جب پانے والے نے انکو تجارت میں لگایا تو زکوٰۃ التجارت واجب
ہوگی ورنہ نہیں۔م۔ اگر کافروں کے خزینہ یا دفینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب
کر کے لیے گئے تو انمیں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑوں میں پیدا ہوتی ہیں
انمیں خمس نہیں ہے۔ع۔ لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ پتھر میں پانچواں حصہ
نہیں ہے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوٰۃ فی الحجر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ
نے عکرمہ رح تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا۔ والبسط فی العینی وغیرہ۔م۔ وفی الزیبق الخمس۔ اور
زیبق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے۔ فی قول ابی حنیفۃ آخرا وہو قول محمد۔ ابو حنیفہ رح کے آخر قول
میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ کہ اسمیں کچھ
واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ع۔ ولا خمس فی اللولو والعنبر۔ اور خمس نہیں موتی اور
عنبر میں۔ ف۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ ف۔ یاسمین کے قسم ہے۔ع۔ بالجملہ موتی و عنبر میں جبکہ سمندر سے
حاصل ہوں خمس نہیں۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمد رح کے۔ ف۔ دلیل یہ کہ امام
شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث
عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ ابو عبید
نے اسکے مانند جابر رض سے روایت کیا۔ مف۔ وقال ابو یوسف فیہما وفی کل حلیۃ تخرج من البحر
خمس۔ اور ابو یوسف رح نے موتی و عنبر میں اور ہر زیور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ ف۔ ن
سمندر سے زیور نکلنا بایں معنی کہ انکا زیور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں۔ کما فی قولہ تعالے حلیۃ تلبسونہا الآیۃ۔ لان
عمر رض اخذ الخمس من العنبر۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبید رح
نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے
عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے۔ مف۔ ولہما
ان قعر البحر لم یرد علیہ القہر فلا یکون الماخوذ منہ غنیمۃ وان کان ذہبا او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد
کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہیں ہوا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب و مقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ

قعر البحر سے نکال کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہوا تو اسمین خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی مین یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہین تو عنبر و موتی مین بھی نہوا۔ والمروی عن عمر فیما دسرہ البحر۔ اور حضرت عمر رضہ سے جو مروی ہے ایسی صورت مین ہے کہ سمندر نے اسکو کنارے اگل دیا ہو ف۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جسنے پایا اسمین پانچوان حصہ واجب ہے۔ وبہ نقول۔ اور اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہین۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رح و محمد رح بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسف رح بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوا اسکے اس باب مین کوئی نص نہین ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔ م۔ مچھلی مین کچھ واجب نہین۔ قاضیخان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سوا سونے و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ دفینہ نکلے۔ فہو للذی وجد۔ تو یہ متاع و دفینہ اسکے واسطے جس نے پائی۔ وفیہ الخمس۔ اور اسمین پانچوان حصہ فقیرون کا ہے۔ معناہ وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلۃ الذہب والفضۃ۔ اسکے معنی یہ ہین کہ متاع مذکور ایسی زمین مین پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہین ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالے اعلم (فرع) کان و دفینہ پانے والے پر جس صورت مین خمس واجب ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ خمس کو جو حق تعالی ہے اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر و اپنے فروع پر اور اجنبی پر صرف کرے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہون۔ الدر۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جنسے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہون جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر مین ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہین ہے۔ اگر وہ بیت المال مین رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ مین رہیگا۔ م۔

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

باب کھیتون و پھلون کی زکوٰۃ مین۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اسمین مقدار نصاب شرط کرتے ہین۔ یہ قول کچھ نہین ہے اسواسطے کہ کھیتون و پھلون سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف مین صرف ہوتا ہے تو اسکی زکوٰۃ ہونے مین شک نہین۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم مین اسکے شرائط جدا جدا ہین۔ م ص ف۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اسکا سبب زمین کی شرہ اور بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اسنے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقۃً حاصل ہو حتی کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تملیک ہے یعنی مالک کرنا حتی کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت مین صرف کرنا جائز نہین ہے۔ شرط ادا سے وہی جو باب الزکوٰۃ مین گذری۔ شرط الوجوب دو قسم ہین قسم اول اہلیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جانتا ہو۔ ۳۔ عاقل و بالغ ہونا شرط نہین حتی کہ طفل و مجنون کی زمین پر واجب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اسکو جبراً لے سکتا ہے۔ یون ہی جبکہ وہ مرگیا اور خرمن کا اناج قائم ہے تو اس سے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یون ہی زمین کا مالک ہونا بھی اسمین شرط نہین ہے حتی کہ وقفی اراضی مین اور غلام ماذون و مکاتب کی اراضی مین واجب ہے۔ قسم دوم۔ ۱۔ زمین عشری ہو

حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوٰۃ نہیں ہے - ۲- پیداوار حاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقۃً موجود ہو - ۳- پیداوار بھی وہ چیز ہو جسکی زراعت سے زمین کی بڑھوار مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندسے کے درخت نہوں بلکہ اناج وغیرہ جو پیداوار کہلاتی ہے - البحر - قال ابوحنیفۃ - کہا امام ابوحنیفہ نے - ف - یہی قول عمر بن عبدالعزیز و ابراہیم نخعی و مجاہد کا ذہب احمد و حماد و زفر کا ہے - مع - فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرہ العشر - جس چیز کو زمین نکالے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسمین عشر ہے - ف - یعنی دسواں حصہ - پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہے جیسے گیہوں و جو و باجرا و جوار و جنوار و چانول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و پونڈا و زیرہ و خربزہ و کھیرا و ککڑی و بینگن و کسم و اسکے مانند چیزیں خواہ باقی رہنے والی ہوں یا نہوں - القاضیخان و جیسے کتان و تخم کتان - شرح المجمع - اور جیسے اخروٹ و بادام و کموں و دھنیا - المضمرات - رائی اور ایسے ہی پہاڑ و جنگل کے ان درختوں میں جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے - الظہیریہ سوا سقی سیحا - خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو - او سقتہ السماء - یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو - ف - اور اعتبار سال میں سے اکثر ایام کا ہے - الخزانہ پس اگر چند روز اسنے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پانے اسکو دریا و نہر سے یا بارش سے ملا تو اسمین عشر ہوگا - م - الا القصب والحطب والحشیش - سوا سے نرکل و ایندھن کی لکڑی و گھاس کے - ف - کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید مجنوں و جھاؤ میں نہیں کیونکہ ایسے زمین کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتی کہ اگر ان درختوں کی پالود گھاس و نرکل و شاخیں یا درخت چنار و صنوبر وغیرہ ہوں جنکو کاٹ کر فروخت کرتا ہے تو اسمین عشر واجب ہوگا - محیط السرخسی اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند و قطران البحر اور ایسے بیجوں میں نہیں جو سوا اسے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ و تخم خیارین خواہ کلونجی - المضمرات - اور یوں ہی عشر نہیں ہے - قنب و صنوبر و درخت پنبہ و درخت بینگن میں اور کمرد کیلہ و انجیر میں - الخزانہ - اور اگر کسی کے گھر میں درخت پھلدار ہو تو عشر نہیں ہے - شرح المجمع لابن ملک - جنگلی درختوں کا میوہ جمع کرے تو اسمیں بھی کچھ نہیں ہے - م - بالجملہ ہر قلیل و کثیر میں اگرچہ باقی رہنے والی نہو بقول ابوحنیفہ عشر واجب ہے - وقالا لایجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق - اور صاحبین نے کہا کہ عشر نہیں مگر انھیں میں جنکے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جبکہ پانچ وسق پہونچ جاویں - والوسق ستون صاعا بالصاع النبی صلعم - اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے - ف - اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق ایک ہزار دو سو من شرعی ہوئے - مف - من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے - م - اور اگر پیداوار دو قسم ہو ہر ایک پانچ وسق سے کم ہو تو باہم ملائی نہ جاویں اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کیجاویں اور نوع واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے - مف - جیسے عمدہ گیہوں سیر بھر کے عوض ڈیڑھ سیر ناکارہ گیہوں خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربوٰ میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا - م - ولیس فی الخضراوات عندہما عشر - اور سبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے - ف - سبزیوں سے مراد مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے ککڑی و خربزہ تربوز و بینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و مانند اسکے چیزیں ہیں اور امام رح کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے - مف - انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک علی الصحیح واجب ہے - اور کموں و کرویہ و رائی میں واجب ہے - مع - فالخلاف فی موضعین - پس اختلاف امام و صاحبین [illegible]

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے - دوم - فی اشتراط البقاء
بقاء شرط کرنے میں - ف - چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے - م - ثمر
باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے بر خلاف اسکے جسمین علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے
نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ - مت - اور جیسے کابل کا سردہ - اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی
نگہداشت سے زائد اسمین حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی ٹپاریان بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ
سال بھر نہیں رہتا - بخلاف گیہوں وغیرہ کے - م - لہما فی الاول قولہ علیہ السلام - صاحبین کی دلیل شرط
اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے - لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ - یعنی پانچ وسق
سے کم میں صدقہ نہیں ہے - ف - یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے باین لفظ - لیس
فی حب و لا تمر صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق - یعنی کسی دانہ وچھوہارے میں صدقہ نہیں یہانتک کہ پانچ وسق پہونچے -
دوسری روایت میں بجائے چھوہارے کے ثمر یعنی پھل ہے - اور ابوداؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون
ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے - مع - پھر یہ دلیل جبھی تام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ
پیداوار ہو - پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ - لانہ صدقۃ فیشترط فیہ النصاب لتحقق الغناء - اسوجہ سے کہ
یہ بھی صدقہ ہے تو اسمین بھی نصاب شرط ہوگا واسطے توانگری موجود ہونے کے - ف - کیونکہ فقیرون کو صدقہ دینا
توانگری پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہوں صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا - مع - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت
الارض ففیہ العشر - اور ابوحنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اسمین دسوان حصہ ہے - من
غیر فصل - یہ قول بدون تفصیل ہے - ف - کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں سلم - پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ
میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر - یعنی عشر اسمین جسکو دریا و نہرون
اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اسمین جو سانیہ سے سینچا گیا - رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر رض
میں ہیں - عمر بن عبدالعزیز ومجاہد وابراہیم نخعی سے عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل
و کثیر میں جسکو زمین نے اگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس مٹھون میں ایک مٹھا ہے - مف
اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور
چرسون ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لے لون - ت - ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور
حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رح تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم
نہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیجاوے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو انپر حجت تمام ہے
کیونکہ بمقتضاے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاطاً واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن
ہے - وتاویل ما رویاہ زکوٰۃ التجارۃ - اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ میں
ہے - لانہم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درہما - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ
میں لوگ وسق کے حساب سے خرید فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی - ف
تو پانچ وسق کے دو سو درم ہوگئے - اور یہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے - مف
اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ توانگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا - ولا معتبر بالمالک فیہ
... وطفل وغیرہ کی پیداوار ...

پر عشر لازم ہی۔ فکیف بصفتہ وہو الغناء۔ تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہان سے ہوگا۔ ف
جب کہ اُسکی ذات ہی شرط نہین ہی۔ بالجملہ شرائط زکوٰۃ کا قیاس یہان سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہین ہی
ولہذا لایشترط الحول۔ اور اسی وجہ سے اِس عشر مین سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہین۔ لانہ للاستنماء
وہو کلہ نماء۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہی۔ ف یعنی زمین سے جو پیداوار
وبڑھاو مقصود ہوتی وہ یہی تو ہی جو اناج یا پھل حاصل ہوے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رح اصح بلا غبار ہی
حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اِسکا اقرار کیا ہم۔ شیخ ابو بکر بن العربی نے کہا کہ اِس مسئلہ مین جسقدر
مذاہب ہین سب مین مذہب ابو حنیفہ رح از راہ دلیل اقوی ہی اور مساکین کے حق مین احوط اور شکرانہ نعمت کے
حق مین اولی ہی اور عموم قرآن وحدیث اسی پر دلالت کرتے ہین۔ مع۔ ولہما فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل
شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی کہ۔ لیس
فی الخضروات صدقۃ۔ خضروات مین کچھ صدقہ نہین ہی۔ ف۔ چونکہ خضروات مین یہی علت تھی کہ باقی
رہنے کے قابل نہین ہین تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہو اُسمین صدقہ نہین ہی۔ والزکوٰۃ غیر منفی فتعین العشر
اور زکوٰۃ کی نفی نہین تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث مین احتمال ہی کہ صدقہ زکوٰۃ نہین یا صدقہ عشر نہین
مگر بالاتفاق صدقہ زکوٰۃ تو ہی پس یہی رہگیا کہ حدیث سے عشر نہین ہی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی وحاکم
وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کردی کہ اُسکی اسناد صحیح نہین اور نہ اِس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اُسمین دارقطنی کی حدیث مرسل ہی جو موسی بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضروات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی ولیکن
اِسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مف۔ ولہ مارویناہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کردی۔
ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اُسمین عشر ہی۔ پس یہ عام احوط وارجح ہی۔ ومرویہما محمول علی صدقۃ
یاخذہا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضروات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہی جس کو عاشر لیتا ہی۔ ف
چنانچہ مرسل روایت مین اشارہ ہی کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضروات لیکر جب عاشر پر گذر ہو
تو عاشر اُسمین سے صدقہ نہ لے۔ وبہ یاخذ ابو حنیفۃ فیہ۔ اور اِسمین ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے
ہین۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہین تو عشر ضائع ہو جائیگا حتی کہ اگر اپنے کارپردازون کے صرف
کے لیے لے تو روا ہی۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہین نکلا کہ مالکان خضروات خود بھی فقراء کو نہ دین حالانکہ اللہ تعالی
نے فرمایا۔ یاایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل
ہو اُسمین سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہی۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ
جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدین تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وے اِسکو کھا جاوین۔ م۔
ولان الارض قد تستنمی بما لایبقی۔ اور اِس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہی جو
باقی رہنے والی نہین ہی۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نماء ونفع حاصل کیا جاتا ہی تو غیر
باقی چیزون سے زمین کو نماء ہوا۔ والسبب ہی الارض النامیۃ۔ اور سبب اِس زکوٰۃ کا یہی زمین نامیہ ہی۔
ف۔ تو جب زمین مین غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج۔ اور اسی جہت سے
اُسمین خراج واجب ہوتا ہی۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس ونرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اُسکی تفصیل یہ ہم

اما الحطب والقصب والحشیش لاتستنبت فی الجنان عادۃ - درخت جو ایندھن ہوتے ہیں اور نرکل و گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اگائی جاتی ہیں - بل تنفی عنها - بلکہ باغوں کو انسے پاک کرتے ہیں ف
تو جس زمین میں یہ چیزیں اگیں وہ ارض نامیہ نہوئی - حتی لو اتخذہا مقصبۃ - حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل
کا کھیت - او مشجرۃ - یا ایندھن کے درختوں کا باغ - او منبتا للحشیش - یا گھاس اگانے کا تختہ بنا لیا - یجب
فیها العشر - تو انمیں عشر واجب ہوگا - ف - اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ انسے
حاصلات ہو انمیں عشر واجب ہے اور ظاہر یہ ہے کہ قیمت سے ادا کریگا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا - م - والمراد بالمذکور
القصب الفارسی - اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے - ف - جس سے قلم بناتے اور کھیتوں میں ڈالتے
ہیں - اما قصب السکر - رہا قصب السکر یعنی ہیکھ جسکو ہندوستان میں گنا یا پونڈا بولتے ہیں - وقصب الذریرۃ
اور قصب الذریرہ - ف - جو ہندوستان میں معروف ہے - ففیهما العشر - تو ان دونوں قصب میں عشر
واجب ہے - لانہ یقصد بها استغلال الارض - کیونکہ اسسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف
السعف والتبن - برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے - لان المقصود الحب والثمر دونهما - کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں - ف - یعنی جبکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو انمیں عشر نہیں
اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے - مترجم کہتا ہے
کہ جس زمین میں جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو قیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے -
پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا
فافہم - واللہ تعالی اعلم - م - یہ عشر اسوقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو - کما فی حدیث
البخاری - قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ - اور جو سینچی گئی بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے - ففیہ
نصف العشر علی القولین - تو اسمیں نصف العشر ہے دونوں قول پر - ف - یعنی نصف عشر میں اتفاق
ہے مگر یہ نصف عشر امام رح کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہے - غرب چرس
دالیہ چرخ جیسے رہٹ سے ڈول باندھتے اور بیل اسکو چرخ دیتا ہے - سانیہ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچتے ہیں - اور
اور دالیہ ڈھینکلی کو بھی کہتے ہیں - میں کہتا ہوں کہ انجن کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہے - بالجملہ بارش و اسکے مانند
دریا کی سینچ کے سوا سے صورتوں میں نصف العشر رہا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور میں ہے - لان المؤنۃ
تکثر فیہ - کیونکہ اس سینچ میں خرچ کثیر ہو جاتا ہے - ت - تو نصف رہا - ولفظ فیما یسقی بالسماء او سیحا - اور
جسمیں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچ کم پڑتا ہے - ف - تو پورا عشر تھا - وان سقی سیحا وبدالیۃ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے - فالمعتبر اکثر السنۃ - تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہے - ف - حتی کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر زیادہ مہینہ تک
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا - کما ہو فی السائمۃ - جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے - ف - جبکہ
باندھکر بھی کھلایا ہو - پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا
معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ انہیں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے - وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق - اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جنکا معمول وسق سے نہیں ہے - کالزعفران - جیسے زعفران ف

العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من ادنی ما یوسق - تو مانند زعفران و روئی مین عشر واجب ہوگا جب کہ اسکی قیمت کمتر درجہ کی وسقی چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے - کالذرۃ فی زماننا - جیسے ہمارے زمانہ مین جوار ہے - ف - ذرہ بالضم جوار - غث - حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہے اسکے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اسمین عشر واجب ہوگا - لانہ لا یمکن التقدیر الشرعی فیہ - کیونکہ غیر وسقی مین شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہین ہے - فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارۃ - تو اسکی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت مین - ف - کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلاء سے اندازہ نہین ہو سکتا لہذا بحساب قیمت ہے - وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ - اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیزین مین اس نوع کی چیز جس وجہون سے اندازہ ہوتی ہے انمین اعلی درجہ کے اندازہ سے پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا - ف - شلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز مین چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یون ہے کہ ایک اوقیہ قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک دھڑی یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ مین سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلی اندازہ حمل بالکسر ہے - فاعتبر فی القطن خمسۃ احمال - پس امام محمد نے روئی مین پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلث مائۃ من - ہر بار تین سو من شرعی - ف - یعنی عراقی ہین جیساکہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا - اور من شرعی قریب آدہ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوے - بالجملہ روئی مین جب پانچ حمل ہوا اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا - وفی الزعفران خمسۃ امناء - اور زعفران مین پانچ من اعتبار کیے - ف - یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے - کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہین انمین من سب سے اعلی ہے تو جب اس اعلی اندازہ سے پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے جوار وغیرہ مین وسق اعلی اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے - لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انہ اعلی ما یقدر بہ - کیونکہ (حدیث مین) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلی اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے - ف - یعنی کیلی چیزون مین وسق کا کیل سب سے اعلی تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع مین جو سب سے اعلی اندازہ ہو وہی معتبر ہے - واضح ہو کہ بعض چیزین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین کیلی تھین یعنی پیمانہ سے بکتی تھین اور اب وزنی ہو گئین اور برعکس بھی ہوا اور پیمانون مین بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اسمین بیوع کے باب الربوا مین انشاء اللہ تعالی آویگی اور چونکہ فتوی امام ابوحنیفہ رح کے قول پر کہ ہر قلیل وکثیر مین عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے - م - رہا بیان وقت ادا سے عشر مذکور - پس وقت اسکا وقت خروج زراعت وظہور ثمر ہے نزدیک امام رح - البحر - پس امام لے لیگا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاوین اور آفت سے محفوظ ہو جاوین - النہر - و - اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہین اور اگر بونے کے بعد اُگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہین جائز ہے اور اگر بعد اُگنے کے ہو تو جائز ہے - پھلون کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہین جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے شرح الطحاوی - اور اگر تمام پیداوار وحاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو اسیقدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اسکے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے ضمان لیکر ادا کرے - البحر - اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے - م - اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو - البحر - وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر - اور شہد مین عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو - ف - یعنی چھتے سے

معلوم ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اسمیں عشر واجب ہے اسمیں خلاف نہیں مگر امام رح کے نزدیک ہر قلیل وکثیر میں ہے اور ابویوسف رح کے نزدیک بقیمت بروجہ مذکور اور امام محمد رح کے نزدیک پانچ فرق میں دسواں حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت ونجاست میں بحث قلتین میں گذرا ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یجب۔ کچھ واجب نہیں۔ لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم بسین مہملہ یعنی ریشم میں کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل میں عشر ہے۔ ف۔ بایں الفاظ تو روایت عقیلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ

بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ بریں قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل یتناول من الانوار والثمار۔ اور اسلئے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ وغنچہ اور پھلوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی تھیلیوں میں مثل تھنوں کے دودھ کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ کما فی کتب الحیوان۔ پس جب اسنے شگوفہ وپھلوں سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفیہما العشر۔ اور ان شگوفہ وپھلوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا ما یتولد منہما۔ تو جو چیز ان شگوفہ وپھلوں سے پیدا ہوا اسمیں بھی عشر لازم ہو۔ ف۔ کیونکہ اصل تو ثمار وحاصلات ہے پس زمین وزراعت سے اناج وپھل وشگوفہ ہیں اور شگوفہ وپھل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑوں پر قیاس نہ ہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ بخلاف دود القز۔ برخلاف ریشم کے کیڑوں کے۔ لانہ یتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیاں کھاتے ہیں۔ ف۔ یعنی شہتوت کی پتیاں۔ ولا عشر فیہا۔ اور ان پتیوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو اسسے پیدا ہو یعنی ریشم اسمیں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب۔ پھر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے خواہ شہد تھوڑا ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رح نصاب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابویوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ اوسق کما ہو اصلہ۔ ابویوسف عسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ انکے نزدیک اصل قرار پایا ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہو۔ وعنہ۔ اور ابویوسف سے۔ ف۔ نوادر میں یہ کہ۔ انہ لا شیء فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں یہانتک کہ دس مشکیزہ ہو پہونچے۔ ف۔ تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شبابۃ۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ ف۔ ش ب اب انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شبابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ع۔ وعنہ۔ اور ابویوسف سے۔ ف۔ املا کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امناء۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستۃ وثلثون رطلا لانہ اقصی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانوں کا ہے جس سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ وکذلک قصب السکر۔ اور یوں ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ۳۶ رطل میں عشر

یہ کہ امام رح کے نزدیک ہر قلیل وکثیر میں وابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالث رح کے نزدیک
ایک سو اسی ۱۸۰ رطل میں - امام مالک وشافعی کے نزدیک عسل میں عشر نہیں ہے - تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ
نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے یہاں نحل ہیں (یعنی شہد کی مکھیاں
میری زمین میں ہیں جن سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) فرمایا کہ عشور ادا کر - میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے
واسطے انکی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی - رواہ ابن ماجہ - معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہ رض
کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے ہم - وقد رواہ احمد وابو داؤد الطیالسی وابو یعلی رحمہم اللہ تعالیٰ
اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رح نے بخاری رح سے نقل کیا
کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رح نے کسی صحابی کو نہیں پایا - میں کہتا ہوں کہ ابو سیارہ المتعی نسبت
بنو شعبان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے باین لفظ کہ جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم
بعشور نحل لہ وسالہ ان یحمی لہ وادیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ - یعنی بنو متعان
میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے
درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر
رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ - باقی روایت آتی ہے - محتمل ہے کہ ہلال رض وہی ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر رح
نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے - پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رض کو بلفظ امر یون حکم دیا کہ ادا العشور یعنی عشور ادا کر - اور
اصول میں ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھیرے - پس امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتی کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک
چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اسکا دسواں بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں
کافی نہیں ہے - اگر کہو کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہے جواب یہ کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی درخواست
ہے اور ابو داؤد ونسائی کی حدیث ہلال متعی رض میں مصرح ہے کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی
بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول
کیا - پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے مناسبت
و باہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی - اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے عشور لیے جاویں - رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اسکی اسناد متصل ہے - ابن
الہمام وعینی نے لکھا کہ اسمیں کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن محرر میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے
کہا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو الٹ
پلٹ کر جاتا - ابن الہمام نے کہا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا - میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں
ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ
بن محرر رح نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا - بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا - پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت
ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی - کہا گیا کہ ہاں دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن
ابی ذباب رض جسکو شافعی نے روایت کیا اور اسمیں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذباب رض مسلمان ہو کر اپنی قوم

کے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو آنے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال میں بہتری نہیں جسکی زکوٰۃ نہ دیجاوے تب قوم نے کہا کہ تم کسقدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسوان حصہ۔ پس سعد رضہ دسوان حصہ لیکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر رضہ نے اسکو فروخت کر کے مسلمانون کے صدقات مین داخل کر دیا وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رحہ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رضہ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد رضہ کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد رضہ کی رائے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن الہمام رحہ جواب دیا کہ رائے بعینہٖ علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار مین اجتہاد ہو پھر منقول نقل نہوا۔ مف۔ مین کہتا ہون بلکہ احادیث متذکرہ بالا سے عشور مصرح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو مقتضی ہین کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اسوقت عشر لیا ہو کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قوم کے پاس عسل نہو یا ملحوظ نہو تو اس سے کچھ ثبوت نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہین کیا جب کہ سعد رضہ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ صریح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابوداؤد کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ مین ہے کہ پھر جب عمر رضہ خلیفہ ہوئے تو سفیان رحہ نے حضرت عمر رضہ کو اس بارہ مین لکھکر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور یعنی یہ کہ انھون نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رحہ نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح حدثنا ابن وہب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارۃ الخ۔ دارقطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہم سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ مین ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہان سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔ سفیان بن وہب۔ ف۔ ابوداؤد و نسائی) پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رحہ نے حضرت خلیفہ عمر رضہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضہ نے لکھا کہ نحل تو زباب غیث ہے ایک رزق اللہ تعالےٰ اپنے بندون مین سے جسکی طرف چاہتا ہے روان کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے ادا کرین تو انکی وادیون کی حمایت کرو نہ نحل ان لوگون کے درمیان تخلیہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگون نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے وادیون کی حفاظت رکھی۔ ابوداؤد و نسائی کی روایت مین وادی سلبہ کا نام مصرح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے ادا سے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث مین خطار کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہین کہ بنو متعان نے اپنی زمینون کے نحل کا عشر ادا کیا اور سوا اسکے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی اور یون ہی بنو شبابہ نے سوا اسکے اپنے نحل کے جو انکے وادی مین تھے دوسری دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ان لوگون نے سوا اسکے عشور اپنے نحل وادی کے دیگر وادیون محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگون مین سے کوئی ان وادیون سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگون نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے ... خلیفہ رضی

امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح مین ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کرین اور امام حاکم حمایت کرے تو اسمین عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگون کی خصوصیت نہین ہے وہذا ہو التحقیق واللہ تعالے اعلم۔ م ف ع۔ وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر۔ اور پہاڑون مین جو شہد و پھلون سے پایا جاوے تو اسمین عشر واجب ہے۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رح نے کتاب الزکوٰۃ مین ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہ رح ہے ع۔ اور فتاوی مین ظہیریہ سے اس مسئلہ مین قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہین ہین جیسے وہ درخت جو پہاڑون مین پائے جاتے ہین آنکے پھلون سے جو کچھ جمع کرے تو انمین عشر واجب ہے۔ ۔ وعن ابی یوسف انہ لا یجب لانعدام السبب وہی الارض النامیۃ۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ان پھلون مین عشر واجب نہین ہوتا کیونکہ سبب نہ دارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ ف۔ یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہان ندارد ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یون کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اسکا سبب ہے۔ انتہی مین کہتا ہون کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہین ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رح مین نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ موجود ہو اور پیداوار حاصل نہو تو عشر ندارد ہے م۔ وجہ الظاہر ان المقصود حاصل وہو الخارج۔ اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ ف۔ تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اسمین سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ مین جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف رح کی عبارت مین بھی لی گئی اسطرح کہ قولہ ما یوجد بمعنی ما یوخذ بخاسجہ ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑون کے درختون سے جو پھل حاصل کیے جاوین انمین عشر واجب ہے۔ پھر اگر امام آنکی حمایت کرے تو مانند عسل نو شہابہ کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جسنے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ وصاحبین رح کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رح کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک دو عشر واجب ہین۔ محیط السرخسی۔ اور بٹائی پر دینے کی صورت مین صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونون پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ مین عین پیداوار مین ہے اور کاشتکار کے حصہ مین مالک پر قرضہ ہے۔ البحر الرائق۔ مین کہتا ہون کہ بٹائی مین جب کاشتکار مشترک ہو تو اسکے حصہ مین صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔

قال وکل شیء اخرجتہ الارض مما فیہ العشر لا یحتسب فیہ اجر العمال ونفقۃ البقر۔ امام محمد رح نے جامع صغیر مین لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جسمین عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ مف) تو پیداوار مین سے کام کرنے والون کی اجرت وبیلون کا دانہ چارہ نہین محسوب کیا جائیگا۔ لان النبی علیہ السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ فلا معنی لرفعہا۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہین ہین۔ ف۔ چنانچہ سابق

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ وحدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی وحدیث معاذ رضی اللہ عنہ عند ابن ماجہ اسپر دلالت
کرتی ہیں۔ ش ان۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص
ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو وہاں دو قفیز واجب ہوئی
اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز ہوا جب کہ اسی قدر پیداوار
ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہوا اور اسمیں بغیر خرچہ
کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔
م ع۔ قال تغلبی له ارض عشر فعلیه العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابة رضوان اللہ علیہم اجمعین
امام محمد رح نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اسپر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے
اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اسکو ایک تغلبی نے خرید
کیا تو اسپر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اسپر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رح ان فیما
اشتراه التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفة عنده لا تتغیر بتغیر المالک۔ اور امام محمد رح سے
روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اسپر ایک ہی عشر واجب ہے اسواسطے کہ مالک کے بدلنے سے
امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراها منه ذمی فهی علی حالها عندهم
لجواز التضعیف علیه فی الجملة کما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی
نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اسپر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر
کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم
ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اسنے تغلبی سے یہ زمین خریدی
تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ وکذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفة رح سواء کان
التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہوگیا
تو بھی ابوحنیفہ رح کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اسطرح
ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اسپر دو چند عشر تھا یا تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اسپر
دو چند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان التضعیف
صار وظیفة لها۔ کیونکہ یہی دو چند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہوگیا ہے۔ فتنتقل الی المسلم بما فیها کالخراج۔ پس
یہ زمین مع اپنے محصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی
تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر
لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی
الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہوکر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کریگی
اسواسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا (یعنی کفر تغلبی وذمی) وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہوجاوے
یا مسلمان خریدے بہرحال اسپر ایک عشر رہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب وهو قول محمد رح فیما صح عنه۔ اور
کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمد رح سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے
مبسوط مراد ہے۔ وعلی ہذا صاحبین رح کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہوجاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائیگا۔ **قال رح اختلفت النسخ فی بیان قوله**۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ امام محمد رح کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلفہ ہیں۔ **والاصح انه مع ابی حنیفة رح فی بقاء التضعیف**۔ اور اصح یہ کہ دوچند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رح کا قول امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رح کے نزدیک بھی دوچند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رح کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ **الا ان قوله لایتاتی الا فی الاصلی**۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ **ف**۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ **لان التضعیف الحادث لایتحقق عنده لعدم تغیر الوظیفة**۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ م۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دوچند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بند حکر جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دوچند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہیگا اور دوچند نہیں ہوگا تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تغلبی خریدار پر دوچند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دوچند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک متغیر ہو کر عشر رہجائیگی اور امام محمد رح کے نزدیک بھی عشر رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی یعنی دوچند وظیفہ رہیگا۔ م۔ **ولو كانت الارض لمسلم**۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ **باعها من نصرانی**۔ اسنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کردی۔ م۔ یہ ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ **ف**۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ **وقبضها**۔ اور مشتری ذمی نے زمین مبیعہ پر اپنا قبضہ کرلیا۔ **ف**۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **فعلیه الخراج عند ابی حنیفة رح لانه الیق بحال الكافر**۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ **وعند ابی یوسف علیه العشر مضاعفا**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر عشر دونا لازم ہوگا۔ **ویصرف مصارف الخراج**۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ **ف**۔ اگرچہ نام اسکا عشر دوچند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دوچند عشر حقیقۃ خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہانتک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو اس ذمی پر دونا عشر کردیا۔ **اعتبارا بالتغلبی وهذا اهون من التبدیل**۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ **ف**۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ملیں ایک تو صورت و معنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس طرح دیا۔

ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔ وعند محمد ہی عشریۃ علی
حالہا - اور امام محمد رح کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے - لانہ صار مؤنۃ لہا فلا تتبدل - کیونکہ عشر اس
زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہو گا - ف - اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے - کالخراج - جیسے خراج
ف - کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا -
بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں
اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اسکا مصرف کیونکر ہو گا - بیان فرمایا کہ - ثم فی روایۃ - پھر امام محمد سے ایک روایت
میں - یصرف مصارف الصدقات - یہ عشر بھی زکوۃ کے مصارف میں صرف ہو - وفی روایۃ مصارف
الخراج - اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو - ف - پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے
ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیل گئی - تو فرمایا - فان اخذہا منہ
مسلم - پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے - ف - یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اسکو ذمی سے
کسی مسلم نے لیا - بالشفعۃ - بذریعہ شفعہ کے - ف - حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی -
او ردت علی البائع لفساد البیع - یا وہ زمین بائع کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے - ف - یعنی ابتدائی
بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں بیع پھر جانا چاہیئے تو پھر وہ زمین مسلمان
بائع کو پھر گئی - غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی - فہی عشریۃ
کما کانت - تو وہ زمین عشری رہیگی جیسے تھی - اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراہا من المسلم
دلیل وجہ اول (جبکہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پاکر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو
مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا - ف - صفقہ یکبار کا ایجاب و قبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے
لیے ہو گئی بخلاف اسکے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے
مسلمان نے خریدی اور اسکا حکم دیگر ہے - واما الثانی - اور یہی وجہ دوم - ف - جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی
فلانہ - تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ - بالرد والفسخ بحکم الفساد جعل البیع کان لم یکن - فساد کی جہت سے
واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی - ف - گویا واقع ہی نہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی
جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے - ولان حق المسلم لم ینقطع بہذا الشراء لکونہ مستحق الرد - اور اسوجہ
سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے - ف -
تو ابھی عشری رہیگا - ہاں اگر واپس نہوئی اور ذمی کا قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان ٹرھیگا - قال واذا کانت
لمسلم دار خطۃ - امام محمد رح نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو - ف - یعنی امام نے وقت فتح کے
اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطط کر دیا ہو - اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہو یا ذمی کا ہو اسپر کچھ لگان نہیں
ہے - فجعلہا بستانا - پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنا لیا - ف - ورنہ بغیر اسکے اسپر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں
سے پیداوار ہو - یعنی - پھر جب اسکو بستان بنایا جسمیں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں - فعلیہ العشر
تو اسپر عشر واجب ہو گا - معناہ اذا سقاہ بماء العشر - اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانی سے سینچا ہو - ف -
تب عشر رہیگا - اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیہا الخراج - اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچا
ہو تو اسمیں خراج لازم ہو گا - لان المؤنۃ فی مثل ہذا تدور مع الماء - کیونکہ بار خرچہ تو ایسی وجہ میں پانی کے

ساتھ دائر ہے - ف یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا - واضح
ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا اسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یونہی بارش کا اور بڑے دریاؤن
کا پانی عشری ہے - المحیط - بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہرون کا اور خراجی زمین کے کنوئین وچشمہ کا پانی سب
خراجی ہین - ولیس علی المجوسی فی دارہ شیٔ - اور مجوسی پر اسکے گھر کی بابت کچھ لگان نہین - ف جیسے
ہر قسم کے ذمی مانند ہنود ونصاریٰ ویہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہین ہے - لان عمر رضہ جعل المساکن عفوا -
کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنون کو عفو کر دیا ہے - ف جیسا کہ ابو عبید رح کی کتاب الاموال مین
بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہرزادہ رح نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضہ
کو خبر دی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کہ مجوسیون کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے
انکی عورتون سے نکاح و انکا ذبیحہ کھانے کے - جب حضرت عمر رضہ نے سنا تو اُنکے اراضی کی پیمایش کرا کے
ہر زمین پر اُسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور اُنکے گھرون کو اور جو درخت کہ گھرون مین ہون سب کو عفو
کیا - اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیون سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجۂ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا - مع - وان
جعلہا بستانا فعلیہ الخراج - اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اسپر خراج واجب ہے - ف اور
یہی حکم یہودی ونصرانی کا ہے - وان سقاہا بماء العشر - اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے - ف
یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق مین پانی کا اعتبار نہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اسپر خراج ہی
واجب ہوگا - لتعذر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القربۃ فتعین الخراج وہو عقوبۃ یلیق بحالہ - کیونکہ عشر واجب
کرنا متعذر رہی کیونکہ عشر مین ایک معنی قربت وطاعت کے ہین (جو کافر سے ممکن نہین) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج
ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے - ف اور صاحبین سے اسمین صریح روایت نہین - وعلیٰ قیاس
قولہما یجب العشر فی الماء العشری - اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کرکے یہ نکلا کہ عشری پانی سے
سینچتے ہین عشر واجب ہوگا - الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران - مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد
کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہین - وقد مر الوجہ - اور اسکی وجہ گذر چکی - ف
یعنی امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہوگیا وہ بدلتا نہین اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر آسان
ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائیگا - م - ثم الماء - پھر پانی - ف دو قسم ہے ایک عشری - دوم خراجی -
فالعشری ماء السماء - عشری تو آسمانی پانی - ف یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری مین جمع ہو - ع - والآبار
والعیون - اور پانی کنوون وچشمون کا - ف جو عشری زمین مین ہون - محیط مین ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین
عشری مین ہو اسکا پانی زمین کے تابع ہوکر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین مین ہو وہ خراجی ہوگا - مع - واضح ہو کہ
بہت کنوئین مسلمانون نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہین پس جو کنواں نظر آوے یا تو مسلمانون کا بنایا
ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہین ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھین یہی حکم
کرین کہ وہ اسلامی ہے - مف - تو ہر کنوئین وچشمہ کا پانی عشری ہوا - والبحار التی لا تدخل تحت ولایۃ احد -
اور پانی اُن بحار کا جو کسی کی ولایت مین داخل نہین ہین - ف بحار جمع بحر سمندر یا اسکے مانند - حاصل
یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہین اُنکا پانی بھی عشری ہے - والماء الخراجی الانہار التی شقہا الاعاجم - اور آب
خراجی وہ نہرین ہین جنکو عجمیون نے کھودا ہے - ف کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہین جیسے نہر یزدگرد

اور نہر مرو اور نہر بلک وغیرہ تو انکا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انسے سینچی جاوے خراجی ہوگی
مبسوط نفر الاسلام سرح - اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہین بنایا مگر اسمین درخت میوہ دار ہین تو اسمین کچھ نہین
المبسوط - اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو - قاضیخان سرح - اور اس اجماع کو ابو عبید رح نے کتاب الاموال
مین نقل کیا ہو - مف - واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہین اول تمام عرب - دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے
مسلمان ہوگئے - سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین مین تقسیم ہوگیا - چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچکر قابل
زراعت کی گئی - پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی - ششم مسلمان نے اپنے
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا - اراضی خراجی آٹھ ہین - اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہین کے
لوگون کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر - دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت
کیا ہو یا وہ مسلمانون کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور خیر خواہی کے انعام دی - سوم ذمی نے
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے - چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی - پنجم - جو زمین کو
آب خراجی سے سیراب کی گئی - ششم کافر سے مسلمان نے خریدی - ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی -
ہشتم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا - سرح - وماء سیحون و جیحون - اور پانی دریا
جیحون و سیحون کا - ف - جو ترکستان مین ہین - و دجلۃ والفرات - اور پانی دریاے دجلہ و فرات کا - ف -
جو سلطنت روم مین واقع ہین پس انکا پانی - عشری عند محمد لانہ لایحمیہا احد کالبحار - امام محمد کے نزدیک
عشری ہو کیونکہ سمندرون کی طرح انکا کوئی محافظ نہین ہو - ف - اور اپر کسی کا قبضہ نہین ہوتا - وخراجی عند
ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا القناطیر من السفن وہذا ید علیہا - اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہو کیونکہ ان
دریاون پر کشتیون کے پل بنائے جاتے ہین اور یہ فعل ان دریاؤن پر ایک طرح کا قبضہ ہو - ف - حاصل یہ کہ جیسے
خاص نہرون پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہو وہ ان دریاؤن مین امام محمد رح کے نزدیک نہین پس عشری ہو اور ابو یوسف کے
نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہو تو خراجی ہو - اقول یہی اختلاف روے زمین کے دوسرے دریاون مین ہونا
چاہیے جیسے ہندوستان مین گنگا جمنا وغیرہ ہین - م - امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انہار
الجنۃ - یعنی سیحون و جیحون و نیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤن سے ہو - مع - مترجم کہتا ہو کہ یہ اسناد صحیح ہو
اور معنی یہ کہ ظہور مین یہ دریا روے زمین پر ہین اور باطن انکا جنت مین ہو اور صحیح مین نیل و فرات کا ذکر حدیث
معراج مین ہو اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم مین مبسوط مذکور ہو - واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر چونکہ بیداوار اراضی کے عشر
وغیرہ مین شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہین ہین لہذا بیان فرمایا - وفی ارض الصبی والمرأۃ
التغلبیین مافی ارض الرجل - اور تغلبی طفل و عورت کی زمین پر وہ ٹیکس لیگا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہو - یعنی
العشر المضاعف فی العشریۃ - یعنی زمین عشری مین دوچند عشر - والخراج الواحد فی الخراجیۃ - اور زمین خراجی
مین ایک خراج - ف - پس خراج دوچند نہوگا - لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقۃ دون المؤنۃ المحضۃ
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دوچند پر بدون مؤنت محضہ کے - ف - یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی
کہ جو انسے دوچند اسکا لیا جاوے جو مسلمانون سے لیا جاوے اور مسلمانون سے جو لیا جاتا ہو اسمین معنی صدقہ و عبادت
کے ہین اور وہ عشر ہو تو عشر کا دوچند تغلبی سے لیا جائیگا - اور خراج محض لگان ہو جسمین کوئی معنی عبادت کے نہین

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اسکا دوچند ہو۔ ہان اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اسپر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دوچند نہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأۃ اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل و عورت جب کہ مسلمانون سے ہون تو اُنپر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانا منھم۔ تو عشر دوچند ہوگا جبکہ طفل و عورت ان تغلبیون سے ہون۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دوچند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شئی۔ اور چشمۂ قیر اور چشمۂ نفط مین جب کہ زمین عشری مین ظاہر ہون کچھ واجب نہین۔ ف۔ قیر ق ی ر۔ اسکو تار اور زفت بھی کہتے ہین بدبودار تیل معروف ہے۔ نفط۔ ن ف ط۔ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل مین بھی کچھ واجب نہین۔ المبسوط ع۔ لانہ لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر و نفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہین۔ ف۔ انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما ھو عین فوارۃ کعین الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کرکے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین مین خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمۂ قیر و نفط جب کہ خراجی زمین مین ہون تو عین چشمہ ناپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اُسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع ت۔ وھذا اذا کان حریمھا صالحا للزراعۃ۔ اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اسکی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہوجاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگرد بھی قیر و نفط کا یا نمک کا اثر ایسا پہونچا ہو کہ قابل زراعت نہین ہے تو خراج بھی واجب نہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہین ہے مع۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونون جمع نہ ہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابوحنیفہ رح نے حماد عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ بن مسعود رض روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لایجمع علی مسلم عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین مین عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہ رض ہے کہ اُنھون نے کبھی جمع نہین کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار مین سے کچھ نہ کھاوے یہانتک کہ عشر ادا کرے الظہیریہ۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ جو پھل خود کھالئے یا دوسرون کو کھلائے تو اُسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ مین محبوس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امام رح کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضیخان۔ قابو ہو اگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کردی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی مین کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ بیت المال مین جس شخص کا حق ہو اگر اُسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اُسکو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مر گیا اور کوئی وارث نہین تو جسکے پاس ودیعت ہے اُسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہین۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لایجوز

باب ان لوگون کے بیان مین جنکو صدقات جائز ہین اور جن کو نہین جائز ہین زکوٰۃ کا سبب و نصاب کے

انواع وقدر واجب زکوٰۃ کے لمحقات بیان کرکے جہان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شروع کیا۔ تاج الشریعہ
اور حدیث مین ہے کہ زکوٰۃ مسلمان تونگرون سے لیجائیگی اور انھین کے فقیرون مین بانٹ دیجائیگی مگر اسمین سے
آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہین جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء و محتاجین ہین
م۔ الاصل فیہ قولہ تعالےٰ انما الصدقات للفقراء الآیۃ۔ اصل اسمین قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء
والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ
واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہین واسطے فقیرون ومسکینون اور ان عاملون کے جو صدقات پر مقرر
ہین اور ان لوگون کے لیے جنکے دل ملائے جاوین اور رقاب یعنی گردنین آزاد کرانے مین اور غارمین کے
لیے اور اللہ تعالےٰ کی راہ مین اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہین درحالیکہ
یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات
انھین آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہین غیرون کے لیے نہین ہین۔ پس جو قسم انین سے موجود ہو وہ مصرف
ہوگی اور جو نہو وہ نہین۔ م ع ف۔ فھذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہین۔ ف۔ جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک مین موجود تھے۔ وقد سقط منہا المؤلفۃ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ انمین سے
مؤلفۃ قلوبہم ساقط ہوگئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وے ساقط ہوگئے
لان اللہ تعالےٰ اعز الاسلام واغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اسلام کو غالب کردیا اور ایسے لوگون سے
بے پروا کردیا۔ ف۔ اور مؤلفہ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسواسطے
عطا کرتے کہ انکے دلون کو اس حقیر فانیہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاوین۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اسواسطے دیتے
کہ مسلمانون سے انکا شر وفساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اعتقاد کمزور تھا تو انکو اسواسطے
عطا کرتے کہ ثابت قدم رہین۔ پھر کافرون کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر وسنان سے ہے اور کبھی لطف
واحسان سے۔ بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رح نے یحییٰ بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت
کی کہ المؤلفۃ قلوبہم مین ابوسفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی وعبد الرحمن بن یربوع مخزومی
اور سہیل بن عمرو العامری وحویطب بن عبد العزی عامری۔ اور عبد العزی اسدی وحکیم بن حزام اسدی اور
ابوسفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری واقرع بن حابس تمیمی اور مالک بن عوف
نضری وعباس بن مرداس اسلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہین۔ صحیح مسلم مین صفوان بن امیہ نے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے گئے یہانتک کہ مجھے
سب سے زیادہ محبوب ہوگئے۔ ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مؤلفہ قلوبہم حضرت صلعم کے
عہد مین تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہوگئے۔ طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری واقرع بن حابس تمیمی دونون حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھدیا پھر دونون حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کردیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمکو اسواسطے دیتے
کہ اسلام کی طرف تمھارے دلون کی تالیف فرماوین اور اب اللہ تعالےٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا
کردیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمھارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونون پھر کر

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہین یا عمر رضی اللہ عنہ ہین آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہی۔ اسوقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے اسپر انکار نہین کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضون کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ متفق رہے۔ منع۔ وعلی ذلک انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہ رضی منعقد ہوگیا۔ ف۔ یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہی کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام مین فوج فوج داخل ہو سے تو اسلام قوی ہوگیا اور صحیح بخاری مین ہی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر مین صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچہ تھے یہ بولنے مین ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباس رضہ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہی۔ اسکو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا مین رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہوگیا اور اللہ تعالےٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب مین اٹھا لیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہین رہی پس صدقات آنکے واسطے نہین رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہین فقیر و مسکین و عامل و فک الرقاب و غارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل م۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنیٰ شیٔ۔ فقیر وہ شخص کہ جسکے پاس کمتر چیز ہو۔ ف۔ یعنی تو انگری جو نصاب زکوٰۃ پر ہی اس سے کم موجود ہو۔ پس اسکو سوال کرنا حلال نہین ہی۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شیٔ لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جسکے واسطے کچھ نہو۔ ف۔ تو اسکو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہی۔ وہذا مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہی۔ ف۔ یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک کا ہی اور ابو اسحٰق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابو عبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہی اور نہایہ مین کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہی۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہی۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ ف۔ یعنی فقیر جسکے پاس کچھ نہو اور مسکین جسکے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و اصمعی و ابن الانباری کا ہی۔ ع۔ ولکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہی۔ ف۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینون کی تھی جو سمندر مین کام کیا کرتے تھے اسمین کشتی کے مالکون کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم و شفقت ہی۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہی یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہی۔ اور حدیث صحیح مین ہی کہ مسکین وہ نہین جسکو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دین بلکہ مسکین وہ ہی کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اسکو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہوکر لوگون سے مانگتا ہی۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت مین انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تو انگر خیال کرتا ہی۔ اور یہ بات ممکن نہین جب تک ظاہر حال اچھا نہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہی۔ یہ جمہور کی دلیل ہی۔ منع۔ ثم ہما صنفان او صنف واحد سنذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالےٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہین یا ایک ہی قسم ہی ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا مین ذکر کرینگے - ف - یعنی اس مقام پر تو دونون مین سے ہرایک مصرف زکوٰۃ ہی چاہیے قسم
واحد ہون یا دو ہون اور ثمرہ اختلاف باب وصیت مین ظاہر ہوگا حتی کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراو مساکین
کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک فقراو مساکین دو صنف ہین پس تہائی کے تین حصہ کرکے ایک حصہ
زید کو اور ایک حصہ فقرا کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا
ان دونون کو بنا بر این کہ دونون صنف واحد ہین - فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے - منبع - (فروع) زکوٰۃ
دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہین جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہو یا نصاب نامی نہو جب کہ
حاجت مین مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہون یعنی سوا سونا چاندی وتجارت کے
ہون اور وہ حاجت مین مستغرق ہون تو بھی وہ شخص فقیر ہے - یہین سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ
اسکے پاس ہزارون کی کتابین ہون جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے مین مکرر نسخون وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابین
کسی جاہل کی ملک ہون تو اسکو زکوٰۃ حلال نہین اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہو - یہی حال حرفہ کے آلات کا ہے
جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہون - حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہین - اول وہ نصاب کہ مالک
پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدایش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے
سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو - پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دیوے اور اسکو زکوٰۃ
لینا حلال نہین ہے - دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہین یعنی جسمین دونون باتون مذکورہ سے کوئی بات نہو پس
وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت مین مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے - دوسرے یہ کہ حاجت مین
مستغرق نہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور
وہ سب کے استعمال کا محتاج نہین یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہین تو اسکو زکوٰۃ
لینا حلال نہین - اور اگر ان چیزون کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے - قسم
سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام
ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہین مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا
حرام ہے اور اسمین اختلاف ہے - سف - عالم فقیر کو زکوٰۃ وصدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے - الزاہدی سوم
عامل - وہ شخص تونگر یا محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات وعشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو - الکافی - والعامل
یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ - اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے - ف -
حتی کہ اگر مالکان مال خود لاکر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی
مین سے اسکو ملیگا - فیعطیہ مایسعہ واعوانہ - پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل و اسکے مددگارون کو کفایت
کرے - ف - اور اسکے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا آنے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے - المفید - اور اسکی وجہ
یہ کہ عامل و اسکے ساتھیون نے اپنے آپ کو مسلمانون کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ٹھہرے
اور یہ بطریق اجارہ نہین ہے کیونکہ اجارہ مین تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے - پھر عامل کے ساتھی
لوگون مین سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلا دے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے - دوم قاسم یعنی
بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے - کما ذکرہ النووی رح - اور امام المسلمین وقاضی کو زکوٰۃ مین سے
نہین ملیگا جو اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اسمین سے عامل کو نہین ملیگا - اگر عامل کا قدر کفایت بقدر

ہو کہ جو مال وصول کر لایا ہے سب کو مستغرق کرتا ہے تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائیگا۔ کما فی جوامع الفقہ۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ المبسوط۔ع۔ عامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ پھر عامل و آسکے مددگاروں کو جو قدر کفایت دیگا اسمیں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالثمن ۔ درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافا للشافعی ۔ اسمیں امام شافعی رح کے خلاف کیا ہے ۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہے ۔ ف۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہیں ۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذہ وان کان غنیا ۔ اور اسی جہت سے عامل اسکو لیگا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذہا العامل الہاشمی تنزیہا لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہ ہے (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لیگا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہ سے ۔ ف۔ اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے۔ مف۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ۔ والغنی لا یوازیہ فی استحقاق الکرامۃ ۔ اور تونگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا ... فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ ۔ تو غنی کے حق میں شبہ صدقہ کا اعتبار نہوا۔ ف۔ جو ہاشمی مکرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالی کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اسمیں صدقہ کا شبہ ہے پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر و غنی دونوں کو حلال ہے اور شبہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقراء پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو اسکو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ رواہ البخاری ۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم میں یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب اور انکی اولاد ۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور وہ بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے ۔ کما فی الخلاصہ ۔ طالب العلم کو زکوٰۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرنیکے لیے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت د۔ چہارم۔ وفی الرقاب ۔ یعنی فک الرقاب میں ۔ ف۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن ۔ پس مال زکوٰۃ گردنیں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اسکی دو صورتیں ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اختیار کی یعنی ۔ ان یعان المکاتبون منہا فی فک رقابہم ۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کیجاوے مال زکوٰۃ سے اپنی گردنیں آزاد کراتے ہیں ۔ وہو المنقول ۔ اور یہی تفسیر منقول ہے ۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی وفی الرقاب ۔ کی تفسیر

یہی منقول ہے کہ مکاتبون کی مدد کیجاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر مین ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوط نقل کیا ہے
پھر واضح ہو کہ قولہ تعالے فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا وآتوہم من مال اللہ الآیہ مین مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور
مکاتب وہ غلام جسکے مولی نے لکھا یا کہا کہ جب تجھسے اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے پس مولی نے موافق ارشاد
الٰہی عز وجل اسکو مکاتب کیا اسد امام نے تمام مسلمانون کی طرف سے اینکے اموال زکوٰۃ سے اسکی اداے کتابت مین
مدد کی فیجلہٰ فی الرقاب یہی کہ مکاتبون کی اعانت مین دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد اور اکثر علماء رح کا ہے
اور براء بن عازب رض سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے
کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونون
ایک نہین مین فرمایا کہ نہین بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے ثمن مین تو بھی مدد کر۔ رواہ احمد
وابن حبان والحاکم مع صحتہ۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ الخلاصہ والمحیط۔ واضح ہو کہ غلام جو
مال پاوے درحقیقت ملک مولی ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولی کا احسان ہے کہ اسکی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر
مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اسکو پھر مملوک کر دیگا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہے سب اسکے مالک کا ہے
م۔ اگر تونگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولی کو یہ مال لینا حلال ہے ع د۔ ہاشمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا
نہین جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولی کی ملک مین دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت مین بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ محیط السرخسی
معروف نجبم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمہ دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص
کہ جسپر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہو۔ ف۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اسکا قرضہ لوگون
پر ہو جسکو وصول نہ کر سکتا ہو اور اسکے سوائے نصاب نہو۔ الذخیرہ ع ف۔ عورت فقیرہ کا مہر اسکے شوہر تونگر پر ہے
کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہین ورنہ جائز ہے۔ ف۔ فقیر کو دینے سے قرضدار کو دینا بہتر ہے
المضمرات الظہیریہ ع د۔ وقال الشافعی من تحمل غرامتہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے
غرامت۔ ف۔ یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف۔
یعنی مسلمانون کے باہمی اختلاف و پھوٹ کی اصلاح کرنے مین۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرۃ۔ اور بجھانے مین
عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف۔ پس اس شخص نے اپنا
مال خرچ کرکے یا اپنی کمائی چھوڑ کر ان دونون گروہون کی پھوٹ دور کرنے مین اللہ تعالے کے واسطے کوشش
کی یہانتک کہ دونون مین اتفاق و صحبت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ مین پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانون کے
مال زکوٰۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہین کہ ہان ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جسپر قرضہ چڑھا
ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہال رسم نکاح وغیرہ کی شادی مین حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی مین خلاف
شرع کھانا وغیرہ کرنے مین قرضدار ہو جاتے ہین ایسے لوگ تمام مسلمانون کی طرف سے مستحق نہونگے تاوقتیکہ توبہ کر لین
واللہ تعالی اعلم۔ معروف شنشم۔ وفی سبیل اللہ۔ اور راہ الٰہی مین۔ ف۔ اسمین اقوال ہین از انجملہ یہ کہ فی
سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہین یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو۔ کمافی البدائع ع۔ اور
اسمین مذہب ہین یہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف۔ غازیون کا منقطع ابو یوسف
کے نزدیک۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے جو اپنے مال سے منقطع
ہو ا فقیر و محتاج ہو اور یہی قول ابو حنیفہ وشافعی رح کا ہے۔ السروجی والکافی وابن المنذر وخزانۃ الاکمل مع

اور یہی قول صحیح ہے۔ المضمرات م - لانہ المتفاہم عند الاطلاق - کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت مین یہی مفہوم تبادر ہوتا ہے - ف - گویا یہی حقیقت شرعیہ ہوگیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت مین فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے فقیر ہین کہ انکو زکوۃ مین سے دیا جاوے - وعند محمد منقطع الحاج - اور امام محمد رح کے نزدیک حاجیون مین کا منقطع ف - یعنی جو حج مین مال سے منقطع ہوا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو - یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رح ہے ع الکاکی اور ابن المنذر رح نے قول محمد رح مثل ابو حنیفہ نقل کیا - مؤید اسکے وہ جو امام اسبیجابی رح نے لکھا کہ مراد اہل جہاد ہین اور کچھ اختلاف بیان نہین کیا - اور دوسری مین ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہون السروجی مع - شاید فقرار غازیون مین اتفاق ہے اور امام محمد رح کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہین م - لما روی ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج - کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا کہ اسپر حاجیون کو سوار کرے - ف - چنانچہ ابو داؤد کی حدیث مین ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو تونے سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج مین سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے - وقد رواہ احمد وکذا روی فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی - اور بخاری کی حدیث صحیح مین ہے کہ ہم لوگون کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے زکوۃ کے اونٹون پر سوار کر دیا - اور نیز صحیح مین ہے کہ خالد رض نے اپنے درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے - اس سے ظاہر ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد مین زرہ وغیرہ وقف کی ہے - مع - مخفی نہین کہ حدیث ام معقل مین شاید عام معنی رکھے ہون تو وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہین حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ مین بالاتفاق مال زکوۃ صرف نہوگا اور یہان بحث یہ کہ آیت مین فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے - پھر واضح ہو کہ فقرار عام ہین اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہوگیا - اور یہی واضح ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہوا پس اگر وہ سبیل اللہ مین داخل نہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی مین بالاتفاق مال ملیگا - مصنف - ہان فرق یہ ہوگا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہین ہے اور فقیر کو جسقدر ملے سب لینا جائز ہے - م - ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا - اور ہمارے نزدیک تونگر غازیون پر زکوۃ صرف نکیجائیگی ف - خلافاً للشافعی رح - لان المصرف ہو الفقراء - کیونکہ جو زکوۃ کا مصرف ہے وہ فقرار مین منحصر ہے - ف - پس تونگر غازی مصرف نہین ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تونگر ہو - م - مع - مصرف ہفتم - وابن السبیل - یعنی ساتوان مصرف ابن السبیل ہے - من کان لہ مال فی وطنہ - ابن السبیل وہ شخص کہ جسکا مال اسکے وطن مین ہو - ف - حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے - وہو فی مکان آخر لاشی لہ فیہ - حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر مین ہے کہ اسکے ملک مین یہان کچھ نہین ہے - ف - پس اس راہ سے وہ فقیر ہے لیکن اسکو زکوۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہین - اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن مین ہو مگر مال پر قابو نہو - م - مثلاً مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہون علی الاصح - در - کیونکہ اعتبار تو محتاجی کا ہے - پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہین ہے - التبیین م - ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے - الظہیریہ - یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا - م - واضح ہو کہ عطاء بن یسار ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہین سوا اسکے پانچ کے ایک غازی فی سبیل اللہ کو - دوم اسکو جو صدقات پر عامل ہو - سوم غارم کو - چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال سے خریدی - پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اسنے اس تونگر کو ہدیہ دیدیا - رواہ ابو داؤد و بسند آخر [illegible]

کرتی ہے کہ غازی تونگر کو زکوۃ جائز ہے - اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اسکا مال خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو-
علماے حنفیہ نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو - وفیہ نظر - اور بعض نے کہا
کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح میں بیان ہے کہ فترد فی فقرائہم یعنی اُنکے تونگروں سے زکوۃ لیکر اُنکے فقیروں میں واپس
بھیجا جائیگی - اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقرا ہیں تو اسکے معارض ضعیف حدیث ابو داؤد مقبول نہوگی - اسمیں بھی نظر
ہے کہ عامل تونگر بالاتفاق پاویگا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے - اور شاید
تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم یعنی مدیون ہے اور غارم یعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم و خسارہ اُٹھا دے اور امام المسلمین
مال زکوۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کرکے اسکا دینا ہو لیکن کلام عنقریب آویگا اور غازی تونگر شاید کہ
راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو - ورنہ مخفی نہیں کہ غازی تونگروں کے مصرف سے
شاید کچھ نہیں بچیگا جو [illegible] پانچ فقیروں کو پہونچے مگر بقول شافعی رح جبکہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے
جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروع نہ لینے میں اشکل لاحق ہوتی ہے - فافہم - م - قال فہذہ
مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا - جہات الزکوۃ - مصارف زکوۃ کی راہیں ہیں - ف - یعنی زکوۃ
کا صرف کرنا فقط انھیں جہات میں ہوگا انسے تجاوز نہیں ہو سکتا - فللمالک ان یدفع الی کل واحد منہم
پس مالک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دیدے - ف - یعنی قدر زکوۃ
کے برابر یا کم و بیش ٹکڑے کرے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دیدے - ولہ ان یقتصر علی صنف واحد - اور اسکو
اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے - ف - حتی کہ جو مقدار زکوۃ ہے اسکو مثلاً فقرا کے قسم یا اور کسی
قسم واحد پر تقسیم کردے [illegible] بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے - ف - بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا
[illegible] ایک نصاب کامل نہو - الزاہدی - اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہے وہ قرضدار
ہو کہ قرضہ ادا کرے [illegible] نصاب سے کم بچیگا تو بھی یہی حکم ہے - یوں ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک
کو نصاب سے کم پہونچیگا تو بھی یہی حکم ہے - القاضیخان - وقال الشافعی لایجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل
صنف [illegible] جائز ہے [illegible] تین فرد پر ہر قسم سے - ف - یعنی
[illegible] تین فقیروں تین مسکینوں تین مکاتبوں
[illegible] جائز [illegible] تقسیم کردے - لان الاضافۃ بحرف اللام
[illegible] استحقاق [illegible] ہوتی ہے - ف - اور آیت کریمہ میں بھی اضافت
[illegible] انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ - پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقرا ان صدقات کے مستحق
[illegible] اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے از انجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں
[illegible] کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روانہ ہوگا
[illegible] فقیروں کا حق دیا جاوے - از انجملہ امام نووی رح نے جو علماے شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر
[illegible] تین سے زائد ہوں تو انکی ملک ثبوت نہوگی اور تین کی ملک بھی اُنکے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی
[illegible] منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک و استحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے - اور از انجملہ فی الرقاب اور
[illegible] معنی لام لیئے سے بھی یہاں ملک و استحقاق کے معنی بالبداہۃ باطل
ہیں - اسکے سوا مفاسد [illegible] ہیں جو تبیین وغیرہ میں دیکھو - ولنا ان الاضافۃ لبیان انہم مصارف

لا لاثبات الاستحقاق - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوٰۃ ہیں یعنی جہاں زکوٰۃ صرف کیجاویگی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے - ف - یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انہیں اصناف میں ہے غیروں میں تجاوز نہیں ہے - اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے - وہذا لما عرف ان الزکوٰۃ حق اللہ تعالےٰ - اور یہ اسلیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوٰۃ حق اللہ تعالےٰ ہے - وبعلۃ الفقر صاروا مصارف - اور بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - ف - یعنی انہیں زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص ہو - فلا یبالی باختلاف جہاتہ - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - ف - یعنی محتاجی ہونا ادا ے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا غرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - والذی ذہبنا الیہ مروی عن عمر وابن عباس - اور یہ مذہب جسپر ہم گئے ہیں حضرت عمر وابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - ف - ابن جریر رح نے حضرت عمر رض سے اس آیت میں روایت کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دید ے ادا ہو گی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں - اول چرائی جانوروں کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچوان حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہوا ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہو گا جنکو حق عزوجل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ - میں بیان فرمایا ہے - ہان غنیمت میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رح کے نزدیک ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج وجزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی وحربی تاجروں سے وصول کیا - یہ اموال دریاؤں پر پل بنانے وسڑکیں ونہریں وربا طات وسرائیں بنانے میں اور عدالت کے حاکموں و کوتوال وغیرہ ومدارس کے معلموں داخل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہو گا قسم چارم وہ مال جو میت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں کی دستگیری میں اور شفاخانہ جاری کرنے وآسی قسم کے کاموں میں صرف ہو گا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف اسقدر لیں جو انکو مع وزراء و مددگاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاوینگے اور اللہ تعالےٰ کے نزدیک جوابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی سے للاسبیجابی رح - مع - ولا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی - اور جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیجاوے - ف - ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان ومال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں - واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر وکفارات وصدقۃ الفطر - سوم مستحبہ جو سوا اسکے مذکورہ ہیں - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوٰۃ میں سے اسکو دیوے - لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذہا من اغنیائہم وردہا فی فقرائہم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا کہ زکوٰۃ کو انکے تونگروں سے لے اور انکے فقیروں میں پھیر دے - ف - صحاح ستہ میں یوں ہے کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالےٰ نے انپر انکے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو انکے تونگروں سے لیا جائیگا اور انکے فقیروں میں پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لیکر انہیں کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رح نے نقل کیا

اور اسی پر اجماع ہے۔ م۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو ماسواے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز
ہے۔ ف۔ خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ۔ لا یدفع نہیں
دے۔ وہو روایۃ عن ابی یوسف رح۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رح سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰۃ۔ بر قیاس
زکوٰۃ کے۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں
اور ابو یوسف رح سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ مع۔
بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و فطر و کفارات میں اصح روایت
ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح الطحاوی ۴۔ ولنا قولہ علیہ السلام
تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف۔ رواہ
ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالیٰ ما تنفقوا من خیر یوف
الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ دوسرے نسخہ عن محمد بن الحنفیہ۔ رہا حربی
محارب اور حربی مستامن تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم
الآیہ۔ منع۔ اگر کہا جاوے کہ جب صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ۔ ولولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز
فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف۔
اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فافہم۔
واضح ہو کہ سراج سے ہند یہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم
کیا لیکن کلام ابن الہمام وعینی و نقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی
کے مسئلہ میں ابو یوسف رح کے قول پر فتوی ہے۔ کما فی الحاوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی
بہا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ پل و سقایہ
بنانا اور نہ کنوئیں و نہریں کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکفن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ
کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وہو الرکن۔ کیونکہ اسمیں مالک
کرنا معدوم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ ف۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت
پر جو مقدار اس نصاب میں ہو اُسکا کسی فقیر کو مالک کردے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمام رح نے
کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی لقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر
کو مال کا مالک کردے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس
لائق نہیں کہ اُسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کا یا اُسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر
درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور کم کردیا تو کفن جسنے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مع۔
ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ ف۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ
کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں۔ لان قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ
ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہوجائیگا مگر یہ لازم
نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرضخواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے
خالد قرضخواہ کو قرضہ دیدیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کردیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد

اپنا مال واپس کر لے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا
نہ زید کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف
میت کی تملیک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی
تملیک اسوقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے
کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی
وصولی میں قابض ٹھہریگا۔ اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ
اُسکے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جبکہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضیخان میں بھی ظاہرا اسی کے موافق
ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادائے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی
یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ
کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اُسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کیواسطے
ضرور تھا کہ قرضدار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب
اُسنے محتاجی میں تونگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے
کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادائے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اسوقت مردہ قابل تملیک نہ تھا
حتی کہ قرضخواہ کا قبضہ اُسکی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز تکفین کے قدر مالک
رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا
مالک ہو چکا تھا اُسمیں سے بقدر تجہیز تکفین کا مالک رہیگا اور بعد موت اُسکے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا
اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک
ہو چکی جبکہ ادا کی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے
نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا
کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول کر لے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اُسکی زکوٰۃ میں وصول کر لے
تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اُسی مال قرضہ کی
زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ و لا تشتری
بہا رقبۃ تعتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا۔ ف یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا
ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافاً لمالک حیث ذہب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ وفی الرقاب۔ برخلاف
امام مالک رح کے چنانچہ قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تاویل میں مالک رح اسطرف گئے ہیں۔ ف یعنی فی الرقاب کے
یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جاوے۔ بخاری رح نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت
کی۔ ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر
آزاد کرنے میں جو زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ ف پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور
کر دے۔ ولیس تملیک۔ اور یہ تملیک نہیں۔ ف حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔
اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی

چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا ہے کہ وہ اس سے اپنی آزادی حاصل کرے لہٰذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔م۔ ولا تدفع الی غنی
اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دیجائیگی۔ف۔ تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام
سے زائد اسقدر رائج ہو جو دو سو درم کا ہوتا ہے۔ المحیط والجوامع۔ اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔ الذخیرہ
لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ
یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ف۔ رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابن عمرو مرفوعاً۔ ترمذی
نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور ساری متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق
کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جنہیں عینی وغیرہ نے طول
دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اسوقت
کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو
دیکھکر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھکر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دیدوں
اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد
نے کہا کہ کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے۔ف۔ یوں ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن حبان نے صحیح میں و
نسائی و ابن ماجہ و بزار رح نے روایت کیا ہے۔م۔ت۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ اسکے فقراء
میں پھیری جائیگی۔ اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنیوالا
غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ع ف۔ وہو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی غنی الغزاۃ۔ اور یہ حدیث
اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے۔ف۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں کے
تونگر کو زکوٰۃ روا ہے جبکہ غازیوں کے دفتر میں اسکے نام کا وظیفہ نہو اور اسنے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن انپر
یہ حدیث حجت ہے کہ اسمیں لا تحل لغنی نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق
ہر کسی قسم کا ہو اسکو حلال نہ رہا۔ وکذا حدیث معاذ رضہ علی ما رویناہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضہ انپر حجت ہے جیسا کہ
ہم اوپر روایت کر چکے۔ف۔ کیونکہ اسمیں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیئے نہ دینا
ابن الجوزی رح نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے
ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جنسے زکوٰۃ لیجاوے اور جنکو دیجاویگی پس جو غنی
ہونے کی صفت رکھتا اس سے لیکر جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تونگر کو بھی دیجاوے
تو ہنوز علم نہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمہم ان اللہ افترض الخ یعنی انکو آگاہ کر کہ اللہ نے الخ۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے
تونگر وہ ہوسکے کہ انسے زکوٰۃ لیجاوے اور انکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف
لیجائیگی لہٰذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جہل مرکب ہو جاوے
کہ جو فی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ بروایت ابو سعید رضہ
میں پانچ تونگروں کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔ ۲۔ جسنے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم۔ ۴۔ غازی
فی سبیل اللہ۔ ۵۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ
اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضہ کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رضہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز - حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہین رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان مین نام نہو اور اسنے غنیمت سے پایا نہو حالانکہ اس حدیث مین تو کوئی قید مذکور نہین ہے - مف - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابوسعید رضہ جس سے امام شافعی رح نے استدلال کیا ہے کچھ زکوٰۃ کے مصارف مین نص نہین ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہین ہے کہ مال زکوٰۃ جہان جہان صرف کیا جائیگا انہین پانچ قسم کے تونگر بھی ہین کیونکہ انہین ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل ہین بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ مین تونگر کو حلال ہو جاتی ہے - یہ بیان اسواسطے کہ حضرت عمر رضہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اُسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ مین عود مت کر - کما فی البخاری - اور حدیث معاذ رضہ اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ - دونون مصارف زکوٰۃ کے واسطے نص ہین اور بالاجماع جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اسمین مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہین ہے مگر اس سے ہمکو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابوسعید رضہ مین مفصل یہ بیان نہین کہ پانچون اعتبار ہین سے غارم و غازی کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا - کیونکہ کبھی تونگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ لینا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تونگر دورسے دوگروہ مین صلح کرانے آیا اور اسمین اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن السبیل سے الحاق مین حلال ہو گیا اور یون ہی غازی کہ گھر مین تونگر ہے مگر اسوقت والیسی مین محتاج تو اسکو روا ہے - کما اشار الیہ الامام ابوبکر الرازی الجصاص رح - م - ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ - اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے اپنے مال کی زکوٰۃ کو - ف - ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے - الی ابیہ وجدہ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو - وان علا - اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو - ف - یعنی پردادا و پرنانا اور انسے اوپر درجہ کا ہو - پس جائز نہین عمداً زکوٰۃ دینا اپنے باپ و مان کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ مان کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جنسے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدایش ہے - ولا الی ولدہ - اور نہ دیوے اپنے فرزند - وولد ولدہ - اور فرزند کے فرزند کو - وان سفل - اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو - ف - یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا و پروتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو - م - اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہوا مگر اسنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہین ہے حتی کہ قاضی نے بعد لعان کے اسکی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے مان کی طرف منسوب ہوا ہو - م ع - غرضکہ اصول کو نہ دے جنسے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوے ہین - لان منافع الاملاک بینہم متصلۃ فلا یتحقق التملیک علی الکمال - کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے و ان لوگون مین باہم متصل ہین تو تملیک پورے طور پر متحقق نہوگی - ف - اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے - رہے باقی قرابات سواے اصول و فروع کے تو انکو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہون بلکہ اسمین صدقہ اور صلہ رحم دو باتون کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث مین ہے مانند بھائیون و بہنون و چچا و پھوپھی و مامون و خالہ وغیرہ کے - اگر انہین سے کوئی اسکی پرورش مین ہو یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہین کیا ہے اس حالت مین اسنے بجاے نفقہ کے زکوٰۃ اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہوگی مگر جب کہ اسکی

نفقہ میں منسوب نہ کرے۔ متن۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جورو کو۔ للاشتراک فی المنافع عادۃ۔ بوجہ مشترک ہونے منافع کے از راہ عادت۔ ف۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے مال ومتاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائیگا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ وجدک عائلا فاغنی یعنی تجھے حاجتمندی سے مستغنی کر دیا۔ اسکی تفسیر میں کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تونگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے خاوند تونگر ہوتا ہے یعنی باعتبار حصول راحت ومنفعت کے۔ وعلی ہذا برعکس اسکے لہذا فرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأۃ الی زوجہا عند ابی حنیفۃ لما ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ وقالا تدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ ف۔ اور یہی قول شافعی رح ہے۔ لقولہ علیہ السلام لک اجران اجر الصدقۃ واجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاویگی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔ قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبد اللہ بن مسعود رضہ کی بی بی کو فرمایا تھا درحالیکہ اسنے ابن مسعود رضہ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ہو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی سواے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو چند ثواب لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین ونسائی میں عبد اللہ بن مسعود رضہ کی بی بی حضرت زینب رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمھارے زیوروں سے ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبد اللہ بن مسعود رضہ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سواے غیروں کو دوں۔ (بزار رح کی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضہ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھکو دینا بہتر ہے) پس ابن مسعود رضہ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک مہابت القا ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت ومرد آپ کے حضور میں بات کرتے ہوے تھراتے وہیبت کھاتے تھے) پس استنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو میں نے کہا کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جاکر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رضہ نے جاکر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رضہ نے عرض کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا کہ عبد اللہ بن مسعود رضہ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ۔ بزار رح کی روایت میں ہے کہ زینب رضہ سے فرمایا کہ ابن مسعود رضہ نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ۔ تو زینب رضہ کو کھدشہ ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد اللہ بن مسعود رضہ سے

لہذا کہا بالمشافہہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی - ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث مین صدقہ کے واسطے تحریض و وعظ کرنا دلیل صدقہ نفل ہی اور مین کہتا ہون کہ زیور کی زکوٰۃ مراد نہین کیونکہ بزار رح کی روایت مین نفس زیور مین سے صدقہ لانا بیان زینب رضہ سے صریح تو مقصود صدقہ نفل ہی واللہ تعالی اعلم - بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو درصورت انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہی - کلام زکوٰۃ و واجبات مین ہی - م - ولا یدفع الی مدبرہ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو - ف - یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہی خواہ مطلقاً یا مقید پس وہ ابھی مملوک رہیگا تو عمداً نہ دے - ومکاتبہ - اور نہ اپنے مکاتب کو دے - ف - بلکہ غیر لوگ اسکو دینگے - وام ولدہ - اور نہ اپنے ام ولد کو دے - ف - یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت مین لایا اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزاد کے ہی کہ اب وہ فروخت نہین ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہی لیکن خاوند کی ہنوز مملوک ہی - چنانچہ اسی وجہ سے اسکے ساتھ وطی کر سکتا ہی پس خاوند اپنی زکوٰۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے - لفقد ان التملیک - کیونکہ تملیک ان سب مین مفقود ہی - ف - یعنی غیر کو مالک کر دینا نہین پایا گیا - اذ کسب المملوک لسیدہ - کیونکہ مملوک کی کمائی اسکے مالک کی ہوتی ہی - ف - رہا مکاتب پس اسکے واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھدیا کہ جو کماوے اپنے قبضہ مین لاوے حتی کہ جب سمجھے اسقدر دیدے تو آزاد ہو جاوے حتی کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اسکے پاس ہو سب مالک لے لیگا - ولہ حق فی کسب مکاتبہ - اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہی - فلم یتم التملیک - پس تملیک غیر پوری نہوئی - ف - تو زکوٰۃ بھی ادا نہ ہوئی - اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہی زکوٰۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا مطلقاً جائز بلکہ منصوص ہی - ولا الی عبد قد اعتق بعضہ - اور زکوٰۃ نہ دے ایسے غلام کو جسکا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہی - ف - اسکی صورت یہ کہ زید و بکر مین ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہی پھر اسنے اس غلام مین سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اسکے ذمہ بکر کے واسطے اسکے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہی - جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہی کہ اگر بکر اس حالت مین اس غلام کو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو کیا حکم ہی تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ نہین جائز ہی - عند ابی حنیفۃ رح لانہ بمنزلۃ المکاتب عندہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہی - ف - حتی کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہو گا - وقالا یدفع الیہ - اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوٰۃ دیدے - ف - یعنی مثلاً بکر اسکو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو ادا ہو جائیگی - لانہ حر مدیون عندہما - کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد قرضدار ہی - ف - اور بکر کا غلام نہین رہا - علی ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوٰۃ دی پھر اسنے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ مین بکر کو دیا تو جائز ہی - ولا یدفع الی مملوک غنی - اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو - ف - یعنی سوائے مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو - لان الملک واقع لمولاہ - کیونکہ ملک تو اس مملوک کے آقا کی واقع ہو گی - ف - اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہی پس زکوٰۃ ادا نہ ہو گی بخلاف مکاتب کے کہ مکاتب خود مالک ہو کر اپنے مولی کو ادا کریگا اگرچہ مولی تونگر ہو - ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا - اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو - لانہ یعد غنیا بمال ابیہ - کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہی - ف - خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش مین ہو یا نہ علی الصحیح فرق نہین ہی

بخلاف ما اذا كان كبيرا فقيرا - برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو - ف - تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے
اگرچہ اسکا باپ تونگر ہے - لانہ لا یعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ - کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تونگری پدر
کے تونگر نہیں شمار ہوتا اگرچہ اسکا نفقہ اسکے باپ پر ہو - ف - مثلاً اندھا یا لنجا ہے حتی کہ قاضی اسکا نفقہ اسکے
تونگر باپ پر لازم کریگا - مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اسکو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ
مین ہے - وبخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لا تعد غنیۃ بیسار زوجہا - وبرخلاف تونگر کی جورو
کے کیونکہ اگرچہ وہ خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تونگری سے تونگر شمار نہیں ہوتی ہے - ف - ہان شوہر پر اسکا نان نفقہ
العنہ واجب ہے - وبقدر النفقۃ لا تصیر موسرۃ - اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہو جائیگی - ف -
پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اسکو زکوۃ دیدینا جائز ہے - غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے
التحفہ - مع - آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے - م - ولا تدفع الی بنی ہاشم - اور زکوۃ نہ دے
بنو ہاشم کو - ف - پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جنمین سے آپ کے
اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہیں ہے - لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالے حرم علیکم غسالۃ
الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس - بدلیل حدیث کہ اے بنو ہاشم اللہ تعالے نے
تم پر حرام کردیا لوگون کا دھوون وانکے میل کچیل کو اور اسکے عوض دیا تم کو پانچوین کا پانچوان - ف -
یعنی مال غنیمت کے پانچ حصون مین سے چار تو غازیون مین تقسیم ہونگے اور ایک حصہ رہا اسکے پھر پانچ حصہ
کرکے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہین - پھر کافی استدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا
کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل ہین اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے - کما فی صحیح مسلم
اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہارون مین سے ایک چھوہارا منہ مین ڈال لیا تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے کیا تجھے نہیں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہین - رواہ البخاری
ومسلم - ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تمکو صدقات مین سے کچھ حلال
نہیں ہے یہ تو ہاتھون کا دھوون ہے اور خمس الخمس مین تمہارے واسطے قدر کفایت ہے - رواہ الطبرانی - لیکن
اسمین صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں پایا گیا جو عبارت مصنف مین ہے - ایضاح مین ہے کہ
ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہین - مع - بخلاف التطوع - برخلاف
صدقہ نفل کے - ف - کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہین - اور وقف بھی جائز ہین الذخیرہ - اسی طرح
مبسوطین مین بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل واوقاف کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکرخی
والمفید مین کہا کہ اوقاف جبھی جائز ہین کہ وقف مین بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرخی
مین ہے کہ اگر فقرا پر وقف کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تونگرون کے حکم مین ہین - مع - اور حق
صحیح وہ جو ذخیرہ ومبسوط مین ہے - کما فی الفتح - بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند فطر وکفارات
ونذر کے بنو ہاشم کو نہیں جائز ہین اور صدقہ نفل جائز ہین - لان المال ہہنا کالماء - کیونکہ مال اس
مقام پر مانند پانی کے ہے - ف - جیسا کہ حدیث مین دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہے
اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضو کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہوجاتا ہے تو مال
بھی ایسا ہی ہوا کہ - یتدنس باسقاط الفرض - میل کچیل ہوا ہوجائیگا فرض ساقط ہونے سے - ف -

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اُسکا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادراک نہ کریں ۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ اُنکی طہارت کے نہین جائز ہے ۔ اما التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء ۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے ۔ ف ۔ حتی کہ جس شخص کو غسل و وضو رہ دونوں موجود ہین پھر ٹھنڈک کے لیے اسنے پانی کے تغار مین اپنا منھ و ہاتھ و پانون ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے ۔ بالجملہ صدقہ نفل انکو بالاجماع جائز ہے ۔ اب رہا یہ کلام کہ حدیث مین خمس الخمس کے ذریعہ سے فقراے بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار مین ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ بنو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے مین کچھ مضائقہ نہین کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہوگیا تو انکے لیے زکوٰۃ وغیرہ حلال ہوگئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہین ۔ ع ۔ بلکہ اس زمانہ مین بیان فقیہ بلخی کو اسی پر فتوی دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو ۔ م ۔ پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہین تو فرمایا ۔ ہم آل علی ۔ وہ اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب ۔ ف ۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمۃ رضی اللہ عنہا ہون یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہون اور بنو ہاشم مین خود حضرت علی رضہ بھی داخل ہین ۔ وآل عباس ۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب ۔ ف ۔ مع عباس رضہ کے ۔ وآل جعفر ۔ و اولاد جعفر بن ابی طالب ۔ ف ۔ مع جعفر رضہ کے ۔ وآل عقیل ۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب ۔ وآل الحارث بن عبد المطلب ۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب ۔ ف ۔ پس ان سب کی نسل مین جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم مین ہے ۔ و موالیہم ۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی ۔ ف ۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوسے تو بغیر آزاد کیے ہوے بدرجہ اولی ۔ اما ہولاء ۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہین ۔ فانہم ینسبون الی ہاشم بن عبد مناف ۔ اسلیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہین ۔ ونسبۃ القبیلۃ الیہ ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے ۔ ف ۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے ۔ واما موالیہم ۔ اور رہے اُنکے موالی بھی ہاشمی ہین ۔ فلما روی ۔ تو بوجہ اسکے جو حدیث روایت کی گئی کہ ۔ ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولی نے ۔ ف ۔ جنکا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا اسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھکو بھی صدقات مین سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہین جبتک کہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کرلون ۔ پس ۔ سالہ اتحل لی الصدقۃ ۔ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے ۔ ف ۔ اور صحاح مین صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ۔ ظاہرا یہی پوچھا کہ مین مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس غرض سے جاؤن ۔ فقال لا انت مولانا ۔ آپ نے فرمایا کہ نہین تو ہمارا مولی ہے ۔ ف ۔ اور صحاح کی روایت مین فقال مولی القوم من انفسہم وانا لاتحل لنا الصدقۃ ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگون کو صدقہ حلال نہین ہے ۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم و قال الترمذی حدیث حسن صحیح ۔ مع ۔ الحاصل بنو ہاشم کے موالی کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ حلال نہین ہے اور بنو ہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اسواسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو نص قرآن نے خارج کردیا اور وہ اولاد ابولہب ہے حتی کہ ابولہب کی اولاد سے جو مسلمان ہوجاوے اُسکو صدقہ

حلال ہو جیسا کہ شیخ ابو نصر اسبیجابی نے

حلال ہو۔ خلافاً للشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قریشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ ہونا چاہیے قریشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے موالی میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا۔ برخلاف اسکے جب کسی قریشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث تؤخذ منه الجزیة۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا۔ ف۔ اگرچہ قریشی پر جزیہ نہیں ویعتبر حال المعتق لانه القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ ف۔ اور بنو ہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا والالحاق بالمولی بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ ف۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جسمیں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔ وقد خص الصدقة۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ ف۔ یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابو حنیفة ومحمد اذا دفع الزکوة الی رجل یظنه فقیرا۔ امام ابو حنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوٰۃ ایک آدمی کو دیدی حالانکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے۔ ف۔ یعنی ایسا فقیر جسکو زکوٰۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه غنی او هاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔ ف۔ یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اسمیں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمة فبان انه ابوه او ابنه۔ یا مزکی نے اندھیرے میں زکوٰۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اُسکا باپ ہے یا اُسکا بیٹا ہے۔ ف۔ بالجملہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کرکے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عدماً اُسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادة علیه۔ تو مزکی پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیه الاعادة۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مزکی پر اعادہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے اور قول سفیان ثوری وشافعی ہے۔ ع۔ لظهور خطائه بیقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطا کے بالیقین۔ وامکان الوقوف علی هذه الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر۔ ف۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً لله کسی ایسے مسلمان کو جسمیں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے۔ وصار کالاوانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف وکپڑوں کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی پانی کے ظروف بعض نجس وبعض پاک ہیں اور تعیین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اُس سے وضو کرکے نماز پڑھے پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک ونجس کپڑے مختلط ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے کے واسطے بہر صورت تحری کرکے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جس پر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ ع ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوٰۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ اعادہ کریگا۔ لیکن جو دے چکا واپس نہ لیگا اور جس نے لیا اگر اسکو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اسکو حلال ہی اور بعض کے نزدیک نہیں۔ نفع - اور امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہو گئی - ولہما حدیث معن
بن یزید - اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ مین حدیث معن بن یزید ہی - ف - جسکو بخاری وغیرہ نے روایت
کیا اور اسمین مذکور ہی کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد مین ایک شخص
کے پاس رکھدیا پس مین ان اشرفیون کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ مین نے تیری نیت نہین کی
تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین پیش کیا - فانہ علیہ السلام قال فیہ - تو آپ نے
اس معاملہ مین فرمایا کہ - یا یزید لک مانویت ویا معن لک ما اخذت - ای یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہی
جو تو نے نیت کی اور ای معن تیرے واسطے یہ اشرفیان ہین جو تو نے لے لین - ف - اس حدیث مین یزید
رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہین دیا - وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقۃ - حالانکہ معن کو اسکے
باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا - ف - وکیل کا دینا اگرچہ روایت مین مصرح نہین بلکہ معن وہ اشرفیون
کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جسکے پاس رکھی تھین اُسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا - پھر اس
استدلال پر وارد ہوتا ہی کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہی - دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو - جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت
بکلمہ موصول عام ہی تو ہر نیت کے صدقہ مین جواز ہوا - ولان الوقوف علی ہذہ الاشیاء بالاجتہاد
دون القطع - اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہی کہ ان چیزون پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہی نہ بالقطع - ف
کیونکہ اسمین حرج شدید ہی کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے - فیبنی الامر فیہا علی ما یقع عندہ - تو ہنا سے
کار ان چیزون مین اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو - ف - حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع
ہوا کہ یہ شخص فقیر ہی تو اسکو زکوٰۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہو گئی - کما اذا اشتبہت علیہ القبلۃ - جیسے
اس صورت مین کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے - ف - تو چونکہ بناے کار اسمین اجتہاد پر ہی نہ بالقطع تو جدھر
تحری واقع ہو گئی اسطرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جہت نہین پائی - اسی طرح زکوٰۃ
ادا ہو گئی اگرچہ کھلا کہ اُسکی راے مین چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصرف نہ تھا - مترجم کہتا ہی
کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہی کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق
ان اقسام کی حقیقت پر ہی یا مزکی کے گمان پر ہی تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہی کیونکہ حقیقت
کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہی حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اُسکے پڑوسیون سے دریافت کرنے
پر قطعاً اُسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہی اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوٰۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد و غالب گمان
پر رکھا گیا ہی - جیسے مسئلہ قبلہ مین ہی - امام ابویوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہی یعنی درحقیقت وہ اقسام
محتاجون سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقف ہونا ممکن ہی جیسے وضو مین درحقیقت پاک پانی ہونے پر
اور لباس مین پاک کپڑا ہونے پر مدار ہی اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہین بلکہ انسانی وقفیت جن
وجوہ سے ہوتی ہی اُنسے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادا سے زکوٰۃ مین لازم ہی - اور ثمرہ اختلاف اسوقت ظاہر
ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہی بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہان تعلق
بحقیقت نہین تو نماز ہو جائیگی - بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہی کہ اصل مین کچھ اختلاف نہین اور بناے کار حقیقی محتاجی پر
سب کے نزدیک ہی اور اسی اصل پر امام ابوحنیفہ رح سے اعادہ کی روایت ہی لیکن استحساناً امام رح کے نزدیک
زکوٰۃ مین اعادہ واجب نہین کیونکہ اسمین حرج عارض ہی اسلیے کہ مکرر سہ کرر اعادہ مین اسکے مال پر قدر قرض سے

اور اگر نوبت پہونچی اور یہ صحیح ہین صحیح جانے ۔ سوائے اس ترجمہ - مترجم

قال اللہ تعالے اعلم - م - وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی - اور امام ابو حنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے - ف - یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہے - انہ لا یجزیہ - مروی ہوا کہ نہین جائز ہے - ف - مین کہتا ہون کہ یہ اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہے - اور یہ روایت نوادر ہے - والظاہر ہو الاول - اور ظاہر الروایتہ تو وہی اول ہے - ف - یعنی سب صورتون مین زکوۃ ادا ہوگئی جب کہ اُسنے غالب گمان مین مصرف جانکر دی - وہذا اذا تحری و دفع وفی اکبر رایہ انہ مصرف - یہ حکم تو اُسوقت تھا کہ اُسنے دل تحری کی اور مال دیا اس حالت مین کہ اُسکے غالب گمان مین یہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا محل ہے - باقی رہین اُسکے خلاف دو صورتین - تو فرمایا - اما اذا شک ولم یتحر - رہا جب کہ اِسنے شک کیا اور تحری نہ کی - ف - یعنی شک ہوا کہ مصرف ہے یا نہین اور اُسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا - او تحری فدفع وفی اکبر رایہ انہ لیس بمصرف لا یجزیہ - یا اِسنے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے پھر مال دیا ایسی حالت مین کہ اُسکے غالب گمان مین وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونون مین سے کسی صورت مین زکوۃ ادا نہ ہوگی - الا اذا علم انہ فقیر - مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا - ف - یعنی جسوقت اسنے مال دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اِسنے اپنے اجتہاد مین مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی - لیکن اگر اِسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوۃ ادا ہوگئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ اِسکا گمان غلط تھا اور اِسنے ادائے زکوۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوۃ ادا ہوگئی - ہو الصحیح یہی قول صحیح ہے - ف - اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اُسکی ایک جانب ٹھہری مگر اُسنے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہے اِسی طرح زکوۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا - یہ سمجھ صحیح نہین کیونکہ قبلہ تو حقیقت مین وہی جہت جس طرف تحری ٹھہری تو اِس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اِسپر کفر کا خوف ہے اور زکوۃ ایسے شخص کو جو تحری مین مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہین غایت یہ کہ زکوۃ ادا نہو پھر جب معلوم ہوگیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہوگئی - کذا فی الفتح - پھر شاید یہ کہ مقصود زکوۃ وصول مال بفقراء ہے اور دینے والے کو ثواب پس جب اسنے نیت زکوۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہوگیا - م - ولو دفع الی شخص - اور اگر زکوۃ ایک شخص کو دیدے - ف - یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے - ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ - پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اِسکا غلام یا اِسکا مکاتب تھا - لا یجزیہ - تو اِسکی زکوۃ ادا نہ ہوئی - ف - مکاتب بھی اِسکا غلام ہے مگر کمائی کا خود مختار ہے تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہے جسکی کمائی مولی کی ملک ہے جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنی محض مملوک - کما فی شرح الطحاوی ع - لانعدام التملیک بوجہ تملیک معدوم ہونے کے - ف - یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہین کیا - لعدم اہلیۃ الملک بوجہ نہونے لیاقت ملک کے - ف - یعنی غلام مین مالک ہونے کی لیاقت نہین حتی کہ اسکی کمائی کا مالک اسکا مولی ہوتا ہے تو تملیک نہوئی - وہو الرکن علی ما مر - حالانکہ تملیک رکن ہے چنانچہ گذرا - ف - اور مکاتب مین اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہے کیونکہ مولی نے اسکو اپنی کمائی کا خود مختار کردیا لیکن اِسکے یہی معنی ہوئے کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہے پھر اِسنے احسان کرکے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک لگاؤ

نزدیک

ہوئی مالک ہو تو مکاتب مین عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہو۔ فافہم رم۔ **ولایجوز**
دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہین جائز ہو دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف۔
خواہ نصاب نامی ہو یا نہو۔ **من ای مال کان**۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ
لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہو۔ ف۔ پس
جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تونگر ہو۔ **والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ**۔ اور شرط یہ کہ اصلی
حاجت سے فاضل ہو۔ ف۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہین۔ **وانما النماء شرط الوجوب**۔ اور نامی ہونا
تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہو۔ ف۔ پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہو گی لیکن وہ تونگر ہو کہ اسکو زکوٰۃ دینی
جائز نہین ہو۔ حتی کہ اگر دو سو درم کی کتابین ہون جنکی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح مین ہو تو اسکو
زکوٰۃ دینا جائز ہو۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہون یا صرف زبان عرب کے دیوان و کتب نحو صرف
وغیرہ ہون۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانین و مکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہون مگر انکی آمدنی
اسکو مع عیال کے کافی نہین تو امام محمد کے قول مین اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہو یون ہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو
اور آمدنی مع عیال کافی نہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہو اور اگر متاع و جواہر ہون تو نہین
جائز ہو۔ اسکا میعادی قرضہ دوسرے پر ہو اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہو
اور اگر قرضہ مین میعاد نہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول مین اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہو کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل
کے ہو۔ اور اگر قرضدار تونگر و مقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہون تو نہین جائز۔ اور اگر عادل نہون تو اسکو قاضی
پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھاجاوے تو اب اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہو۔ القاضیخان۔ مکان ہو جسمین
رہتا ہو تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر مین نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار
کا مکان و خادم و اثاث البیت ہو تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہو۔ المبسوط۔ پس عدم جواز اسکو جو دو سو درم یا اسقدر
متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ **ویجوز دفعہا الی من یملک اقل من ذلک**۔
اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس
فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمد و ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہین جائز ہو بدلیل حدیث کہ جس نے
لوگون سے سوال کیا درحالیکہ اسکے پاس اسقدر ہو جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت مین اس شکل سے آویگا
کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ و حسنہ الترمذی۔ جواب یہ کہ اول
تو اسکی اسناد مین حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہو لہذا اس روایت کو یحیی بن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے
ضعیف کہا۔ دوم اسمین سوال کی حرمت منصوص ہو اور ہم بھی کہتے ہین کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی
ہو اسکو سوال حرام ہو اور یہان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوٰۃ دیجاوے تو جائز ہو۔ **وان کان صحیحا مکتسبا**۔ اگرچہ
وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعی رح۔ **لانہ فقیر**۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر
ہو۔ ف۔ غنی نہین ہو۔ **والفقراء ہم المصارف**۔ اور فقیر ہی لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہین۔ ف۔ کسی
قسم کے محتاج ہون۔ **ولان حقیقۃ الحاجۃ لا یوقف علیہا**۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر توقف نہین
ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر حکم کا مدار اسپر ہوتا کہ جو حقیقت مین احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو حقیقت
احتیاج دریافت کرنے مین سخت حرج و مشقت لاحق ہوتی۔ **فادیر الحکم علی دلیلہا**۔ تو دوران کیا گیا حکم اسکی

محتاجی کی مفقود ہونا ... ع سے بھی ٹھہرایا توجسے

ہر وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت میں احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے نہیں ہے تو اسکو اللہ تعالی جانتا ہے - طالب علم جب
علم میں مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہے تو اسکو زکوۃ حلال ہے - مع ت - ویکرہ ان یدفع
الی واحد مائتی درہم فصاعدا - اور مکروہ ہے کہ ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دیدے - ف - جبکہ وہ قرضدار
نہو یا عیالدار نہو کہ بعد ادا سے قرض وتقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہیں - المبسوط مع - وان دفع جاز -
اور اگر دیدیے تو جائز ہے - ف - یعنی زکوۃ ادا ہوگئی - وقال زفر رح لا یجوز لان الغنار - اور زفر رح نے کہا
کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا - ف - یعنی جس شخص کو دوسو درم دیے جاتے ہیں اسکا غنی ہونا - قارن الاداء -
مقارن ومتصل ادا ہو واقع ہوا فحصل الاداء الی الغنی - تو ادا سے زکوۃ تونگر کو پایا گیا - ف - اور یہ جائز نہیں
ولنا ان الغنار حکم الاداء - اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہوجانا تو ادا کا حکم ہے - ف - یعنی ادا سے کرلے پر یہ
اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہوگیا - فیتعقبہ - تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہوگا - ف - اور ساتھ ہی معاً نہیں
ہوسکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہوگیا - لکنہ یکرہ لقرب الغنی
منہ - لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے - ف - یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تونگری فقیر
سے قریب تھی - کمن صلی وبقربہ نجاستہ - جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اُسکے قرب میں نجاست ہے
ف - تو نماز جائز ہوتی ہے مگر کراہت ہے - ف - اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال و دولت تونگری ایک قسم کی نجاست
ہے پھر بہت کی بھی نہ چاہیے - قال وان یغنی بہا انسانا احب الی - امام محمد رح نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ
کسی انسان کو مستغنی کردے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے - ف - مستغنی کرنے سے غنی و تونگر کردینا مراد نہیں
بلکہ - معناہ الاغنار عن السوال - اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا - ف - یعنی ایک یوم کا روزینہ
دینا - نبع - لان الاغنار مطلقاً مکروہ - کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کردینا تو مکروہ ہے - ویکرہ نقل الزکوۃ
من بلد الی بلد - اور مکروہ ہے زکوۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو - ف - اور جو کرنا چاہیے
یہ ہے کہ - انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم - ہر فریق کا صدقہ انھیں میں بانٹا جاوے - ف - اور یہی قول الشافعی
ہے - لما روینا من حدیث معاذ رضہ - بدلیل حدیث معاذ رض کے جو ہم روایت کرچکے - ف - یعنی قولہ تؤخذ
من اغنیائہم وترد الی فقرائہم - اس سے ظاہر ہے کہ انھیں کے فقیروں میں تقسیم ہو - وفیہ رعایۃ حق الجوار - اور اسمین
حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے - ف - یعنی ہر فریق تونگروں کی زکوۃ جب انھیں کے ہمسایہ فقیروں کو دیگئی
تو ایک ثواب ادا سے زکوۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی ارجح ہے اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے - الا
ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ - مگر آنکہ آدمی اپنی زکوۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے - ف - جو
محتاج اور دوسرے شہر میں ہیں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا - اوالی قوم ہم احوج من اہل بلدہ - یا اپنے
قوم کی طرف منتقل کرے جو اُسکے شہر والے فقرار سے زیادہ محتاج ہیں - ف - تو ان دونوں صورتوں میں کراہت
نہیں - لما فیہ من الصلۃ - کیونکہ اسمین یا صلہ رحم ہے - ف - جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت
حق جوار کے اشرف ہے - اوزیادۃ دفع الحاجۃ - یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہے - ف - جبکہ زیادہ محتاج
کی طرف منتقل کیا - اور شرعیت زکوۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا ہے - مع - اور اگر پیشگی زکوۃ اُس کا ...

نزدیک

[illegible] نقل کر کے لے گیا
زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ ف۔ اسپر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروہا۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان
المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم۔ کیونکہ زکوٰۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہیں بنص قرآن۔ ف۔ یعنی
قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ ہے میں کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس
فقیر کو پہونچا دے ادا ہو جائیگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ عیدین میں محتاج اقرباء کے لڑکوں کو زکوٰۃ سے دیا
یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے ہاں کو زکوٰۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بر وقت طلب کے
نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ع۔ ف۔ ملحقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا
اولیٰ ہے واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درہم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں
حتی کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیہوں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر
انکی قیمت دیدی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دیدے اسکو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری دگوسفند تو عین ادا
کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دوں پھر ملا تو اسپر فقط قدر
فریضہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہیں حالانکہ مال صرف سو ہیں تو صحیح یہ کہ اسی قدر
لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال مساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ
دونگا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اسوقت پچاس ہی ہوں تو جب باقی پاوے پوری کرے۔ مجھپر ایک پیسہ صدقہ ہے
جب میں کھاؤں تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ اور جب پیوں تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر فقرائے
مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیر فقراء کو دیدی تو جائز ہے جیسے مکہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی
تو ہوگئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ تمام

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان میں۔ یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ
کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام
سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربی رح یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نووی رح
نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن
مترجم اسمیں وقت مجھ عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزون تھا بلکہ یہی اظہر
ہے چنانچہ حدیث شرعیت آتی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جسپر روزہ نہیں۔ حالانکہ
دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ ہو العلیم الحکیم۔ م۔ وفی العینی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے
جو بطور عبادت و صلہ کے از راہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ از راہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم۔ کما فی المحیط۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ الشمنی۔ ف۔ یہ ترحم تھا کہ عید کے
ہو سکتا لوگ رزق سے فارغ ہو کر باہم بخوشی ملیں۔ م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیئے اول
اعتبار درجۂ واجب وغیرہ۔ دوم کیفیت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چہارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت وجوب و وقت

ابن عباس رضو ... صدقہ ...
اور رفث سے پاک کرنے والی ہو اور مسکینون کے واسطے طعام ہو پس جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوۃ
مقبول ہو اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہو۔ دارقطنی نے روایت کرکے کہا کہ اسکی اسناد
مین کوئی مجروح نہین ہو۔ مص۔ قال صدقۃ الفطر واجبۃ علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا
عن مسکنہ وثیابہ واثاثہ وفرسہ وسلاحہ وعبیدہ۔ صدقۃ الفطر واجب ہو آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک بقدر
نصاب کا ہو کہ فاضل ہو اسکے مسکن وکپڑون واثاثہ وگھوڑے وہتیار وخدمتی غلامون سے۔ ف۔ یعنی یہ چیزین
جو آدمی کی حاجت وضرورت مین کار آمد ہوتی ہین ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہو۔ خلاصہ یہ کہ
شرعی تونگر ہو جسکو زکوۃ لینا حلال نہین ہو۔ اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم
ہوا کہ کافر کے ذمہ نہین ہو۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہو اگرچہ عورت ہو۔ پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہو۔ اما وجوبہا
فلقولہ علیہ السلام فی خطبتہ ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر۔ لیکن
اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ مین دو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا عبد الرزاق
بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد وغلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہون یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبۃ
بن صعیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبۃ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ ف۔ کہا گیا کہ عدوی منسوب
بجانب عدی شاعر ہو جو ثعلبہ کے اجداد مین سے ہو اور شیخ حمید الدین الضریر رح نے کہا کہ اصح عذری ع ذ منقوطہ
ہی۔ ہو۔ مع۔ یہی صحیح ہو۔ مص۔ مین کہتا ہون کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہو کوئی وجہ غلط
ہونے کی موجود نہین۔ م۔ یہ حدیث ابو داود وعبد الرزاق ودارقطنی نے روایت کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ
ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہو۔ اور شافعی ومالک واحمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہو۔ بدلیل حدیث ابن عمر رض
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوۃ فطر رمضان سے لوگون پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع
جو سے ہر آزاد وغلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانون مین سے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور دوسری روایت مین ابن
عمر رضو نے کہا کہ پھر لوگون نے اسکے عدل مین نصف صاع گیہون سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہین اسواسطے
کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہین حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہو تو فرض سے ان اماموں
کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہین۔ ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضو ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ مین پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہو ہر مسلمان صغیر وکبیر آزاد ومملوک
پر الخ۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ بالجملہ یہ احادیث ہین کہ بعض مین صیغہ امر اور بعض مین لفظ فرض وبعض مین حق واجب
وارد ہو لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہین۔ ومثلہ یثبت الوجوب۔ اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہو
ف۔ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ ف۔ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت مین
شبہہ رہتا ہو۔ اور ذخیرہ مالکیہ مین ہو کہ امام مالک سے ایک روایت مین آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہو اور یہی بعض
متاخرین وظاہریہ وغیرہ کا قول ہو بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضو کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہمکو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر
دیا کرتے ہین۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والحاکم۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوٰۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے چنانچہ قولہ تعالیٰ
قل العفو الآیۃ اور مانند اسکے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ نے انکی قوم کو
حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب
ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوٰۃ کے سال فتح مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوٰۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم
پھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزادی و اسلام و تونگری شرط ہے۔ **وشرط الحریۃ لیتحقق التملیک** ۔ اور شرط
آزادی کی اسواسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کہاں سے
مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلاموں
کا بھی واجب ہے۔ **والاسلام لیقع قربۃ** ۔ اور شرط اسلام کی اسواسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے
ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ **والیسار لقولہ علیہ السلام لاصدقۃ الاعن ظہر غنی**
اور شرط فراخدستی یعنی تونگری کی اسواسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لاصدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ
مگر تونگر سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش
میں رکھتا ہو۔ یہانتک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر
کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی
عیال کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ **وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ
یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ** ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر انکے اس قول
میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے و عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف
اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید
یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر وقوف ممکن نہیں تو
تونگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔
وقدر الیسار بنصاب لتقدر الغناء فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء ۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی
و تونگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل
ہو اشیاء مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتیار و خدمتی مملوک۔ یعنی ضروری حاجتوں
سے زائد ہو۔ **لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ** ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ یعنی
ایسی چیزیں ہیں کہ گویا انکو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ **والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم** ۔ اور جو
نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم
شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غناء کے
مرتبہ پر ہے۔ **ولا یشترط فیہ النمو** ۔ اور اس نصاب میں نمو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نمو ہو خواہ خلقی جیسے سونا
چاندی میں ہے یا کسبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اسپر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہو تو تونگری میں مضر نہیں۔
ویتعلق بہذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفطر ۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ
لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر
صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکون میں ہر ایک کی طرف

سے نکالنا واجب ہو چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ یخرج ذلک عن نفسہ۔ نکالے اپنی صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد۔ ذکر او انثی۔ من المسلمین۔ ف۔ ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنا کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے سے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مرد ہو یا مونث ہو۔ ویخرج عن اولادہ الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس یمونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ آسکو روزینہ دیتا اور اسپر متولی ہے۔ ف۔ راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوۃ الراس کہا جاتا ہے زکوۃ الراس۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوۃ مضاف جانب راس ہے۔ وہی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ جس سے دلالت ہوئی کہ راس اسکا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافۃ الی الفطر باعتبار انہ وقتہا۔ اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوا اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس کی طرف مضاف کر دیا۔ ولہذا تتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہو جانے سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ ف۔ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تونگر کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوۃ الراس اسپر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وہم کو دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو تونگر کا راس ہے ف۔ اور باعث اسمیں یہ کہ۔ وہو یمونہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تونگر اسکی مؤنت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا اور اسپر متولی ہے۔ ف۔ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اسمیں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائیگا فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائیگا راس تونگر کے ساتھ میں۔ ما ہو فی معناہ۔ ہر وہ جو اسکے معنی میں ہو۔ ف۔ یعنی ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور آنپر ولی ہو۔ کاولادہ الصغار۔ جیسے اسکے نابالغ اولاد۔ ف۔ لڑکے و لڑکیاں۔ لانہ یمونہم ویلی علیہم۔ کیونکہ یہ تونگر ہی انکو روزینہ دیتا اور انپر ولی ہے۔ ف۔ جیسے اپنی راس پر ہے شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے بوجہ مؤنت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنپر یہ ولی ہے سبب صدقہ ہونگے اور انمیں ہر راس کا صدقہ بھی یہی ادا کریگا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ شارع علیہ السلام نے زکوۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت و شوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہ میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر وارد ہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد یہی کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ

مولی اسکی طرف سے نکالے بس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگون کی جہت سے یہ صدقہ واجب
ہوتا ہی اور شرع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگون مین سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہین جو اسکی مونت وولایت
مین نہو حتی کہ غیر دن اور غیر کے غلامون کی طرف سے نہین واجب - اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے
آخر مین یہ لفظ بھی ہی - ممن تمونون - یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث مین سے انھین کی طرف سے جو تمھارے مونت
مین ہین - یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہی - اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالیٰ
کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہی تو بالاجماع اسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہین - مف - اگر وہم ہو کہ فعلی ہذا
اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اسکا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہین کیونکہ ولایت
و مونت کا مجموعہ و تمامی تدارد ہی چنانچہ آتا ہی - م - دادا کی پرورش مین اسکی صغیر پوتے پوتیان ہین تو ظاہر الروایۃ
مین انکی طرف سے واجب نہین - باپ محتاج زندہ ہو یا نہو - قاضیخان - اور روایۃ الحسن مین واجب ہی یہی ارجح ہی
مف - **ومما لیکہ** - اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے - ف - اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہون اور اگرچہ
کفار ہون لیکن مکاتب نہون - **لقیام المؤنۃ والولایۃ** - بوجہ قائم ہونے مونت وولایت کے - ف -
ہر دو جی رح نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت تامہ اور مونت تامہ دونون ملکر سبب ہی اور یہ دونون باتین صغیر
اولاد اور ممالیک مین موجود ہین - **وہذا** - اور یہ حکم - ف - مملوکون مین - **اذا کانوا للخدمۃ** - اسوقت کہ
ممالیک خدمت ہون - ف - نہ ممالیک تجارت چنانچہ آویگا - اور یہ حکم اولاد مین جب کہ باپ ہی ہر بدار
ہو - **ولا مال للصغار** - اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہو - ف - مثلاً انھون نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی
میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا - **فان کان لہم مال** - پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو - ف - جیسے
مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ - **یؤدی من مالہم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** - صدقہ ادا کیا جاوے انکے مال سے
نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے - ف - ادر انکی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اسکا وصی یا دادا یا اس کا
وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون مین بھی یہی حکم اختلافی ہی - **خلافا لمحمد** - بخلاف
قول امام محمد رح کے - ف - کہ انکے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہین اور یہی قول زفر رح و شافعی و احمد و اسحٰق کا
ہی کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہی تو صغیر پر واجب نہوگا جیسے اسپر زکوٰۃ نہین ہی - مع - اور طرفین کے نزدیک استحساناً
مال صغیر پر ہی - **لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ** - کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجاے مونت کے
جاری کیا - ف - چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - **عمن تمونون** - یعنی انکی طرف سے جنکی مونت
اٹھاتے ہو - **فاشبہ النفقۃ** - تو یہ مشابہ ہوگیا نفقہ کے ساتھ - ف - اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت
کہ صغار کا خود مال نہو اور اگر ہو تو اسی کے مال سے اسکا نفقہ ہی - (فرع) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا
تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہوگا - ت اد - **ولا یؤدی عن زوجتہ**
اور مرد تونگر نہین ادا کریگا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے - ف - یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا
لازم نہین - یہی قول ثوری و ظاہریہ و ابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہی - **لقصور فی الولایۃ والمؤنۃ** - بوجہ قصور رہنے
ولایت و مونت مین - ف - یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہین اور مونت بھی پوری نہین - **فانہ لا یلیہا
فی غیر حقوق النکاح** - کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہین رکھتا سواے حقوق نکاح مین - ف - پس
شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح مین ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہوئی - **ولا یمونہا فی غیر الرواتب** -

اور شوہر پر وجہ کی مؤنت نہیں اٹھاتا سوائے رواتب مین - ف یعنی جو امور کہ نان نفقہ و سکنی کی راتبہ مین انکے سوائے مین انکی مؤنت اٹھانا شوہر پر لازم نہین - کالمداواۃ - جیسے دوا کرنا - ف جب کہ زوجہ بیمار پڑے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہے تو معلوم ہوا کہ مؤنت بھی پوری لازم نہین اور معلوم ہوچکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مؤنت ہے - ابن المنذر مالکی رح نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہو تو بالاجماع اسکا صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف کیا کہ صدقہ اسکا شوہر پر ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث مین یہ صدقہ بر ذکر و مونث پر ثبوت ہوا اور اسکے خلاف کچھ ثبوت نہین تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے - ولا عن اولادہ الکبار - اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے - وان کانوا فی عیالہ - اگرچہ بالغ اولاد اسکے عیال مین ہون - ف مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہون کہ باپ ہی انکی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر انکا صدقۃ الفطر لازم نہین - لانعدام الولایۃ - کیونکہ ولایت منعدم ہے - ف اسلیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہین - ولو ادی عنہم او عن زوجتہ بغیر امرہم اجزاہم استحساناً - اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر انکے حکم کے تو استحساناً انکی طرف سے ادا ہوگیا - ف اسی پر فتوی ہے - القاضیخان - لثبوت الاذن عادۃ - کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہے - ف اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو جیسے زکوۃ بغیر حکم جائز نہین ہے واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہے کہ اولاد بالغین اسکے عیال مین ہون یا نہون انکی طرف سے بلے اجازت صدقہ جائز ہے ولیکن جامع الرموز مین محیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہے کہ یہ لوگ اسکے عیال مین ہون - و - ہندیہ مین محیط سے نقل کیا کہ نہین جائز ہے کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدون اسکے حکم کے دیوے - فافہم - اجداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے - التبیین اور نہ باپ ماں سے اگرچہ اسکے عیال مین ہون - الجوہرہ - اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اسکے عیال مین ہون - القاضیخان - ولا یخرج عن مکاتبہ - اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے - لعدم الولایۃ - بوجہ ولایت نہونے کے - ف کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہے - ولا المکاتب عن نفسہ - اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے - ف یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے - لفقرہ - بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے - ف کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہے بلکہ اسکو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہین ہے - وفی المدبر - اور مدبر غلام یا باندی مین - و ام الولد - اور ام الولد باندی مین - ولایۃ المولی ثابتۃ - مولی کی ولایت پوری ثابت ہے - فیخرج عنہما - تو مولی ان دونون کی طرف سے نکالیگا - ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ - اور ایسے مملوکون غلامون و باندیون کی طرف سے نہین نکالیگا جو تجارت کے واسطے ہین - ف کیونکہ انمین زکوۃ واجب ہے - خلافاً للشافعی فان عندہ وجوبہا علی العبد و وجوب الزکوۃ علی المولی فلاتنافیہ - بخلاف قول شافعی رح کے کہ انکے نزدیک مالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے کیونکہ شافعی رح کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہے اور وجوب زکوۃ کا مولی پر ہوتا ہے تو صدقہ و زکوۃ مین باہم منافات نہین ہے - ف اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعی رح کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اسکی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ ہے کہ مالیک تجارت مین انکی زکوۃ مولی پر ہے اور صدقۃ الفطر خود مالیک پر ہے

تو دونوں قسم کی زکوٰۃ انہیں جمع نہ ہوئی - لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولیٰ ہی کو برداشت کرنا پڑا - وعندنا وجوبہا علی المولی بسببہ - اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولیٰ ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے کالزکوٰۃ - جیسے زکوٰۃ مولیٰ پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہے - ف - پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے صدقہ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوٰۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے - فیودی الی الثناء - پس یہ مودی ہو طرف تکرر کے - ف - حالانکہ ایک سال میں تکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لاثنیٰ فی الصدقۃ یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائیگا - یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو - اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کیواسطے عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں - م ع - والعبد بین شریکین - جو غلام کہ دو شریکوں میں ہو - ف - یا زیادہ شرکا ہوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے - المبسوط ع - لافطرۃ علی واحد منہما - تو اسکا صدقۃ الفطر دونوں شرکا میں سے کسی پر نہیں ہے - لقصور الولایۃ والمؤنۃ فی کل واحد منہما - بوجہ ناقص ہونے ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں - ف - اسمیں مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہے انکے نزدیک ہر ایک پر حصہ رسد ہے - مع - وکذا العبید بین اثنین - اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - ف - کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں ہے جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں - وقالا علی کل منہما ما یخصہ من الرؤس دون الاشقاص - اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہو نہ اشقاص میں سے - ف - اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ - اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملاکر جتنی راس کامل ہوجاویں انکا صدقہ دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہیں - مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام ہیں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ نصف ہوئے تو اسکے دو غلام و نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے - العنایہ - بناء علی انہ لا یری قسمۃ الرقیق وہما یریانہا - یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابوحنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین اسکو جائز دیکھتے ہیں - ف - یہ اصل تو مشہور ہے لیکن قول ابویوسف یہاں موافق ابوحنیفہ رح ہے چنانچہ مبسوط میں ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابوحنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ فطر واجب نہیں اور امام محمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکہ کامل ہوجاویں اور قول ابویوسف رح مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور انکا عذر یہاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار تو ملکیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اسکا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتیٰ کہ جسمیں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ بھی واجب نہیں ہے - العنایہ - وقیل ہو بالاجماع - اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے - ف - کسی امام کے نزدیک صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں - لانہ لا یجتمع النصیب قبل القسمۃ - کیونکہ بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہوسکتے ہیں - فلم تتم الرقبۃ لکل واحد منہما - پس ہر شریک کے واسطے کوئی رقبہ پورا نہوگا - ف - تو کسی کا صدقہ واجب نہوگا - ویؤدی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر - اور مسلم اپنے غلام کافر کی طرف سے فطرہ ادا کریگا - لاطلاق ما رویناہ - بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حدیث ثعلبہ رض میں ادوا عن کل حر وعبد - واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تونگر جسکی مؤنت کاملہ اور ولایت تامہ رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو - پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو

یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مؤنت کے نہیں رکھا جاتا - دوم اسمیں زکوٰۃ صدقہ جمع ہو جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہوکر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی - م - ولقولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عباس ادوا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث - اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک - ف - دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ دجال کہا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا - نع - ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مؤنت وولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے ف یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا - ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ تین دلائل کے دو باقی رہیں - اول وثالث - پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم وغلام کافر دونوں کو شامل ہے - اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا - جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ ومقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے - مف - مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق ومقید بھی واحد ہوجاتے ہیں - جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں واللہ تعالی اعلم - م - وفیہ خلاف الشافعی - اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے - ف - یہی قول مالک واحمد کا ہے - لان الوجوب عندہ علی العبد - کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے - ف - جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت وتقرب ہے - وہو لیس من اہلہ - اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے - ف - تو اسپر صدقہ واجب بھی نہوگا - ولو کان علی العکس - اور اگر مسئلہ برعکس ہو - ف - یعنی غلام مسلمان ہوا اور اسکا مولی کافر ہو - فلا وجوب بالاتفاق - تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا ف - ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اسوجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہو لیکن خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے - م - قال محمد ومن باع عبدا واحدہما بالخیار - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے - ف - خواہ بائع کو یا مشتری کو اسطرح کہ بقول ابو حنیفہ رح تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جائز تین روز کا ہے - ففطر یوم الفطر علی من یصیر لہ - تو اس غلام کا فطرہ اسپر ہوگا جسکا وہ ہوجاوے - ف - شیخ الاسلام نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ - معناہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق - اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گذر گیا اور ابھی خیار باقی ہے - ف - تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہوگیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیگا مگر ساقط نہوگا بلکہ بعد اسکے اگر بیع پوری ہوگئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کریگا - مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے تا حفظہ - وقال زفر رح - اور زفر رح نے کہا کہ - ف - یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا - علی من لہ الخیار - اس شخص پر جسکے واسطے خیار ہے - ف - خواہ بائع ہو یا مشتری ہو - لان الولایۃ لہ - کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے ف - حتی کہ وہ اجازت دیدے تو پوری ہوجاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے - وقال الشافعی علی من لہ الملک - اور شافعی رح نے کہا کہ اسکا صدقہ اسپر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے - ف - کیونکہ شافعی رح کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے - النہایہ اور یونہی شرح الجامع وقاضیخان

وغیرہ مین نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینی رح نے تتمہ دتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار مین یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہین کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہین کہ مشتری کی تو اسی پر ہے اور اگر کہین کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جسکا ہو جاوے - انتہی - حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار مالک پر ہے - لانہ من وظائفہ - کیونکہ وجوب فطرہ تو مالک کے وظائف سے ہے - کالنفقۃ - جیسے نفقہ - ف - یعنی غلام کا نفقہ اسپر جو اسکا مالک ہو - ولنا ان الملک موقوف لانہ لو رد یعود الی ملک البائع ولو اجیز تثبت الملک للمشتری من وقت العقد فیتوقف ما یبتنی علیہ - اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع رد کی گئی تو وہ بائع کی ملک مین پھر آویگا اور اگر اجازت دیگئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاویگی پس جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہیگی - ف - یعنی صدقۃ الفطر - مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہین کہ اگر ہم اسکے قائل ہون کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہیگا - غایت یہ کہ مصنف رح نے اسکو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہین - اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار مالک پر ہے - اسکا جواب یہی کہ ولایت تامہ و مونت تامہ پر جو یہان بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے - بخلاف النفقۃ - بخلاف نفقہ کے - لانہا للحاجۃ الناجزۃ - کیونکہ نفقہ تو حاجت ناجزہ - ف - یعنی فی الحال نازل حاجت کی جہت سے ہے - فلا تقبل التوقف - تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہین کر سکتا - ف - بلکہ وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہوگا - وزکوٰۃ التجارۃ علی ہذا الخلاف - اور تجارتی زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہے - ف - مثلاً تجارتی غلام کو بشرط اختیار خرید ا اور مدت خیار مین سال زکوٰۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اسکی زکوٰۃ ابھی متوقف ہے آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی رح کے نزدیک ابھی جسکی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار مین

فصل فی مقدار الواجب ووقتہ - فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان مین - الفطرۃ نصف صاع من بر او دقیق او سویق او زبیب - صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہون یا اسکے آٹے یا اسکے ستو کا یا مونیر کا - ف - علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہون کے ہے کہ اسکا نصف صاع جائز ہے - او صاع من تمر او شعیر - یا پورا صاع چھوہارے یا جو کا - ف - ان سب مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوا ئے زبیب کے - وقالا الزبیب بمنزلۃ الشعیر - اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہے - ف - حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے - وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور یہی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - ف - صدر الاسلام ابو الیسر نے کہا کہ یہی صحیح ہے - معف - اور اسی پر فتوی دیا جائیگا - و - کیونکہ حدیث مین زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہین ہو سکتی ہے - مت - والاول روایۃ الجامع الصغیر - اور اول (یعنی زبیب سے نصف صاع) روایت جامع صغیر ہے - ف - یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اسپر فتوی نہین اور نہ اسکی تصحیح صریحی ہے - م - وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج ذلک علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین - ف - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ہم نکالتے زکوٰۃ الفطر کو ہر صغیر و کبیر و آزاد و مملوک کی طرف سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع آقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اسکو برابر نکالتے رہے یہانتک کہ ہمارے یہان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگون سے کلام کیا

منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گیہوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ
پس لوگوں نے اسکو اختیار کر لیا - ابو سعید رض نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالتا جاؤنگا جیسے میں نکالتا رہا ہوں - رواہ الستۃ
فی صحاحہم - اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے تو گیہوں و آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا - ولنا
ما رویناہ - اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حدیث ثعلبہ رض - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا
ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر
بیوم او یومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیر - یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا تو ادا کرو ایک صاع گیہوں یا قمح درمیان
دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو - اسناد صحیح - اور طعام کی خصوصیت
کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعید رض سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام
سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا - اور
حدیث اول میں جو ابو سعید رض نے کہا کہ لوگوں نے اسکا بدلہ لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے - مع - وہو مذہب
جماعۃ من الصحابۃ - اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے - ف - ازانجملہ عبد اللہ بن مسعود و جابر
و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق ہیں - وفیہم الخلفاء الراشدون
رضوان اللہ علیہم اجمعین - اور انہیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں - ف - حضرت ابوبکر چنانچہ
عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ رح عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ یعنی
حضرت ابوبکر نے صدقۃ الفطر دو مد گیہوں یعنی نصف صاع نکالے - بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہ رح نے ابوبکر رض
کو نہیں پایا - جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و حجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے - حضرت عمر بن الخطاب
چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے
یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں بکثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی
ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی - رواہ ابو داؤد والنسائی - ع - اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی
حدیث ابن عمر رض میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے بدل میں گیہوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا
مراد اس سے حضرت عمر رض و دیگر صحابہ رض کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رض نے جو اسکو معاویہ رض کیطرف
نسبت کیا تو معنی اجماع ہے کیونکہ اسپر صحابہ رض کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہ رض نے منبر پر کلام کیا اور اسکو
لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا - حضرت عثمان رض چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو مد
نکالو - رواہ الطحاوی - اور اسکی اسناد موصول ہے - کما اقرہ البیہقی - حضرت علی کرم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے
بالاسناد نصف صاع گیہوں اور ایک صاع جو و چھوہارے سے روایت کیا - وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعا -
اور جو شافعی رح نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رض تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے - ف - یعنی گیہوں نصف
صاع واجب اور اسپر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے - مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رض نے اس مسئلہ میں اپنا
[illegible] یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میسر تھا
پھر گیہوں [illegible] اور ابو سعید رض کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رض نے غیر منصوص چیز
میں [illegible] نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رض نے احتیاطا پوری صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے

پھر دیگر صحابہ رض نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انکو حدیث ثعلبہ رض مل گئی ہو کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگون کو جنہین گیہون میسر آتے تھے گیہون سے نصف صاع
منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہ رض کے ہین ۔ اور علمائے تابعین مین سے جم غفیر اسی مذہب پر ہے جنکے نام
عینی رح نے لکھے ہین ۔ اور عنقریب ہم لاوینگے ۔ اور یہان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندی رح نے جو دراسات اللبیب مین
نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہ رض لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو
بتلخیص یہان ترجمہ کر دین ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہون سے ایک صاع کے دلائل کو مضبوط کیا بعد
جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح الستہ جس سے وجہ استدلال
یہ کہ ایک تو طعام سے تبادر گیہون و دوسرے اسپر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہگیا ۔ سوم یہ کہ ابو سعید رض نے
گیہون سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہون ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے انکا تعا
تھا تو معلوم ہوا کہ گیہون سے صاع نکالتے تھے ۔ اور روایۃ الحاکم مین صاع من حنطہ واقع ہوا ۔ حدیث دوم عیاض
بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رض روایت کی اور آخر مین ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہون نصف صاع تو فرمایا
کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے مین اسکو قبول نہین کرونگا اور نہ اسپر عمل کرونگا ۔ رواہ الحاکم وصححہ ۔ حدیث سوم ابن عمر رض نے
حدیث الفطرہ مین روایت کی او صاعاً من بر ۔ یا ایک صاع گیہون سے ۔ الخ ۔ رواہ الحاکم وصححہ ۔ حدیث چہارم ۔ ایضاً
حدیث ابن عمر رض مین صاعاً من طعام ۔ مع دیگر اشیا کے مذکور ہے ۔ رواہ الدارقطنی ۔ حدیث پنجم ایضاً ۔ حدیث ابن
عمر رض مین صاعاً من بر ۔ یعنی ایک صاع گیہون اور کہا کہ پھر لوگون نے نصف صاع گیہون کو باقی چیزون کے صاع
سے برابر کر دیا ۔ رواہ الطحاوی ۔ حدیث ششم ۔ حدیث ابن عباس رض مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی
گیہون ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا ۔ الخ ۔ رواہ الدارقطنی ۔ اسمین طعام
عام رکھا گیا یعنی گیہون و چھوہارا و جو وغیرہ سب طعام ہین ۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ مرفوعاً اسمین بھی ایک صاع
قمح ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر ۔ رواہ الحاکم ۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً اسمین صاع طعام ہے ۔ رواہ الدارقطنی
حدیث نہم ۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً ۔ یعنی صاع تمام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت مین گیہون و چھوہارا
و اقط و زبیب تھا ۔ رواہ الدارقطنی ۔ حدیث دہم ۔ حدیث علی رض مین صاع گیہون مذکور ہے ۔ رواہ الحاکم ۔ جواب ان
روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد مین حارث اعور ہے جو قابل حجت نہین ۔ حالانکہ دارقطنی و عبد الرزاق و طحاوی
کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ مین صریح نصف صاع گیہون مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہین ہوسکتا
حدیث نہم کی اسناد مین عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے اور ابن معین نے
کہا کہ کوڑی کا بھی نہین ۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہین ہے ۔ حدیث ہشتم مین کثیر بن عبد اللہ راوی بالاتفاق ضعیف
ہے حتی کہ شافعی رح نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے ۔ حدیث ہفتم مین اولاً تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رض سے
کچھ نہین سنا ۔ دوم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے ۔ حدیث ششم مین سفیان بن حسین راوی کو
دارقطنی نے کہا کہ اکثرون کے نزدیک ضعیف ہے ۔ حدیث پنجم مین ابن شوذب کا کوئی متابع نہین بلکہ حماد بن زید
اور حماد بن سلمہ نے اسکے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ برین یہ راوی ایک صاع گیہون کو منصوص کہتا ہے
پھر روایت کرتا ہے کہ لوگون نے آدھے صاع گیہون کو باقیون کے ایک صاع سے برابر کیا ۔ حالانکہ منصوص سے صحابہ رض
کیونکر عدول کر سکتے ہین ۔ یہ اسکی خطا بدلیل ظاہر ہے ۔ کذا قال الامام الطحاوی ۔ حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث

ابن عمر رضہ مین سعید بن عبد الرحمن مین اختلاف ہو اور حضرت یحیی و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اسکی مراد نہین معلوم ہوئی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضہ مین مرفوعاً وارد ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکر و مونث و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگون نے اسکی برابری مین دو مد یعنی نصف صاع گیہون کو کر لیا - اس حدیث صحیح مین صاف تصریح کر دی کہ تم سکے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگون نے عدل کیا ہی - چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دار قطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دار قطنی نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقہ الفطر نصف صاع گیہون یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا - بیہقی و دار قطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمر رضہ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہون کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا مترجم کہتا ہی کہ میرے نزدیک بیہقی و دار قطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر معقول نہین ہی جیسا کہ مین تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگون کو جنکی وسعت مین گیہون تھے نصف صاع گیہون کا حکم کیا ہی اور یہ عموماً مخفی رہا حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام مین باتفاق معاویہ رضہ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ مین صریح مرفوعاً مذکور ہی جسکو عبد الرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا - پس کچھ بعید نہین کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن سکے واسطے ہو - فافہم - واللہ اعلم - م - رہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعید رضہ جسمین ایک صاع گیہون مصرح ہی تو وہ ہرگز صحیح نہین ہی چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث مین ایک صاع گیہون - روایت کرتا ہی - وہ کچھ محفوظ نہین ہی اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہی اسی روایت مین نصف صاع گیہون - روایت کرتا ہی - یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہی - انتہی - مترجم کہتا ہی کہ اگر وہم نہین مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہی تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو - کما لا یخفی - م - اور ابن خزیمہ رحمہ نے فرمایا کہ گیہون کا ذکر اس روایت مین بالکل محفوظ نہین ہی اور مین نہین جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا - یہ خبر یا غیر محفوظ ہی - اب رہا بدون گیہون کے ذکر کے تو صریح ہی کہ یہ ہماری حجت ہی کیونکہ صاف بیان ہی کہ لوگون نے معاویہ رضہ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت مین صحابہ و تابعین کے سوا سے کوئی نہین تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی سکے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہون کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا - یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کرین کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین ایک صاع گیہون نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہون کی جگہ ایک صاع دیتے ہین - یہ سب بھی اسوقت کہ مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین گیہون نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہی کہ نہین نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح مین روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین صدقہ نہین تھا سوا سے چھوہارے و زبیب و جو کے اور اسوقت گیہون نہین تھا - اس حدیث مین یہ تصریح ہی کہ گیہون سے نہین نکالتے تھے کیونکہ گیہون نہین آتا تھا - اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری مین ہی کہ ہمارا طعام اسوقت مین جو و زبیب و اقط و چھوہارے تھے - اس سے ظاہر ہی کہ اگر اسوقت گیہون ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعید رض سے گذری اسمین طعام سے
مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقط وجو وچھوہارے سب کو شامل ہو گویا یہ چارون اس طعام کا بیان تفسیری ہو اور گیہون
مین مراد ہی بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہون اُسوقت نہین تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ مین برابر ایک صاع ان طعامہاے موجودہ
سے نکالتا تھا حتی کہ گیہون کی کثرت ہوئی تو مین اس سے بھی اسیقدر نکالتا رہونگا تحقیق یہ ٹھہری کہ ابوسعید رض کے نزدیک منصوص
طعامون مین ایک صاع ہو تو یہی صاع ان طعامون مین بھی جو منصوص نہین جیسے گیہون۔ اور مترجم کہتا ہو کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ
گیہون کے بارہ مین نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہین۔ بلکہ ابوسعید رض کو البتہ یہ نص نہین پہونچی کیونکہ اہل المدینہ دھو
کا طعام اسوقت گیہون نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہ رض کے کلام سے ابوسعید رض نے نصف صاع گیہون کو جانا اور اتفاق سے کلام
معاویہ رض بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابوسعید رض نے اسکو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے کہ مقدار صاع منصوص ہو اسمین کمی نہوگی
اگرچہ طعام بدلجاوے اور اس سے یہ لازم نہین کہ سواے حضرت ابوسعید رض کے دوسرے صحابہ رض کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف سے گیہون مین نصف صاع کی نص نہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ وفعل حضرات خلفاے راشدین وحدیث عمرو
بن حزم وغیرہ صریح ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہون مین نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفاے راشدین
کے بعضے صحابہ رض کو اور خصوص جنکو گیہون سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انھون نے روایات کردین ہم۔ اسی
قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
منادی بھیجا جو مکہ کی گلیون مین پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہو ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث ہو آزاد
ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہون سے نصف صاع اور اسکے سواے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی وقال
حسن غریب۔ اور اسمین کچھ کلام نہین سواے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہین سنا۔ مگر ہمارے
وجمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہو جب کہ راوی ثقہ مشہور ہون جیسے یہان ہین اور شافعی رح کے نزدیک جب
دوسری روایت مرسل سے تقویت ہوجاوے تب مقبول ہو اور یہ بھی یہان موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اسکے
مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التنقیح نے رد
کردیا کہ کسی نے ضعیف نہین کہا صرف ابوحاتم نے کہا کہ مجہول ہو اور دوسرون نے کہا کہ نہین بلکہ وہ شیخ معروف
عابد ثقہ ہو اسکی کنیت ابوالحسن ہو جس سے ثوری ومعتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اسکو ثقات
مین لکھا ہو بلکہ اسکے سواے ابوداؤد ونسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان مین
بصرہ مین خطبہ پڑھا آخر یہانتک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک صاع چھوہارے
یا جو سے یا نصف صاع گیہون سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہین سواے اسکے کہ حسن بصری نے ابن عباس رض
سے نہین سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہو۔ بلکہ ابوداؤد نے مراسیل مین سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر فرض کی دو مد گیہون یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدثنا المزنی
حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن
شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب
نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر دو مد گیہون فرض فرمائے۔ تنقیح التحقیق مین کہا کہ اسکی اسناد
تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہو اور مرسل ہونا کچھ مضر نہین کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہین۔ انتہی
اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہون کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

وہم ہو تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رض وغیرہ سنے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا جاتا کہ لازم تو اسی قدر ہو کہ ان لوگون کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہون سے نصف صاع مقرر فرمایا اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہمکو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم ہو اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتون سنے اسکو نقل کیا - اور اسماء بنت الصدیق رض سنے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین زکوٰۃ الفطر دو مد گیہون سے نکالتے تھے - رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن لہیعۃ - اور شک نہین کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہین کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہو خصوص جب کہ امام ابن المبارک سنے اس سے روایت کی - پھر شیخ ابن الہمام رح سنے خلفاے راشدین رض سے نصف صاع گیہون کی روایات ذکر کین جو ہم سابق مین لکھ چکے - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہو اسکے راوی عبد العزیز بن ابی رواد مین ابن حبان سنے کلام کیا لیکن یحیی بن معین و یحیی بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم سنے اسکی توثیق کی - اور نصف صاع گیہون کا قول عبد الرزاق سنے مصنف مین عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علماے تابعین مین سے مجاہد و طاؤس و ابن المسیب و عروۃ و سعید بن جبیر و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہو اور امام طحاوی سنے اسکو بہت بڑی جماعت سے روایت کرکے کہا کہ ہم کو نہین معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین مین سے کسی ایک سے بھی اسکے خلاف مروی ہوا ہو انتہی - مترجم کہتا ہو کہ جب ثابت ہے یہ بات متحقق ہوگئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہون کا حکم منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہو تو جس سنے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی راے ہو اسکا زعم صحیح نہین اور جس سنے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رض کی بدعت ہو آسنے جہک مارا اور اسنے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب سنے اتفاق کیا اور ہم یہ نہین کہتے کہ انھون سنے معاویہ رض کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً انکو معاویہ رض کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا اور درحقیقت انھون سنے اسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثرون کے پاس نص کا علم تھا - فاحفظہ واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امام رح کے نزدیک زبیب مین نصف صاع ہو اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا - ولہما فی الزبیب انہ والتمر یتقاربان فی المقصود - اور صاحبین کی دلیل زبیب مین یہ کہ زبیب وچھوہارے دونون مقصود میں باہم متقارب ہین - ف - تو قدر صاع مین یکسان - بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید رض وغیرہ جسمین زبیب سے ایک صاع منصوص ہو پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہین ہو - ولہ انہ والبر یتقاربان فی المعنی - اور امام رح کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہون باہم متقارب ہین معنی مین - لانہ یؤکل کل واحد منہما بجمیع اجزائہ - کیونکہ دونون مین سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہو - ف - اور زبیب وچھوہارے مین فرق ہو - ویلقی من التمر النواۃ - اور چھوہارے مین سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہو - و من الشعیر النخالۃ - اور جو مین سے بھوسی پھینک دی جاتی ہو - ف - پس زبیب کا اندازہ گیہون کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ چھوہارے و جو کے ساتھ ایک صاع - وبہذا ظہر التفاوت بین البر والتمر - اور اسی تقریر سے گیہون وچھوہارے مین تفاوت ظاہر ہو گیا - ف - اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہین جبکہ ہر ایک مین نص موجود ہو لہذا صحیح روایت امام رح سے موافق بقول صاحبین ہو کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو اور اسی پر فتوی ہمیشہ ہوگا کہ کسی وجہ سے متغیر نہوگا - پھر متن مین کہا کہ

دقیق اور سویق - یعنی ظاہر لفظ مین آٹا وستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہین لہٰذا فرمایا - ومرادہ من
الدقیق والسویق ما یتخذ من البر - اور مراد دقیق وسویق سے وہ کہ جو گیہون سے لیا جاوے - ف
یعنی گیہون کا آٹا اور گیہون کے ستو سے نصف صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر کالشعیر - رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے
ہے - ف - کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجملہ آٹا وستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چانول
وغیرہ کے - صرف اسقدر فرق ہے کہ آٹا وستو جبکہ گیہون یا جو کا ہو تو اسکی اصل یعنی گیہون وجو مین نص وارد ہے - اور
چانول وجوار وغیرہ مین نص بھی وارد نہین ہے اور امام مصنف رح نے کہا کہ - والاولی ان یراعی فیہما - اور
اولیٰ یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونون یعنی آٹے وستو مین - القدر والقیمۃ احتیاطا - مقدار اور قیمت کی
از راہ احتیاط - ف - پس نصف صاع گیہون کی قیمت مثلاً دو آنہ ہین اور اسکا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا
پس قیمت مین اگرچہ برابر ہین لیکن احتیاط یہی کہ مقدار مین بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت مین بڑھ جاوے
یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہون دیدے بہرحال آٹے وستو مین گیہون یا جو جسکا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص
کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو
مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہون سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھا دے کیونکہ جو چیزین
منصوص نہین ہین انمین قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعضے اخبار مین
آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - ف - اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت مین مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی
سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متقرر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہین کہ اصل حدیث نہو لہٰذا احتیاط
ہے کہ آٹے مین نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہین پہونچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے
مفع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سُلت مین نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد ونسائی مین ابن عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے - پھر
جب حضرت عمر رض کا زمانہ آیا اور گیہون بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہون بجاے ان چیزون
کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث
ابو سعید رض مین دقیق ایک صاع روایت کیا پس اسمین جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے
اب واجب ہو گیا کہ مقدار مین ایک صاع سے کم نہو - فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم - م - ولم یبین ذلک فی الکتاب
اعتبارا للغالب - اور امام محمد رح نے کتاب جامع صغیر مین اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے
ف - کیونکہ غالباً آٹا وستو اپنی اصل سے کم قیمت نہوگا - مترجم کہتا ہے محصل کلام مصنف اس مقام پر یہ یون
ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا وستو مین مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہون کے آٹے
وستو مین نصف صاع اور جو مین ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت مین بھی کم نہو - اور
لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا وستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار مین وارد ہے لیکن عامہ اخبار مین مذکور نہین لہٰذا
قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب مین اسواسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت مین آٹا وستو
اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہین ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے
پھر گیہون یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اسمین وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہین ہو سکتا لہٰذا فرمایا
والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ہو الصحیح - اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہون کی اسمین قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے

ف — اور یہی حکم جوار باجرہ وچانول وغیرہ چیزون مین ہے جو منصوص نہیں ہین یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل
کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ مین ہے یعنی نصف صاع گیہون کو دوسری چیزون کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ
قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہون مثلاً جس قیمت کے ہون مثلاً دو آنہ کے ہین تو اسکا جسقدر باجرہ پڑتا ہو
ادا کردے پس غیر منصوص مین وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جسقدر پڑے - فافہم - پھر ظاہر یہ
کہ چاہیے جس منصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے - م - ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی
عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا - پھر گیہون سے نصف صاع ہونا از راہ وزن معتبر ہے اس قول مین جو امام
ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع از راہ پیمانہ کے معتبر ہے - ف — امام
ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ علماء کے جب صاع مین اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہرحال
وزن سے معتبر ہے پس گیہون سے نصف صاع یا دوسری چیزون سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا - انتہیٰ ف
ع - اور شاید قول محمد رح اس نظر سے کہ گیہون وغیرہ کیلی چیزین ہین تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے
باب الربوٰ مین کلام آویگا - م - اور صاع معتبر وہ ہے کہ جسمین ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوے - ت -
والدقیق اولیٰ من البر - گیہون کا آٹا دینا گیہون دینے سے بہتر ہے - ف — کیونکہ بغیر تاخیر کے کام مین آویگا
والدراہم اولیٰ من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف - اور گیہون کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس
روایت مین جو ابو یوسف سے مروی ہے - ف — کیونکہ درمون سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہین
مثلاً فقیر کو گیہون سے پیٹ بھرنے سے اسمین زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھا دے اور جو پیسہ بچے
وہ اپنے بچون کے کام مین لاوے - وہو اختیار الفقیہ ابی جعفر لانہ ادفع للحاجۃ واعجل بہ - اور یہی
قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہے اسواسطے کہ درم تو بشر ہکر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے -
ف — لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیہون دینا ہر حال مین بہتر کیونکہ اسمین موافقت
سنت و اظہار شریعت ہے - الینابیع - لیکن فقیہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو اللیث نے اسکو نوادر مین لکھا ہے اور
مشہور قول وہ کہ جو مصنف رح نے لکھا - م - اور یہی مذہب ہے - ت - اور اسی پر فتوی ہے - الجوہرہ والظہیریہ و[illegible]
د - وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطۃ - اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہون کی فضیلت دینا مروی ہے - ف —
یعنی فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہون یا جو چیز کہ نص مین وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت گیہون کے
آٹے و درم کے - لانہ ابعد عن الخلاف - کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے - اذ فی الدقیق والقیمۃ
خلاف الشافعی - کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے مین شافعی رح کا اختلاف ہے - ف — پس جواز کی طرف نظر
رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے - لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے - عینی مین ہے کہ محمد
بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے
قیمت دینا افضل ہے - جامع المحبوبی - جن اناجون کا حدیث مین بیان نہین آیا تو انسے صدقۃ الفطر سوا اسکے
بقیمت ادا کرنے کے نہین جائز ہے - الجوہرہ - جس اناج کا ذکر منصوص ہے اسمین کھرا ادنا کارہ برابر ہین - د - اگر جو کا
صاع نہایت عمدہ گیہون دیسے جنکی قیمت نصف صاع گیہون کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جنکی قیمت
ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہین جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یون ہی ایک صاع جو کے
عوض چہارم صاع کھرے گیہون جائز نہین - محیط السرخسی - رہا بیان صاع کا - قال والصاع عند ابی حنیفۃ

وعند محمد ثمانیۃ ارطال بالعراقی - فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے
اور بالاجماع صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا اسم - اور رطل ۱۳۰ - درم ہے - ف - نووی رح نے کہا کہ اصح یہ
کہ ۱۲۸ - ونصف درم ہے - ع - چونکہ مونگ ومسور کے مانند جسکا وزن وپیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے
یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہوگا تو او پر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ
مرتفع ہے - ف - اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے عند الطرفین - وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال
وثلث رطل - اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل وتہائی رطل ہے - وہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی
ف - وقول مالک احمد ہے - لقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصیعان - بدلیل اس روایت کے
کہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا ہے - ف - یہ حدیث تو معلوم نہین ہوئی لیکن ابن حبان نے ابوہریرہ
رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا
اور ہمارا مد سب مدون سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا
واجعل لنا مع البرکۃ برکتین - ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگون کا صاع سب سے
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے - ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہین تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہو گا - ہان معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی
حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رح حج سے واپس ہوکر ہمارے یہان آئے اور
کہا کہ مین چاہتا ہون کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دون جسنے مجھکو بڑی فکر مین ڈال دیا تھا پس مین نے
اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور مین نے صاع کو دریافت کیا تو لوگون نے مجھسے کہا کہ ہمارا یہ صاع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے - مین نے پوچھا کہ آپ لوگون کے پاس اس مین کیا حجت ہے -
اُنھون نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمھارے پاس حجت لاوینگے - جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب
پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین وانصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صاع
تھا اور ہر شخص اپنے باپ داہل خانہ ان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس
جب مین نے اُنکو دیکھا تو سب برابر تھے - پس جب مین نے اُسکو ناپ کر تولا تو پانچ رطل وایک تہائی رطل
سے کچھ ہی کم نکلا جب مین نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ مین ابوحنیفہ رح کا قول ترک کر دیا - روایت ہے
کہ امام مالک نے ابو یوسف رح سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے
رجوع کیا اور قول مالک رح پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا - اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین لوگ زکوٰۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب
اہل المدینہ یہی کرتے تھے - رواہ الحاکم وصححہ مبلغ - ولنا ما روی انہ علیہ السلام کان یتوضأ بالمد رطلین
ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال - اور ہمارے یعنی ابوحنیفہ ومحمد رح کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم
وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے - ف - اسی طرح تفسیر کے ساتھ
دارقطنی نے انس رض سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین مین حدیث
انس رض سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے - امام طحاوی
نے اسطرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ رض

کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو ہمارے برتن میں لایا گیا میں ام المومنین نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رح نے کہا کہ میں نے اسکو اندازہ کیا تو یا دس رطل ہوگا۔ طحاوی رح نے کہا کہ مجاہد رح نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب اس سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ اسکے سنن میں انس رض سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جسمیں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعید رض ذخیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع چار مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ مطع۔ وہکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا یحیی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثمانیۃ ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رض آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ ساعت سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسی بن طلحۃ قال الحجاجی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسی بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اسپر ایک قفیز بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسی بن طلحہ وابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ نخعی رح نے کہا کہ حجاج نے صاع عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کردی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وہو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے علاوہ آمد کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے تھے بلکہ امام مالک نے اسپر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف نہیں نقل کیا تو اسمیں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ کذا ذکر ابن الہمام رح۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود ہے۔ کما رواہ البیہقی۔ ہاں اقرب یہ کہ جو ینابیع میں ذکر کیا کہ درحقیقت دونوں میں کچھ اختلاف نہیں اسواسطے کہ ابو حنیفہ رح کے وقت میں ایک رطل ۲۰ استار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسف رح نے ہر رطل ۳۰ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن ینابیع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط میں امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔ کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی بحساب ہر رطل ۳۰ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ بقول ابو حنیفہ رح ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا رہا ہے تو کتاب میں فرمایا۔ ووجوب الفطرۃ یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک رح کا ہے جو آدمی اسوقت موجود ہے اسپر اسیوقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان اور شافعی رح نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

ہو جو کوئی اُس وقت موجود ہو اُسی پر فطرہ واجب ہو گیا - اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا
ہونے میں ظاہر ہو گا - حتی ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر - حتی کہ جو کوئی اسلام لایا - یا پیدا ہوا
فطر کی رات میں - ف - بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا - تجب فطرتہ عندنا -
تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا - ف - کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے - وعندہ
لاتجب - اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہوگا - ف - کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق
نہ تھا - وعلی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ او ولدہ - اور اسکے برعکس حکم ہے جو مرگیا اس رات میں
اسکے ملوکوں یا فرزند دن سے - ف - تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رح کے نزدیک فطرہ
واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے - لہ انہ یختص
بالفطر وہذا وقتہ - دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے - ف - جب آفتاب غروب
ہو کیونکہ اُسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں - اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے - و
لنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت
واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ - ف - حتی کہ رات
میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع میں دن کا شمار
طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو
فطر اختصاصی ہے اُسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے - اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد
طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو بالاتفاق اُسکا فطرہ واجب ہے - م ع - رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا
کا وقت - پس اسمیں دو قول میں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اسکا وقت ہے - کما فی البدائع و -
اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اسپر واجب الادا ہے - الجوہرہ - یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جائے
اور فقیر کو جب کبھی میسر ہوا دا کرے - میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا
تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضا ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضا ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو
ادا کرے وہ ساقط نہو گی حالانکہ قضا ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث
ابن عباس رض میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے نماز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ
ہے - کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا - فعلی ہذا قبل نماز دیدینا واجب ہے - مگر مصنف نے
شاید بر بنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ - والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج
الی المصلی - اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں - ف - اور
صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مزبور - لانہ علیہ السلام کان یخرج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نکال دیا کرتے تھے - ف - صدقۃ الفطر - قبل ان یخرج - قبل اسکے کہ نکلیں - ف - بجانب جبانہ
یعنی میدان نماز عید پڑھانے تھے - یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی - مع - اور قولہ کان یخرج
استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے - ولان الامر بالاغناء
کی لایتشاغل الفقیر بالمسألۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم - اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا
حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے - ف - اور چونکہ حکم مذکور [illegible] رانہیں داری کی موافقت بغیر قدر کے واجب
حدیث الحاکم بن حکم موجود ہے - کان قدموا قبل یوم الفطر جائزہ - پھر اگر لوگون نے صدقۃ الفطر کو روزہ
پر مقدم کر دیا تو جائز ہے - لانہ ادی بعد تقرر السبب فاشبہ التعجیل فی الزکوۃ - کیونکہ اپنے سبب تقرر
ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوۃ مین پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہوگیا - ف - یعنی جیسے زکوۃ مین سبب نصاب ہے
اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر مین سبب وہ راس ہین جو اسکی مؤنت وولایت مین
ہون تو آنکے ہوتے ہوے پیشگی جائز ہے - شیخ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوۃ پر قیاس ہے
اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہین ہو سکتا
اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہین ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت
طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہوجاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کردی جاوے وہ بجاے اسکے
قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آویگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اسمین سواے نص کے راہ نہین - اور نص
جیسے پیشگی زکوۃ مین وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر مین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ در باب زکوۃ الفطر جسکے آخر
مین ہے کہ اہل اسلام صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی
نہین ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم یہان دلیل ہے - کما فی الفتح - اور مین کہتا ہون کہ صحیح
بخاری کی کتاب التفسیر مین حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جنکو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور
جنیہ کا آیۃ الکرسی سکھلانا - یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقرا کو نہین بلکہ حفاظت
مین جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے - پس
اسمین دلالت ہے کہ دینے والون کی طرف سے پہلے ادا ہوگیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے
کا صدقہ اسمین خلط کرنا جائز نہوتا حالانکہ جیو ہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلی
ہے اور یہان تو اگر فقرا کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کردین تو اسکو ہر ایک سے صدقات لیکر
خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کرین تو جائز نہین ہے بدلیل مسئلہ الفتاوی کہ عالم نے اگر فقرا کے واسطے لوگون
سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہوجائیگا اور جب
فقرا کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہوگا اور جن لوگون نے صدقات دیے تھے آنکے اموال کا ضامن رہیگا
اور اگر آنھون نے زکوۃ دی ہو تو آنکی زکوۃ ادا نہوگی - پس واجب یہ ہے کہ فقرا اس عالم کو اجازت دیدین
کہ ہماری طرف سے وصول کرے پس فقرا کا وکیل ہوکر آنکے مال کو وصول کرکے انھین کے اموال کو خلط کرنیوالا
ہوگا - المحیط - اور یون ہی اگر بادشاہ نے فقرا کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع وخلط کیا تو ضامن ہوگا
اور لوگون کے صدقات وزکوۃ ادا نہونگے پس واجب ہے کہ فقرا اسکو وکیل کردین - کما فی المضمرات ۵ - جب
یہ بات معلوم ہوگئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جس نے پیشگی دیا آسنے درحقیقت فقرا کو ادا کیا اور وہ سب یکجا
جمع ہوتا تھا جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رض کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا لیکن
ظہر الاستدلال لکثرتہم واللہ تعالی اعلم فقط - پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اسمین دو قول ہین اول یہ کہ رمضان
کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوگی - یہی صحیح اور اسی پر
فتوی دیا جاوے - الجوہرہ والظہیریہ البحر - اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

حاصل ہو - ف - اور جبکہ حا[illegible] ہر دارہی کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ
حدیث الحاکم مین حکم موجود ہو - **فان قدموہا فی یوم الفطر جاز** - پھر اگر لوگون نے صدقۃ الفطر کو روز عید
پر مقدم کر دیا تو جائز ہو - **لانہ ادی بعد تقرر السبب فاشبہ التعجیل فی الزکوۃ** - کیونکہ اسنے سبب متقرر
ہونے کے بعد ادا کیا ہو تو زکوۃ مین پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا - ف - یعنی جیسے زکوۃ مین سبب نصاب ہو
اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہو اور صدقۃ الفطر مین سبب وہ راس ہین جو اسکی مؤنت و ولایت مین
ہون تو آنکے ہوتے ہوے پیشگی جائز ہو - شیخ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوۃ پر قیاس ہو
اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہو تو اسپر دوسرا قیاس نہین ہوسکتا
اور وجہ ظاہر ہو کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہین ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت
طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بیجا ہے - اسلیے
قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آویگی بالکل خلاف قیاس ہو تو اسمین سوا سے نص کے راہ نہین - اور نص
جیسے پیشگی زکوۃ مین وارد ہو ویسے ہی صدقۃ الفطر مین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ در باب زکوۃ الفطر جسکے آخر
مین ہو کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہو کہ حضرت صلعم پر مخفی
نہین ہوسکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم یہان دلیل ہو - کما فی الفتح - اور مین کہتا ہون کہ صحیح
بخاری کی کتاب التفسیر مین حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جنکو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور
جنیہ کا آیۃ الکرسی سکھلانا - یہ حدیث صریح ہو کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقرار کو نہین بلکہ حفاظت
مین جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے - پس
اسمین دلالت ہو کہ دینے والون کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے
کا صدقہ اسمین خلط کرنا جائز نہوتا حالانکہ جھوہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلی
ہو اور یہان تو اگر فقرار کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دین تو اسکو ہر ایک سے صدقات لیکر
خلط کرنا جائز ہو اور اگر وکیل نہ کرین تو جائز نہین ہو بدلیل مسئلہ الفتاوی کہ عالم نے اگر فقرار کے واسطے لوگون
سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب
فقرار کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہوگا اور جن لوگون نے صدقات دیے تھے آنکے اموال کا ضامن رہیگا
اور اگر انھون نے زکوۃ دی ہو تو آنکی زکوۃ ادا نہو گی - پس واجب یہ ہو کہ فقرار اس عالم کو اجازت دیدین
کہ ہماری طرف سے وصول کر پس فقرار کا وکیل ہو کر آنکے مال کو وصول کرکے انھین کے اموال کو خلط کرنیوالا
ہوگا - المحیط - اور یون ہی اگر بائمر دنے فقرار کے لیے بدون اِنکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہوگا
اور لوگون کے صدقات و زکوۃ ادا نہونگے پس واجب ہو کہ فقرار اسکو وکیل کر دین - کما فی المضمرات ہ - جب
یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جس نے پیشگی دیا آسنے درحقیقت فقرار کو ادا کیا اور وہ سب یکجا
جمع ہوتا تھا جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ رض کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا کہ
ظاہر الاستدلال لکثرتہم واللہ تعالی اعلم فقط - پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہو تو اسمین دو قول ہین اول یہ کہ رمضان
کا مہینہ آ جاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہو نعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہو گی - یہی صحیح اور اسی پر
فتوی دیا جاوے - الجوہرۃ والظہیریۃ البحر - اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

مطلقا جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ - اور کوئی تفصیل درمیان ایک مدت دوسری مدت کے نہیں۔ ف۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور عامہ متون وشروح میں یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بہتوں نے اسی کو صحیح کہا اور زلوالجیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ د۔ اور اسی پر فتوی رہیگا۔ م۔ وان اخروہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگون نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ ف۔ یعنی واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ اُنکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا انپر واجب رہیگا۔ ف۔ حتی کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر ایام قربانی نکل جاوین تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القربۃ فیہا معقول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ ف۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ داروں سے جو لغو اور بیہودہ گوئی سرزد ہو گئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدر وقت الاداء فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے۔ ف۔ کیونکہ اسمین ایک حلال جانور کو اللہ تعالی کے نام پر قربان کرنا قربت ہے اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسوین گیارھوین بارھوین تک نصوص سے معلوم ہوا پس اُسی وقت تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ تعالی اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول مین قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہو گا حتی کہ اگر مر گیا پر اُسکے وارث نے اُسکی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضا ہو گا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح۔ م۔ (فروع) جو بچہ پیٹ میں ہے اُسکی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ السراج۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ قاضیخان۔ مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کر دیا۔ م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اُسکے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ مملوک کا صدقۃ الفطر اُسپر ہے جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر ومستاجر اور ودیعت رکھنے والے پر۔ قاضیخان۔ ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اُسکو ٹکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینون پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ ولیکن در المختار میں لایا کہ اکثرون کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ولوالجیہ وخانیہ وبدائع ومحیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقیرون کو مستغنی کرنیکا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د۔ اور بقول ابن الہمام رح جبکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جو از صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوا اسے کرخی کے اوروں کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہو۔ م۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو بالاتفاق جائز۔ الزیلعی۔ عورت نے اپنے گیہون اور شوہر کے گیہون بغیر اُسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو

ادا کا وقت معین ہی اور قضائے غیر معین جیسے کفارات۔ اور صوم واجب یہ بھی معین ہو جاتا ہی جیسے نذر معین اور غیر معین
بھی ہوتا ہی جیسے نذر مطلق۔ پھر صوم کے اسباب مختلف ہین چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہی صوم الکفارات
مین جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک و خطار سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہ روزے کفارے کے واجب ہین صیام رمضان کے قضا کا
سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہی اور ادا کے سبب مین کلام ہی پس قاضی امام ابوزید و فخر الاسلام و صدر الاسلام
کے نزدیک ادائے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہو سکے لائق نہین۔ کما فی الکشف کیونکہ سبب تو
مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونون واحد ہو سکے
جاتے ہین بخلاف نماز کے کہ اسمین وقت وسیع ہوتا ہی تو ظہر مین مثلاً وقت سبب بھی ہی اور ادا کا ظرف بھی علیحدہ
ہی لہذا صوم مین وقت ہوئی کہ اسمین سبب کچھ فاضل نہین پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر یا صوم رمضان کہنے سے
مہینہ سبب کل روزون کا ہو گیا اور اسمین بھی بحث ہی۔ بعض نے کہا کہ ہر روز مین جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہی تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اسکا جزو نہو سکے وہ سبب اُس روز کے صوم کا ہی۔ یہی میرے
نزدیک حق ہی۔ الغایہ۔ اسی کو امام الہندی نے صحیح کہا ہی۔ النہر الفائق۔ لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات مین
یا درمیان ماہ کے کسی رات مین ہوش مین ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہو گیا اور مہینہ گذر گیا تو امام حلوائی
نے کہا کہ اسپر قضا نہین واجب اور یہی صحیح ہی۔ البحر۔ اور اسی پر فتوی ہی۔ المعراج۔ اور افاقہ تام مرض مین معتبر ہی
نہ بعض کلام مین۔ الزاہدی۔ وسیاتی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اسکی قضا اور کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء
الصید و الاذی یہ سب فرض بالآیۃ و الاجماع ہین اور صیام نذر واجب ہین کیونکہ قولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورہم حکم
وفائے نذر ہی لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہی لیکن بدائع و
مجمع مین اسکو فرض کہا ہی اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہی۔ مف۔ لیکن اول ہی اصح ہی۔ ت۔ اور صوم عاشوراء
مع نوین کے مسنون ہی اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہین اور صیام البیض و
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جنمین کوئی فضیلت خاص ہی وہ مستحب ہین اور ماسوا اسکے نوافل ہین جنمین
کوئی کراہت نہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہی۔ ادا سے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
و مقیم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ معفنا الکافی والنہایہ۔ اور چاہیے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام مین موجود ہو۔ مف۔ اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیگا۔ الخلاصہ۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہی۔ النہر۔ اور سحری کھانا بھی
نیت ہی جب کہ اسکے خلاف نیت نہو۔ کما فی السراج۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
ضرور ہی۔ القاضیخان۔ اور نیت متردد نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہین ورنہ روزہ رکھیگا تو اس نیت پر روزہ
نہوگا اور اگر رمضان مین روزہ یا افطار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہی تو بقول اظہر وہ صائم نہوگا۔ المحیط
اور اگر کہا انشاء اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھونگا تو صحیح تول پر نیت ہو گئی۔ الظہیریہ۔ ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب
آفتاب سے ہی حتی کہ اسوقت نیت کر لی پھر غافل رہا حتی کہ کل روزے سے گذرا تو جائز ہی اور قبل غروب کے
نہین جائز ہی۔ الخلاصہ و محیط السرخسی۔ اگر روزہ کی حالت مین افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہو گیا۔ الایضاح ہ۔ رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہی تو اسکا بیان کتاب مین ہی چنانچہ

فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب۔ ایک قسم واجب۔ ف۔ خواہ اللہ تعالے کے
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو ہر حال واجب ہے۔ ونفل۔ اور
دوم نفل۔ ف۔ یعنی جو واجب نہ ہو پس یہ سنت و مندوب ونفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی در حقیقت صوم
شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب بھی دو قسم ہے۔ ف۔ معین وغیر معین۔ منہ ما یتعلق بزمان
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین۔ از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے اداے روزہ رمضان اور
نذر معین۔ ف۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے۔ اور
اداے روزہ رمضان اسواسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع
کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیۃ من اللیل۔ پس جائز ہے صوم رمضان ونذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو
ف۔ جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ وان لم ینو حتی
اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان ونذر معین میں نیت نہ کی یہانتک کہ صبح ہو گئی۔ اجزتہ النیۃ ما بینہ وما بین الزوال
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح وزوال کے درمیان میں۔ ف۔ اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے
اور ظاہریہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعی رح
کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ ف۔ جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مگر نفل میں النیہ صحیح
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض ونفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول
کچھ تمہید ذکر کرکے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔ اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واضح ہو کہ صوم رمضان
فرض ہے۔ ف۔ اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقولہ تعالے
کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے
تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ ف۔ اور خطاب ان لوگوں کو جو لائق
ہیں بدلیل عقلی تو کافر ومجنون وطفل خارج ہوا مگر یہ تخصیص نہیں ہے۔ وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ ف۔ چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے
دونوں کو ملا دیا یعنی آیت واجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا
اسکے منکر کا اکفار کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنذور
واجب۔ اور صوم منذور واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالی ولیوفوا نذورہم۔ بدلیل قولہ تعالی جسکا ترجمہ یہ کہ اور
وفا کریں اپنی نذریں۔ ف۔ اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں
جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی واجب
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہو۔ ف ع۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرونگا۔
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالے آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہونگے م۔ والسبب الاول الشہر۔ اور فرضیت
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولہذا یضاف الیہ۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا
جاتا ہے۔ ف۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ویتکرر بتکررہ۔ اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر
آنے مہینہ کے۔ ف۔ یعنی جب اور رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اسپر

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کردیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہوگئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو وجوب الادا ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الادار ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اسقدر کہ جسمیں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بہ نظر صوم کے اسکا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر وظہر وعصر انکے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں گر سبب واسطے نماز ون کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف وسبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید یہاں سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (مامور بہ) جو وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھکر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اسپر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہوسکتی ہیں پس فرض وسنت ونفل وقضا کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جسمیں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اسمیں اسکی حاجت نہیں مگر نفل وواجب وفرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالے عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الادار کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطالب ہے اور سبب ظاہری صیغۂ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جسمیں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف وسبب جمع ہوسے جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روز دن کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا لرؤیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں لغو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبارات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اتنی روز کا نہایت ایک خفیف جزو جسکا جزو نہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کردیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزار اپنی نماز دن کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسط وقت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم منظر اسکے کہ معرفت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادا سے

صوم ہو اور نیز اسلئے کہ صوم اسی وقت مین ہوتا ہے جو ظرف ہے اور جزو لایتجزی لگا لینے سے یہ بہتر ہے کیونکہ وہ جملہ دن
لایتجزی صرف عقل مین ہے اور خارج مین کبھی پہچانا نہین گیا - علاوہ ازین جو شخص اُس روز مین حاضر ہوا وہ ماہ رمضان
مین حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - والسبب الثانی النذر - اور دوم کا
سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے - والنیۃ من شرطہ - اور نیت روزہ کی شرط سے ہے - ف - اور
مین اسکی ماہیت ذکر کر چکا - وسنبینہ ونفسرہ ان شاء اللہ تعالیٰ - اور ہم اسکو بیان اور اسکی تفسیر کرینگے
ان شاء اللہ تعالیٰ - ف - جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان ونذر معین دن
مین اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعی رح کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے - وجہ قولہ فی الخلافیۃ
خلافی مسئلہ مین قول شافعی کی دلیل - قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل - حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے کہ لا صیام الخ یعنی صیام نہین اسکا جسنے رات سے صیام کی نیت نہ کی - ف
اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو - ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ
ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا - اور ابو داؤد
وترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ - اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل - اور
نسائی نے دونون لفظ جمع کر دیے - ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رض کا قول ہے - نسائی نے کہا کہ صواب میرے
نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہین - پھر مالک رح کے طریق سے حضرت عائشہ وحفصہ پر وقف کیا اور خود مالک
نے ابن عمر رض کا قول روایت کیا ہے - ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اسکا رفع کرنا قبول ہوگا
دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین سب راوی ثقہ ہین - عینی رح نے رد کر دیا کہ اسمین ایک تو یحیی بن ایوب
موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا - دوم عبد الرحمن عباد غیر معروف ہے - مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ
حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہون پس ابو داؤد وترمذی کی روایت - لم یجمع - از تجمیع ہے اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع
کرنا یعنی متردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہین ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن
ہو تو میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے - اور مانند اسکے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہین ہے بدلیل روایت ابن ماجہ
کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت
کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کر لے - ہان البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو گر وجہ
عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہین ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن
دوسری نص صریح آویگی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین مین کارآمد ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول
مین مصرح ہے - یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکے
موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا - بالجملہ ایک دلیل تو شافعی رح کی اس حدیث سے
دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا - ولانہ لما فسد الجزء الاول - اور اس دلیل سے کہ رات سے نیت واجب ہے کہ جب
پہلا جزو صوم فاسد ہوا - لفقد النیۃ - بوجہ نہونے نیت کے - ف - حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہین - فسد
الثانی - تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا - ف - جزو اول وہ تک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہان سے نیت کی -
حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا - ضرورۃ انہ لا یتجزی - بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم گویا
[illegible] صرف صوم واجب مین ہے - بخلاف النفل

برخلاف نفل کے - لانه يتجزء عنده - کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے - ف - اور اصح قول پر نہین ہوتا - ذكره العينی - ابن الهمام رح نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رضہ دلیل ہوسکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگون نے عرض کیا کہ کچھ نہین تو فرمایا کہ پھر تو مین اب صائم ہون پھر ایک روز تشریف لائے تو ہمنے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہمکو حلوا سے حبس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ مجھے لا حالانکہ مین نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا - رواہ مسلم - مین کہتا ہون کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہان نکلا صرف دن مین نیت کا جواز ہے - پھر مصنف رح نے فرض و نذر معین مین بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا لقوله - ولنا قوله عليه السلام بعد ما شهد الاعرابی برؤية الهلال - اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا - الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم - آگاہ ہوجاؤ کہ جسنے کچھ کھالیا تو باقی دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جسنے نہین کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے - ف - معلوم ہوا کہ بقیہ دن مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے - لیکن یہ حدیث نہین ملی اور ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ ندا کردی جاوے کہ کل روزہ رکھین - اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت مین مصرح ہے اور امام طحاوی رح نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رضہ مین دربارہ صوم عاشوراء وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگون مین پکارے کہ جسنے کچھ کھالیا ہو تو بقیہ دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جسنے نہین کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے - رواہ البخاری ومسلم - قال المترجم بل هو من ثلاثيات البخاری حدثنا المكی بن ابراهيم عن يزيد بن ابی عبيد عن سلمة بن الاكوع الحديث - م - اسمین دلیل ہے کہ جبکہ کسی روز مین روزہ معین ہو جسکی اُسنے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز ابتک پائی نہین گئی - ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سُنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالے نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہین کیا پس جو چاہے کہ اُسکو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور مین تو روزے سے ہون - پس لوگون نے روزہ رکھا - رواہ البخاری ومسلم - جواب دیا گیا کہ معاویہ رضہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نوین سال یا اُسکے بعد سنا ہوگا اور اسوقت عاشوراء منسوخ ہوچکا اور فریضہ رمضان نازل ہوچکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے - رواہ البخاری ومسلم - یہ صریح ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر منسوخ ہوا کہ اختیار دیدیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہوتا اور صوم کا حکم بصیغۂ امر ہے - اور جس حدیث سے شافعی رح نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رح نے یہ جواب دیا کہ - ما رواه محمول على نفی الفضيلة والكمال - اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے نفی پر - ف - یعنی جب رات سے نیت نہو تو اسکا صیام نہین یعنی یہ کہ اسکا صیام ہر صفت سے کامل وفاضل نہین رہا جیسے حدیث لا ايمان لمن لا عهد له - اسکا ایمان نہین جسکا عہد پورا نہین - حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہین - اور جیسے لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد - یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہین مگر مسجد ہی مین حالانکہ بالاتفاق تنہا اسکی نماز ہوگئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد مین پڑھنی چاہیے تھی نہین پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہین - او معناه لم ينو انه صوم من الليل - یا اسکے معنی ہے کہ اسنے رات سے یہ نیت نکی کہ وہ صوم ہے - ف - مراد یہ کہ

لم ینو کون الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہو صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے
نہ کہ لم ینو سے - اقول - اسکا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ اگر مصنف رح سے مراد تو ظاہر ایہ ہے کہ جسکی نیت رات سے ہو
کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھا لیا اور اُسنے رات سے صائم ہونیکی
نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند ہو نہیں پس حدیث میں اسکا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہیں
فلیتامل فیہ فانہ دقیق - م - یہ تو دلیل نقلی تھی اسکے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا - و لانہ یوم صوم - اور
اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - ف - یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے - فیتوقف
الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا
نیت پر جو امساک سے پیچھے ہوے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کالنفل - جیسے نفل میں - ف -
اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آیندہ
کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اسنے آیندہ روزے کی نیت کرلی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا جائیگا کہ
ابتدا کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آیندہ نیت افطار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اُسوقت نیت صوم کی تو کہا جائیگا
کہ ابتدا کا امساک صوم نہیں تھا - پس ابتدا کا امساک آیندہ کی نیت پر متوقف ہوتا ہے - و ہذا - اور یہ متوقف
ہونا - لان الصوم رکن واحد ممتد - اسوجہ سے ہے کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن
دراز کھنچا ہوا ہے - ف - وہ محتمل ہے کہ آدمی نے پیٹ کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہے یا خالص اللہ تعالے
کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال بالضرور نیت سے معلوم ہوگا - والنیۃ لتعیینہ للہ تعالے - اور نیت
اس امساک کو اللہ تعالے کی عبادت کے لیے معین کرنے کے واسطے ہے - ف - پس اگر نیت خالص ہوئی تو جہ
دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اُسنے
معین صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجح بالکثرۃ جنبۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجود کو ترجیح ہوگی
ف - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اُسنے خالص عبادت کی نیت کر لی تو اکثر بمنزلہ کل کے ہے پس کل دن میں
صوم موجود کیا - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب
تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اور بعض جزو
نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت آدھے یا زیادہ تک نہ ہوئی
پھر قلیل باقی تھا اُسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ آدھا بغیر نیت و آدھا مع نیت ہے یا اس سے بھی کم مع نیت ہے پس
کوئی وجہ نہیں کہ اسکو عبادت ٹھہرا دیں اسلئے کا پلہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہے تو
عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عبادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم معین میں اول
وقت میں نیت کافی ہو جاتی ہے اگرچہ مشروع سے نہو - بخلاف الصلوۃ والحج - برخلاف نماز و حج کے - ف -
کہ ان دونوں میں ابتدا عقد سے یعنی جس وقت سے انکو شروع کرنے کا عقد باندھا ہے اُسی وقت سے نیت شرط ہے
اور اکثر حصہ میں کافی نہیں - لانہما ارکان - کیونکہ نماز و حج دونوں کے کئی کئی ارکان ہیں - ف - ایک ہی رکن
ممتد نہیں ہیں تو ایسے جو رکن بغیر نیت گذرا وہ قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا
فیشترط قرانہا بالعقد علی ادائہما - پس شرط ہے متصل ہونا نیت کا اس عقد کے ساتھ جو دونوں کے ادا کرنے کا
باندھا ہے - ف - اور وہ نماز میں تکبیر تحریمہ اور حج میں احرام ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب صوم میں رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہے تو قضائے رمضان میں بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہے۔ جواب یہ کہ خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونوں باتوں پر یہ حکم تھا۔ بخلاف القضاء۔ بخلاف قضائے رمضان کے۔ ف۔ کہ قضاء رکھنا تو فرض ہے مگر اسکے لیے دن معین نہیں ہے بلکہ وہ دن نفل روزہ کو محتمل ہے تو قضاء رمضان متعین نہوگا۔ لانہ یتوقف علی صوم ذلک الیوم وھو النفل کیونکہ وہ امساک اس دن کے روزہ پر موقوف ہے اور وہ نفل ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے اس روز کے صوم کو اسپر کسی جہت سے لازم نہیں کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہریگا پھر اسکو قضاء نہیں ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضاء کی نیت کرلے لہذا قضائے رمضان میں رات سے نیت شرط ہے تاکہ وہ نفل شروع نہو جاوے۔ اور ادائے رمضان یا نذر معین میں شرع نے وہ دن نفل سے محفوظ کر دیا جب کہ اسپر اسدن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہے تو چاہیے کہ اس دن جسوقت نیت کرے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضرور ہے اسکے ساتھ عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضرور ہے تو جب اکثر حصہ امساک کا بہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت ہونا مرجح ہوا۔ بخلاف ما بعد الزوال۔ بخلاف ما بعد زوال کے۔ ف۔ یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہ پہلا میرا عبادت ہے تو کیا ترجیح ہے کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہے۔ لانہ لم یوجد اقترانھا بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہیں پایا گیا۔ فترجحت جنبۃ الفوات۔ تو عبادت نوت ہونے کا پلہ بھاری ہو گیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جاننا چاہیے کہ قدوری نے مختصر میں کہا کہ۔ ما بینہ وبین الزوال یعنی جائز ہے نیت کرنا شروع امساک سے زوال تک کے درمیان۔ ف۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت ہو گیا۔ وفی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر میں قبل نصف النہار مذکور ہے۔ ف۔ اور نہار عرفی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے اور مراد نہار شرعی ہے جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے۔ وھو الاصح۔ اور یہی اصح ہے۔ ف۔ جو جامع صغیر میں ہے۔ لانہ لا بد من وجود النیۃ فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر نہار میں ضرور ہے۔ ف۔ جو نصف سے زائد ہو۔ ونصفہ من وقت طلوع الفجر الی وقت الضحوۃ الکبری لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے شبہی روشنی تک ہے نہ وقت زوال تک۔ ف۔ یعنی نہار شرعی کا نصف اسوقت ہوتا ہے کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فتشترط النیۃ قبلھا لیتحقق فی الاکثر پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہے تاکہ اکثر نہار میں پائی جاوے۔ ف۔ ہمارے دیار میں پہر دن چڑھے تک ہو۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم۔ اور فرق نہیں درمیان مسافر و مقیم کے۔ ف۔ یعنی دونوں کے لیے اول دن میں نیت کر لینا کافی ہو جائیگا۔ خلافا لزفر۔ برخلاف امام زفرؒ کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک مسافر میں یہ بات جائز نہیں بلکہ رات سے نیت ہونا ضرور ہے۔ مبسوط میں ہے کہ اگر مسافر نے اول دن میں نیت کی حالانکہ کسی شہر میں وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہے۔ ع۔ لانہ لا تفصیل فیما ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل ہمنے ذکر کی اسمیں کوئی فرق درمیان مقیم و مسافر کے نہیں نکلتا۔ ف۔ واضح ہو کہ مبسوط میں جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر میں وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہیں اسی واسطے امام مصنف نے ذکر نہ کی اور دلوالجیہ وغیرہ میں مسافر و مریض مطلقاً مذکور ہیں اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم و مسافر و مریض سب پر متعین وقت ہے لیکن مریض و مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی تو شل

مقیم کے ہوگئی کہ انکا امساک ابتدائی نیت پر موقوف ہوگیا ہم نے کہا - اور صحیح روایت مین زفر رحمہ کے نزدیک
مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے - مالک ولیث وابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادائے
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے - چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے - کمافی قاضیخان
م - حاصل کلام اسوقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہے ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن مین نیت
کرنے سے ادا ہوجاتا ہے - وہذا الضرب من الصوم یتادی بمطلق النیۃ - اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین
ادا ہوجاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ - ف - مثلاً مین نے روزہ کی نیت کی - وبنیۃ النفل - اور نفل کی نیت
کے ساتھ - ف - مثلاً کل مین نے نفل روزہ کی نیت کی - وبنیۃ واجب آخر - اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ - ف - مثلاً کل رمضان کا دن ہے جسکا روزہ رکھنا اسپر لازم ہے اور اسنے نیت مین کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہوگا - لیکن نذر معین مین ایسا نہین ہے مثلاً کل دوشنبہ ششم ماہ عید ہے اور اسنے اسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات مین اسنے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہین کہ اس قسم کے صوم مین تین طرح نیتون سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد مین نہو - جیسے کہا جاوے
کہ حیوان کی قسم انسان مین عالم وصناع وفقیر وتر وغیرہ پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد مین یہ باتین جمع نہیں ہین - وقال
الشافعی فی نیۃ النفل عابث - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے مین وہ شخص عبث کرنے والا ہے
ف - یعنی وہ صوم بنیت فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا - کیونکہ فرض کی نیت ندارد اور نفل کا وقت ندارد تو کچھ
نہ ہوا یہ - وفی مطلقہا لہ قولان - اور مطلق نیت کرنے مین شافعی کے دو قول ہین - ف - یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل - تو اسمین دو قول ہین اور اسکے مذہب مین اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہوگا اور
یہی امام مالک واحمد کا قول ہے - لانہ بنیۃ النفل معرض عن الفرض فلا یکون لہ الفرض - اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے مین اسنے فرض سے منہ موڑا تو فرض اسکو نہین ملا - ف - اور نفل کا یہ وقت نہین کیونکہ رمضان
ہے تو نفل بھی نہ ہوا یہ - ولنا ان الفرض متعین فیہ - اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اسوقت مین متعین ہے - ف
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہین سوا رمضان کے ع - یعنی شارع کی طرف سے
کسی صوم کا محل نہین سوائے فریضہ رمضان کے - اور جب اسنے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا - فیصاب
باصل النیۃ - پس فرض حاصل ہوجائیگا اصل نیت کے ساتھ - ف - یعنی اسوقت مین جب صوم نیت عبادت
سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہان اور کوئی صوم ہی نہین ہے - کالمتوحد فی الدار یصاب باسم
جنسہ - جیسے کسی مکان مین تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پالیا جاتا ہے - ف - تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہوگا - یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا - واذا نوی النفل - اور جب نیت کی صوم نفل کی - او واجبا آخر - یا کسی دوسرے
واجب کی - ف - مثلاً صوم کفارہ - تو اسنے صوم کی نیت کے ساتھ مین نفل یا کفارہ زائد کیا - فقد نوی
اصل الصوم - پس بالضرور اسنے اصل صوم کی نیت کی - وزیادۃ جہۃ - اور زیادت جہت کی - ف
یعنی نفل یا کفارہ کی - وقد لغت الجہۃ - اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہوگئی - ف - کیونکہ یہ وقت اس جہت کا
محل نہین رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کالعدم ہوا - فبقی الاصل وہو کاف - پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہے - ف - اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہوجاتا ہے - اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت مین
روزہ رکھنا حتمی نہین ہے جواب یہ کہ ان دونون کے حق مین صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - ولا فرق بین

المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد - اور صاحبین کے نزدیک مسافر ومقیم اور تندرست و بیمار مین کچھ فرق نہین - ف - حتی کہ رمضان مین مسافر وبیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا - لان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ - کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی اواسی نظر سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہو - ف - یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہو - فاذا تحملہا التحق بغیر المعذور - پھر جب اپنے مشقت کو اُٹھا لیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہوگیا - ف - اور غیر معذور کا روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہی تو معذور یعنی مریض ومسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا - وعند ابی حنیفۃ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک - ف - ان تینون مین تفصیل اور مختلف روایات ہین - چنانچہ فرمایا کہ - اذا صام المریض والمسافر بنیۃ واجب آخر یقع عنہ - جب مریض ومسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا - ف - رمضان سے نہوگا - لانہ شغل الوقت بالاہم لتحتمہ فی الحال وتخییرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ - کیونکہ اُسنے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اسکے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان مین عدت پانے تک اختیار ہونے کے - ف - یعنی واجب دیگر تو اسپر فی الحال حتمًا ادا کرنا واجب ہی اور رمضان مین بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہی کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اُسوقت قضا کا شمار پورا کرد تو فی الحال جو اہم تھا اُسنے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہی - کما فی الفتح - اور معنی یہ کہ امام اعظم رح سے دونون روایتون مین سے یہی اصح ہی کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہی - رہا یہ کہ صاحبین وامام کے قول مین سے کون صحیح ہی تو کافی مین کہا کہ مریض کے بارہ مین صحیح یہ کہ اسکا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا - م - وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان - اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت کرنے مین دو روایتین ہین - ف - ایک مین نفل ہوگا اور دوسرے مین فرض رمضان ہوگا - والفرق علی احدہما اور فرق دونون مین ایک روایت پر - ف - جسمین فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہی کہ - انہ ما صرف الوقت الی الاہم - اسنے وقت کو اہم کی طرف صرف نہین کیا - ف - کیونکہ نفل سے فرض رمضان بڑھکر ہی اور واجب دیگر مین اہم مین صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا - اور محیط السرخسی مین کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا - م پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقًا قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہی اور ظاہر ہوا کہ در المختار کو اشتباہ ہوا واللہ تعالی اعلم - م - (فروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اُسدن کسی دوسرے واجب مثلًا قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضا کرے - السراج - اور یہی اصح ہی - البحر - اگر مقیم نے سواے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا - ت - جس صورت مین کہ اپنے دن چڑھے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج مین ابتدا سے روزہ سے صائم ہون حتی کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہوگا - الجوہرہ والسراج - اگر رمضان کی رات مین اغما یا جنون ہوا پھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہوکر نیت کر لی تو روزہ ہوگیا - محیط السرخسی وغیرہ - واضح ہو کہ جس صورت مین دن کی نیت بھی جائز ہی تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے - الخلاصہ - اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرے الاختیار - یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہی کہ جسکا وقت معین ہو - والضرب الثانی - اور قسم دوم - ف - وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہو بلکہ - ما تثبت فی الذمۃ - جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو - ف -

اور جن دونوں روزہ [illegible] جس دن چاہے [illegible] رمضان - جیسے ادائے رمضان

والکفارۃ - اور روزے کفارے کے - ف - اور یوں ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ
اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے ہیں - السراج - فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل - تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات
سے نیت کے ساتھ - ف - یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے - القاضیخان - اور چونکہ شروع
میں صبح ہی ابتدا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے - لانہ غیر متعین - کیونکہ یہ صوم غیر متعین ہے - ف -
یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں - فلا بد من التعیین من الابتداء - پس ضرور ہے معین کرنا ابتدا سے
ف - تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر موقوف نہیں ہے

(فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت
وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر
اس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہوگیا - ف - اور قضا کی نیت شرط نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ اسکی نیت یہ تھی
کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے - البدائع - اگر اپنے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس
اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا - محیط السرخسی چنانچہ
قضائے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضائے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں
کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا - السراج - اور اگر صوم قضا و کفارہ قسم کی نیت
کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائیگا - المحیط - اور اگر بعد طلوع فجر کے قضا کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا
یعنی کہ اگر توڑے تو اس پر قضا لازم ہوگی - الذخیرہ - واجب دونوں قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا - والنفل کلہ یجوز
بنیۃ قبل الزوال - اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے - ف - اصح یہ کہ قبل نصف النہار
کے نیت سے جائز ہے - صح - الزیلعی - خلافاً لمالک فانہ یتمسک باطلاق ما رویناہ - خلاف قول مالک کے اسلئے
کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل
تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے - ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم
انی اذاً لصائم - اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد اسکے کہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب
صائم ہوں - ف - یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور تمام اوپر گذری - لیکن شاید امام مالک کی طرف سے یہ تاویل
ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اسوقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں
یعنی توڑنا واقع نہ ہوا - یہ تاویل بعید ہے مگر اولیٰ یہ کہ عاشورا کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشورا ہے جسکا
صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جسکا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھ لیا
تھا - رواہ البخاری ومسلم - پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا ہے - ولان المشروع
خارج رمضان ہو النفل - اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے - ف - تو ہر دن صوم نفل
کے واسطے صالح مشروع ہے - فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورتہ صوماً بالنیۃ علی ما ذکرنا - تو امساک
اس دن کے اول میں اسکا صوم ہو جانا نیت پر موقوف ہے بنابر اسکے ہم ذکر کر چکے - ف - تو جب اسنے نیت صوم کرلی تو
ابتدائی امساک بھی صوم ہوگیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت
سے ہو جاوے - ولو نوی بعد الزوال لا یجوز - اور اگر اسنے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے - وقال

الشافعی یجوز ویصیر صائما من حین نوی اذ ہو متجز عندہ - اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا اسوقت
سے کہ اس نے نیت کی کیونکہ صوم اسکے نزدیک متجزی ہوتا ہے - ف - یعنی رکن واحد طلوع فجر سے رات تک نہیں ہے
لکونہ مبنیا علی النشاط - تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے - ولعلہ ینشط بعد الزوال - اور
شاید کہ اسکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو - الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار - مگر اتنی بات ہے کہ شرط
یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو - ف - یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مع نیت
سے صوم ہو جائیگا - پس فرق یہ ہوا کہ اسکے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے
نزدیک اول سے آخر تک - اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے - وعندنا یصیر صائما من
اول النہار - اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا - لانہ عبادۃ قہر النفس - کیونکہ یہ
عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے - وہی انما تتحقق بامساک مقدر - اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل
ہوگی - فیعتبر قران النیۃ باکثرہ - پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا - ف - الحاصل اختلاف یہ کہ
اسکے نزدیک نیت اگرچہ اقل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ عمل
بہ نیت خالص ہو پس اگر کل سے متصل نہ ہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے - قال وینبغی للناس
اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیے - ف - یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار
ہیں اور بعض کریں تو انکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے - ف الاختیار - پس لوگوں پر کفایہ واجب
ہے کہ - ان یلتمسوا الہلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان - تلاش کریں چاند کو شعبان کی انتیسویں
تاریخ - ف - اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر
موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا
جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ - کا ہوتا اور ۳۰ - کا
ہوتا ہے تو ۲۹ - کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا - اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا
تو کافی ہو لیکن یہ بعض اسقدر ہوں کہ جنکے قول پر لوگوں کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو - اور ۳۰ - شعبان کو تو ضرور چاند
ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں - یہ تلاش ۲۹ - کو واجب ہے - فان راوہ صاموا - پھر اگر ۲۹ - کو لوگوں نے چاند
دیکھ لیا تو روزہ رکھیں - وان غم علیہم - اور اگر چاند انپر روندہ گیا - ف - بوجہ ابر یا گاڑھے غبار کے اس
جہت سے کچھ نظر نہ آیا - اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ - اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا - پورا
کریں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کریں - ف - اور شک کا اعتبار نہیں - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
صوموا لرؤیتہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی ہلال
رمضان کے - وافطروا لرؤیتہ - اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ
افطار کا ہے اسمیں داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے - فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما - پھر
اگر تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی - ۳۰ - روز - ف - یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں متفقین کلام
سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ
پوری کرو گنتی - ۳۰ - روز کی - یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ -
کرنے کا حکم ہے - اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ - کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور رہو تو شک پر روزہ نہیں - ولان

الاصل بقاء الشہر - اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا - ف - یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اسکا وجود
بالیقین معلوم ہے - فلا ینتقل عنہ الا بدلیل - پس اس سے منتقل نہوگا مگر بدلیل - ف - یعنی اس مہینہ سے
دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے - ولم یوجد - اور دلیل پائی نہیں گئی - ف - بلکہ شک
ہوا تو شک سے یقین نہیں ٹلیگا - (فروع) شعبان کا چاند بھی لوگون کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ۳۰ پوری
کر سکیں - السراج - بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو - رواہ الترمذی - نجومیون
کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے - ع - یہی صحیح ہے - السراج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن
یا منجم کے پاس آیا اور اسکے قول کی تصدیق کی تو آنچہ جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا - ع - ولا یصومون
یوم الشک الا تطوعا - اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے - ف - واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان
کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں - المجتبیٰ - اگر صاف نہو تو اسکے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان
کا ہو - یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب پہلی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان
ہے یا اول رمضان - المبسوط - پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام
الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا - بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ رمضان
کا ہے اسمیں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل - ف - یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اسکو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے - ہان عمار بن یاسر نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اسنے حضرت صلعم
کی نافرمانی کی - اس سے ممانعت ظاہر ہوئی - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ - اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے - احدہا ان
ینوی صوم رمضان - ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے - وہو مکروہ لما روینا ولانہ تشبہ
باہل الکتاب لانہم زادوا فی عدۃ صومہم - اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اسلیے کہ یہ یہود
ونصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھا لیا تھا - ف - اور بات
یہ ہوئی کہ یہودیون ونصرانیون نے اپنے علما کے قول پر اسطرح مدار رکھا تھا کہ وہ جسطرح چاہتے تغیر کر دے چنانچہ اس
زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو آنکے پوپ نے جاڑے دن میں شمار دیے اور
شمار بڑھا دیا - اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے - پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ واجبی نیت
سے رکھا - ثم ان ظہر ان الیوم من رمضان یجزیہ لانہ شہد الشہر وصامہ - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان
کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہوگیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہے
ف - اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ من شہد منکم الشہر فلیصمہ - الآیہ - وان ظہر انہ من شعبان کان تطوعا - اور
اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائیگا - ف - یعنی مع کراہت - وان افطر لم یقضہ - اور اگر اسنے
یہ روزہ توڑ ڈالا تو اسکی قضاء اسپر واجب نہیں - لانہ فی معنی المظنون - کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی میں ہے - ف -
مظنون وہ فعل ہے جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھپر ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ
فرض شروع کر دی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس اگر پڑھ لے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب
نہیں - اور یہان تو ہنوز یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اسپر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اسنے سوائے یوم الشک
کے کسی روز روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے - والثانی ان ینوی عن واجب آخر - دوسری صورت
یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے - ف - اننہ قضاء وکفارہ کے - وہو مکروہ ایضا لما روینا - اور

اور یہ بھی مکروہ ہے بدیں اس حدیث کے جو ہم نے روایت کردی - ف - کیونکہ اسمیں صرف نفل کے اجازت ہے
اور ہم بیان کر چکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ پیش قدمی ذکر و رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ
رکھتا ہو تو رکھے - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - اور ترمذی نے ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا
ہو پہنچے تو تم روزہ مت رکھو - حدیث حسن صحیح - واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص
سے فرمایا کہ تونے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اسنے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان
کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھیو - رواہ احمد وغیرہ - منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن
ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے - ف - میں کہتا ہوں کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روز شب یا وے کے روزے
جو معروف ہیں آنکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہوگئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا - اور صحاح الستہ
کی حدیث ابوہریرہ رض جو اوپر مذکور ہے اسمیں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص
آخر ماہ تک مثلاً تین روزے رکھتا ہو - دوم یہ کہ اسنے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے
یوم الشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھ سکے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے
اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی - م - الا ان ہذا دون الاول فی الکراہۃ - مگر فرق یہ کہ دوسری صورت
کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں - ف - یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے - ثم ان
ظہر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیۃ - پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہوگیا
بوجہ اصل نیت موجود رہونے کے - ف - یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فریضہ کے واسطے ہے - میں کہتا ہوں
کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابوحنیفہ رح چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ
رمضان ادا ہوگا - ناخذہ - م - و ان ظہر انہ من شعبان - اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا - ف - تو اس
روزہ سے واجب ادا ہونیکے بارہ میں دو قول ہیں - قیل یکون تطوعا لانہ منہی عنہ - کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ
اس روزہ سے منع کیا گیا ہے - ف - پس ناقص ٹھہرا - فلا یتادی بہ الواجب - تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا -
ف - جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے - وقیل یجزیہ عن الذی نواہ - اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ
سے جسکی نیت کی ہے - ف - یعنی واجب ادا ہو جائیگا - وہو الاصح - اور یہی قول اصح ہے - ف - یہی صحیح ہے -
المحیط ع - لان المنہی عنہ وہو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم - کیونکہ جس بات سے ممانعت
ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہوگی - ف - بلکہ اسی روزہ سے
جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے - حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے
حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی
رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھا دے اور ان دونوں وجہ کا محصل یہ کہ صوم رمضان کے طور
پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے - اور صورت مذکورہ میں اسنے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت
کی وجہ پیدا نہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا - بخلاف یوم العید - برخلاف روز عید کے - ف - عید فطر و
عید اضحی میں روزہ ممنوع ہے - لان المنہی عنہ وہو ترک الاجابۃ یلازم کل صوم - کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے
اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے - ف - پس اگر عید اضحی کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

انھی غرض جل کو رد کیا کیونکہ لوگ اسد ن اللہ تعالےٰ کے مہمان ہین تو کسی نیت سے روزہ رکھے پھر روزہ سے یہ وجہ
ممانعت کی لازم ہو۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہو جو بہ نیت
رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہو تو
کل روزے منع ہین اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت مین داخل نہین تو وہ صاف
جائز ہو تم نے اسکو بھی مکروہ کیون کہا جواب یہ کہ۔ والکراہتہ ہہنا لصورۃ النہی۔ کراہت یہان ممانعت کی صورت
کے ساتھ ہو۔ ف۔ یعنی لفظ مین ممانعت اسکو بھی شامل ہو۔ الفتح۔ یہی کتاب مین اشارہ ہو کہا جاوے کہ عملی
صورت مین دونون رمضان سے مقدم روزے ہین اگرچہ باطن نیت مین ایک منہی عنہ اور دوسرا نہین ہو پس
صورت کی جہت سے دوسرے مین بھی کراہت آگئی۔ م۔ والثالث ان ینوی التطوع وہو غیر مکروہ لمارونا
اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ مین یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہین ہو بدلیل اس حدیث کے
جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا
تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہو۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہو انکے اس قول مین کہ صوم بطریق ابتدا مکروہ ہو۔ ف۔ اور طریق ابتدا یہ کہ اس شخص
کا معمول واقع نہو مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اسکا معمول دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ ابتدا
اس روز ابتدا روزہ رکھا۔ پھر تم دیکھو کہ یہ حدیث جب ثابت نہین ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی
اور حدیث ابوہریرہ ورنہ تو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہین اور مصنف رح نے کہا کہ۔ والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم نہیے
التقدم بصوم رمضان لانہ یودیہ قبل اوانہ۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول مین کہ مت تقدم کر
رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ
رکھ لے" پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیشقدمی کرنے سے ممانعت ہو کیونکہ اسکو قبل وقت
کے ادا کرتا ہو۔ ف۔ یا فرض کی معتقد ار بڑھاتا ہو۔ بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو تقدم نکرے
تو نفل و واجب منع نہوا۔ لیکن مخفی نہین کہ حدیث مین صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہو جو کسی شخص کا معمول
واقع ہو اور یہ تو امام شافعی رح کا عین مقصود ہو اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رح نے
ذکر کیا ہو۔ الا تطوعاً۔ کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ مین فرمایا
کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہو چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمول واقع ہوا اور یہی حدیث
ذکر کی اور کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسواسطے مکروہ کیا کہ رمضان مین زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جبکہ
عادت کرین اور اسی جہت سے ابو یوسف رح نے چھ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہین
رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہو۔ پھر ابن الہمام رح نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر
کلام مصنف بھی خلاف ہو پھر لکھا کہ جو تحفہ مین مذکور ہو یہی اوجہ ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً
جواز نفل کو مقتضی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم ان وافق صوما کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر
اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہو
ف۔ یعنی امام شافعی رح کا بھی اتفاق ہو مثلاً دوشنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن

پھر اگر روزہ رکھنا اچھا جانا افضل ہے۔ ولہذا اذا صام ثلثۃ ایام من آخر الشہر فصاعدا۔ اور اسی طرح جب وہ روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا۔ ف۔ تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان افردہ۔ اور اگر اس شخص نے منفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل۔ ف۔ اور اسکی عادت نہ تھی۔ فقد قیل الفطر افضل۔ تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ یہ قول شیخ محمد بن سلمہ رح ہے۔ احترازاً عن ظاہر النہی۔ ظاہری ممانعت سے بچنے کے واسطے۔ ف۔ بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد۔ یا ممنوع ہے بظاہر نہی وباجتہاد اور جو چیز کہ جواز وممانعت میں دائر ہو اسکا ترک افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ بقول نصیر بن یحیی رح۔ اقتداء بعلی وعائشہ رض فانہما کانا یصومانہ۔ بقصد پیروی حضرت علی وعائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اُس دن روزہ رکھتے تھے۔ ف۔ اسپر اعتراض ہوا کہ اقتداء کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزی رح نے لکھا کہ حضرت علی وعائشہ رض کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ مفع۔ اور سروجی رح نے یہ مذہب حضرت عائشہ و اسماء وعمرو بن العاص ومعاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم واکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں فقہاء واکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنف رح نے اس اختلاف میں امام طحاوی رح کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا۔ والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ۔ اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود۔ ف۔ اور خواص لوگ بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذا بالاحتیاط۔ احتیاط کو لینے کے طور پر۔ ف۔ بہ نیت نفل۔ ویفتی العامۃ بالتلوم۔ اور فتویٰ دیا جاوے عوام کو انتظار کا۔ ف۔ یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک۔ ف۔ اور یہاں پہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے۔ م۔ ثم بالافطار۔ پھر افطار کرنے کا۔ ف۔ یعنی عوام کو فتویٰ دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گذرے تو بعد زوال کے افطار کریں۔ نفیا للتہمۃ۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتویٰ دیا گیا۔ یا روافض کی طرح شک میں روزہ واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ خزانۃ الاکمل۔ مفع۔ پھر خواص وعوام کے معنی اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اُس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ ف ع ہ ت۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ۔ ان یضجع فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تضجیع کرے۔ ف۔ یعنی تردد کرے۔ مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ۔ بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان۔ بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھیگا اگر رمضان کا دن ہوا اور نہیں روزہ رکھیگا اگر شعبان کا ہو۔ وفی ہذا الوجہ لا یصیر صائما لانہ لم یقطع عزیمتہ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غدا غداء یفطر وان لم یجد یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائیگا کیونکہ اسنے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل میں نے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کریگا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کریگا۔ ف۔ واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہوگا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن

... ہو ... اور ... نیت تعین کرے ... ادا ہو ... اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن ... ہو جا ...

ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگر جب کہ اسنے اول وقت نیت صوم قطعی کر لی ہو - والحاصل اس صورت مین اصل صوم ہی کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل مین روزہ رکھونگا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو کیونکہ اسمین اصل نیت موجود ہی ہم - والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ - اور پانچوین صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت مین - ف - نہ اصل نیت مین بلکہ اصل نیت جزم ہو - بان ینوی ان کان غدا من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر - بایں طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے - ف - مثلاً کفارہ قسم سے یا نفارہ سے یعنی اسکو بیان کر دے - وہذا مکروہ لتردده بین امرین مکروہین - اور یہ مکروہ ہی کیونکہ یہ دائر ہی دو امر کروہ کے درمیان - ف - کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہی اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہی جیسا کہ واجب کی صورت مین فتح القدیر مین استفادہ کیا ہی - ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ - پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہی تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت مین تردد نہین ہی - ف - کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہی اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہی - وان ظہر انہ من شعبان لا یجزیہ عن الواجب الآخر - اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہوگا - ف - یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہی ادا نہ ہوگا - لان الجہۃ لم تثبت للتردد فیہا - کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اسمین تردد ہونے کے - ف - کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی کسی جہت پر جزم نہین تھا - ہان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی - واصل النیۃ لا تکفیہ - اور اصل نیت اس واجب کے لئے کافی نہین - ف - بلکہ تعیین ضرور ہی - لکنہ یکون تطوعا - لکن یہ روزہ نفل ہو جائیگا - وہ بھی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ - غیر مضمون بالقضاء - قضا کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہوا نہین - ف - حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضا واجب نہین - لشروعہ فیہ مسقطاً - بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ مین مسقط ہونے کی غرض سے - ف - یعنی اسنے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہی یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو - اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کیا وے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہین ہی تو اسکو توڑنے سے قضا لازم نہین ہوتی چنانچہ صلوٰۃ مظنونہ کا مسئلہ گذر چکا - پھر وصف مین تردد کی صورت یہ بھی ہی جو بیان فرمائی کہ - وان نوی عن رمضان ان کان غدا منہ وعن التطوع ان کان غدا من شعبان - اور اگر اسنے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہی بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہی اگر کل کا دن شعبان کا ہو - یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ - یہ مکروہ ہی اسلیے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہی - ف - حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہی - ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ عنہ لما مر - پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہو گیا بوجہ مذکورہ سابق - ف - کہ اصل نیت موجود ہی اور وہ رمضان کے لیے کافی ہی - وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ - اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہی تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا - لانہ یتادی باصل النیۃ - کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہی - ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ - اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہی کہ اسکو قضا نہ کرے - ف - یہ واجب بمعنی لازم ہی وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم ہو ۔ اور اسکی قضا واجب ہو۔ لدخول الامساک فی عزیمتہ من وجہ ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اسکی نیت مین ایک وجہ سے داخل ہوگیا۔ ف ۔ جب کہ اسنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اسی سے ہر پس صوم مظنون کے مانند ہوگیا ۔م۔ (فروع) چاند ہونے مین نجومی کا قول قبول نہین یہی صحیح ہر۔ السراج ۔ اور منجم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہین ہر ۔ المعراج ۔ پس یوم الشک اسکے حق مین بھی یوم الشک ہر۔م۔ اگر لوگون نے دن مین قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہین ہر بلکہ یہ چاند آنیوالی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہر ۔ الخلاصہ ۔ اسی پر فتوی ہر ۔ البحر ۔ مثلاً رمضان کی ۳۰ ۔ تاریخ کو دن مین اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ ۔ کو ابر تھا تو یہ جائز نہین کہ روزے توڑین اور آج کا دن عید شمار کرین یا شعبان کی ۳۰ ۔ مین یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کرکے ایک روزہ قضا کرین بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار پاویگی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہر ۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور وقع التقدیر مین مذکور ہر کہ یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہر اور ابو یوسف رح کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہر حتی کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضا کرین اور ۳۰ ۔ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دین ۔ کما فی الایضاح ۔ اور تحفہ مین ہر کہا کہ ابو یوسف رح کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہر اور اگر بعد عصر نظر آیا تو انکے نزدیک بھی آنیوالی رات کا ہر اور اس مسئلہ مین صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہر چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رض سے وہ قول مروی ہر جو ابوحنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہر اور حضرت عمر رض سے دوسری روایت مین اور حضرت علی و عائشہ رض سے وہ قول ہر جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہر ۔ ہذا الملخص التحفہ ۔ اور مفاد اختلاف یہ ہر کہ اگر کسی نے ۳۰ ۔ رمضان کو دن مین چاند دیکھکر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کرکے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہر کہ اسپر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اسنے بعد زوال کے دیکھا ہو ۔ کما فی الخلاصہ ۔ (مسئلہ متر دریہ در بحث اختلاف المطالع ۔) ظاہر مذہب یہ ہر کہ جب کسی شہر مین چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگون پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہوگا ۔ ف ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب مین اختلاف مطالع کا اعتبار نہین ہر۔ ت ۔ اور اسی پر فتوی ہر ۔ الخلاصہ البحر ۔ اور اختلاف مطالع یہ ہر کہ ایک ملک مین آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک مین آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اسکو اپنے مباحث مین جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہین اور کچھ کلام اسمین آویگا ۔م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہر یعنی اختلاف مطالع موجود ہر تو رویت ہلال بھی مختلف ہر تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہر پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق مین بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہوگیا تو کچھ لازم نہین کہ دوسری قوم کے حق مین بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہر اور یہ ایسا ہو کہ مثلاً ایک قوم کے یہان آفتاب ڈھلا تو انپر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہان ابھی نہین ڈھلا ہر یا غروب نہین ہوا تو انپر ظہر یا مغرب واجب نہین ہوگی حتی کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو ۔ معف ۔ الحاصل دو قول ہوئے ۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہر مگر اسکا اعتبار نہین ہر ۔م۔ کیونکہ نص حدیث مین صوموا لرؤیتہ خطاب عام ہر یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہوگئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ انمین کوئی عام خطاب اسطرح نہین ہر ۔ مصنف شرح کہتا ہر کہ اس دلیل مین تکلف اور خدشہ ہر اسوجہ سے کہ صوموا لرؤیتہ مین حق طور پر خطاب انھین لوگون کو ہر

... ہوا اور حکم الہلال ... ہو ...

چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یون ہوتا کہ جسوقت ہم لوگ روزہ رکھیں تم بھی جسوقت کوئی قوم بھی چاند دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل اور اسمین حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہمکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہین دیکھا ہے۔ علاوہ اسکے شرع رویت ہلال کا اور سے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک بچہ بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے افطار کرے۔ اور جب غیرون کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع مین نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ بڑی مشکل پیدا ہوگئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہان سے دریافت کرین۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو وجود ہی نہین ہے بلکہ ہمارے یہان نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہین ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ البتہ کلام صرف اس امر مین ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہین ہے تو ظاہر المذہب جو یہ بیان ہوا کہ اعتبار نہین ہے کہ مغرب والے چاند دیکھین تو انکے دیکھنے سے مشرق والون پر روزہ واجب ہو جائیگا۔ م۔ لیکن واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والون کی وجہ سے پیچھے دیکھنے والون پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلون کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جسکا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب مین آتا ہے اور اگر ایسی دلیل وشہادت نہ ہو تو لازم نہین چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگون کے حساب سے آج ۳۰-تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے آج کے روز اپنے یہان چاند نہین دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہین ہے کیونکہ اس جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہین بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والون کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگون نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونون نے فلان رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونون کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ کے قاضی کو بھی روا ہے کہ انکی گواہی قبول کرے کیونکہ حکم قاضی کا حجت ہے اور انھون نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت دی ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی مین خود دیکھنے کی یا شاہدون کی شہادت پر گواہی دی تھی کہ وہ جمعہ کی شب تھی اور آج اس حساب سے ۳۰-تاریخ رمضان ہے پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف نہین کہ گواہی مقبول کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی ہو تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کرین اور اگر اسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض نے بقیاس ائمہ اسکے لوگوں کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھین اور یہی صحیح ہے۔ م۔ یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہین ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رضہ کے پاس شام کو روانہ کیا مین وہان پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہان رمضان کا چاند طلوع ہوا اور مین شام مین موجود تھا پس جمعہ کے روز مین نے چاند دیکھا پھر مین آخر ماہ رمضان مین مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رضہ نے مجھے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا مین نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات مین دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند

دیکھا ہی نے کہا کہ ہاں مین نے دیکھا اور لوگون نے دیکھا اور سبھون نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ رکھا۔ پس عبد اللہ بن عباس رضہ نے فرمایا لیکن ہم نے توسنیچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر روزہ رکھے جاوینگے یہانتک کہ تیس پورے کرین۔ یا چاند دیکھ لین۔ تو مین نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رضہ کے دیکھنے اور اُسکے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہین ہم کو رسول اللہ صلی اللہ وسلم نے یون ہی حکم فرمایا ہی۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والترمذی۔ اِسکا جواب دیا گیا کہ کریب رح اکیلا شاہد تھا اِس جہت سے اسکی شہادت قبول نہ کی۔ الخ۔ الفتح۔ اقول امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہی۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہین کیونکر انکی شہادت قبول نہو گی۔ اور علماء رح نے قول ابن عباس رضہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک والون کے واسطے انھین کی رویت ہلال کا حکم دیا ہی۔ چونکہ حدیث صحیح ہی لہذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشبہ ہی لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہی۔ مین کہتا ہون کہ اِس زمانہ مین بذریعہ تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہان پہونچیگی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضاء کا سلسلہ اقوام پر جاری ہوگا علاوہ برین عوام دخصوص مشرکین فیجر یہ گمان کرتے ہین کہ اسلام مین حقیقت سے بےخبری ہی پس اگر اسوقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر داوفق ہی کیونکہ جہال لمحدین اس سے غافل ہین کہ شرع ایک عام سہولت ہی علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرنے مین سہولت بھی زائد ہی جیساکہ بیان ہوچکا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ **ومن رای ہلال رمضان**۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔ یا الفطر یعنی شوال کا۔ ت۔ **وحدہ**۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہی اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام مین سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ **صام**۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ **وان لم یقبل الامام شہادتہ**۔ اگرچہ امام نے اُس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گوکہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہی پھر صاف مطلع مین امام کا حکم مثل اورون کے ہی اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگون کو صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہی۔ البدائع۔ بلکہ واجب ہی۔ المبسوط وقاضیخان والتحفہ۔ ع۔ یہی صحیح ہی دو دلیل سے اول۔ **لقولہ علیہ السلام صوموا لرویتہ**۔ اِس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہی کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین مین ہی۔ **وقد راہ ظاہرا**۔ اور حال یہ کہ اِس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب مین۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان مین حاضر ہوگیا وقال تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث وآیت دونون کے حکم سے اِسپر واجب ہوا۔ ہان اگر خواب مین دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہی۔ م۔ دلیل دوم۔ **وان افطر**۔ اور اگر اُس شخص نے روزہ رکھکر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ **فعلیہ القضاء دون الکفارۃ**۔ تو اِس شخص پر قضاء واجب ہی نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اِسوجہ سے نہین کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اِسپر واجب نہوتا تو مکروہ مظنون تھا جسکی قضاء واجب نہین ہوتی پس معلوم ہوا کہ اِسپر احتیاطاً واجب ہی۔ **وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اِسپر کفارہ بھی واجب ہی بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پانے مین۔ **لانہ افطر فی رمضان**۔ کیونکہ اِسنے رمضان مین افطار کر ڈالا۔ ف۔ **حقیقۃً وحکماً** دونون طرح۔ **حقیقۃً لتیقنہ بہ**۔ حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اِسکے تیقن کرنے سے۔ ف۔ یعنی وہ تو اِسکو اپنے یقین مین رمضان سمجھتا ہی۔ **وحکماً لوجوب الصوم علیہ**۔ اور حکماً بوجہ اِسپر روزہ واجب ہونے کے

ف ـ یعنی بدلیل اس حدیث کے جو روایت ہو تو اسکے حق مین رمضان کا حکم موجود ہوا ۔ پس توڑنے سے
کفارہ لازم ہو اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ مین مذکور ہو ۔ اور ہم کہتے ہین کہ ہان اسپر کفارہ ہوتا مگر شبہہ سے ساقط
رہا ۔ ولنا ان القاضی رد شہادتہ بدلیل شرعی وہو تہمۃ الغلط ۔ اور ہماری حجت یہ ہو کہ قاضی نے اسکی گواہی
کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہو ۔ ف ـ کیونکہ اس دن مسلمانون کا ہجوم ہوتا ہو تو ظاہر
نہین کہ فقط دیکھ لینے مین خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا ۔ فاورث شبہۃ ۔ تو اسنے ایک طرح کا شبہہ
پیدا کر دیا ۔ ف ـ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اسپر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا
وہذہ الکفارۃ تندری بالشبہات ۔ اور یہ کفارہ ایسا ہو کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہو ۔ ف ـ یہ
اس وقت کہ اسکی گواہی رد ہونے کے بعد اسنے ایسا کیا ہو ۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف
المشائخ فیہ ۔ اور اگر اسنے روزہ توڑ ڈالا قبل اسکے کہ امام اسکی گواہی رد کرے تو اسمین مشائخ نے اختلاف
کیا ۔ ف ـ کہ کفارہ واجب ہو یا نہین ۔ م ۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت مین بھی کفارہ نہین ہو ۔ قاضیخان ۔ اسلیے
کہ شبہہ ہنوز قائم ہو ۔ ف ۔ اسی کو بہتون نے صحیح کہا ۔ د ۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کرکے روزہ کا عام
حکم دیدیا پھر اسنے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہو اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد
فاسق ہو ۔ الخلاصہ ۔ یہی اصح ہو ۔ د ۔ پھر امام پر واجب ہو کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ابر ہو ۔ التحفہ ۔ اور امام سے
ایک روایت ہو کہ احتیاطاً قبول کرے ۔ مع ۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کریگا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا
آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع دھندھلا ہو تو قبول کرے ۔ المبسوط ۔ ولو اکمل ہذا الرجل ۔ اور اگر پورے
کیے اس شخص نے ۔ ف ـ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہو ۔ ثلثین یوما ۔ ۳۰ ۔ روزے ۔ ف ـ پھر اسدن مطلع
دھندھ گیا ۔ لم یفطر ۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے ۔ ف ـ یعنی اسکو جائز نہین کہ دوسرے روز عید سمجھکر روزہ نہ رکھے
الا مع الامام ۔ لیکن امام کے ساتھ مین ۔ ف ـ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہو تو یہ بھی روزہ نہ رکھے
لان الوجوب علیہ للاحتیاط ۔ کیونکہ اسپر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا ۔ ف ـ نہ قطعی فرض رمضان
بوجہ اس شبہہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ مین نے دیکھ لیا
حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہین آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھین ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کہ
وہ کہان ہو اسنے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہین نظر آتا ۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے ابرو نے قائم کیا اسکو تو نے ہلال
سمجھا ۔ مع ۔ بالجملہ لوگون کے نہ دیکھنے سے تنہا اسکے دیکھنے مین شبہہ ہوا اگر احتیاطاً اسپر رکھ لینا واجب ہوا ۔ و
الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار ۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر مین ہو ۔ ولو افطر لا کفارۃ علیہ
اور اگر اسنے روزہ شروع کرکے عمداً توڑ ڈالا تو اسپر کفارہ نہین ہو ۔ ف ـ یعنی اسدن امام وغیرہ کسی نے عید کا
دن نہین رکھا ہیں ۳۰ ۔ پورے کرکے دیکھنے والے نے اسکے ساتھ روزہ رکھکر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند
دیکھا اور اسکی گواہی رد ہوئی تو اسپر روزہ واجب ہو اور اگر اسنے توڑ ڈالا تو اسپر قضا ہو مگر کفارہ واجب نہین
القاضیخان ۔ اعتبارا للحقیقۃ التی عندہ ۔ بوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہو ۔ ف ـ
کیونکہ وہ اپنے یقین مین ۳۰ پورے کرکے آج قطعی عید سمجھتا ہو لہذا کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوا ۔ یہی قول امام مالک
واحمد وغیرہ کا ہو ۔ مع ۔ اور اگر اسدن مطلع صاف ہو اور اسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہو
کہ اگر توڑے تو اسپر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰ ۔ تعداد پوری کرنا تو دھندھے مطلع مین ہو ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہو

قائم ہے۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ ف۔ یعنی ابر یا گرد وغبار وغیرہ قبل
الامام شہادۃ الواحد العدل۔ تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرلے۔ ف۔ یعنی مسلمان
عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ فی رویۃ الہلال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ ف۔ یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں
رجلا کان او امرأۃ۔ یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرا کان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ ف
اور ظاہر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ السراج ۔ ف ع۔ لانہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے
ف۔ نہ دنیاوی جنمیں آزادی و مرد ہونا دو سے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا
کچھ شرط نہیں ہے۔ فاشبہ روایۃ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ ایک مسلمان
عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ و لہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال
کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ ف۔ یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں
گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اسکے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ گر کہے کہ میں خبر
دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اسکے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اسمیں دعوی و حکم
حاکم و مجلس قضا بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ السراج۔ مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کر دیا
پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے۔ م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اسپر واجب ہے
کہ اسی رات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی
کے نکل کر گواہی دیدے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رد کر دے۔
و جیز الکردری۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو مقرر کرے
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگوں کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال
فطر و ہلال اضحی کے۔ السراج۔ یعنی ہلال فطر و اضحی میں امام کو اختیار نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی
بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا
تو لوگوں کو حکم نہ کرے۔ کما فی الفتح۔ جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ السراج یعنی بلوغ شرط
ہے۔ م۔ و تشترط العدالۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں
میں فاسق کا قول مقبول نہیں۔ ف۔ اسپر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ
ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ وتاویل قول الطحاوی عدلا کان
او غیر عدل ان یکون مستورا۔ اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو۔
ف۔ یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد
کہ لوگوں میں معروف نہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق
کا قول تو طحاوی رح کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ طحاوی رح کے نزدیک مستور کا قول قبول ہے۔
حالانکہ اسمیں اختلاف ہے۔ فقی الفتاوی۔ مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ میں مقبول نہیں۔ حسن رح نے امام سے

روایت کی کہ قبول ہو اور یہی صحیح ہو۔ المبسوط۔ اور اسی کو بخاری رح نے صحیح کہا۔ و۔ ہ دلیل حدیث اعرابی کہ اس سے
فقط لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت
زمانۂ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضہ کے خیر الائمہ ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس۔ ہونے کے تو حق یہ
ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ مف۔ والعلۃ غیم او غبار
او نحوہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اسکے مانند ہو۔ ف۔ اب فرق محدود فی
القذف رہا یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تہمت کی
سزا دی گئی جسکے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ یعنی ہمیشہ اسکی گواہی مت قبول کرو۔ اب
سوال یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھکر گواہی دی حالانکہ مطلع ابر آلود تھا ہے۔ جواب یہ کہ مصنف
اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف بھی داخل
ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول
کریگا۔ تو اسمیں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد ما تاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ مف۔ کیونکہ جب محدود القذف
نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وہو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف
ہے کیونکہ سورۂ نور باب الشہادات میں قبول نہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہونا منصوص
ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت
نہیں ہے۔ لانہ خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ
خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ
سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہوگی۔ لانہا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت
ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر
ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور
شہادت کی طرح اسکو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً
مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ [illegible] مطلع میں ایک کی روایت پر حکم
ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول میں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اثنین گواہی کا نصاب
ضرور ہے۔ وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنی۔ اور امام شافعی رح اپنے دو قول میں سے ایک قول میں
دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ
علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رح پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت
م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ المسعودی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا
م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویۃ ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک
اعرابی نے آ کر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے
فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان

...سے کر روزہ رکھ [illegible] اہ الارا [illegible] ن طرنہ [illegible] علم من حدیث ابن عباس ۔ اور اسی باب مین حدیث
ابن عمر رضہ ہی ۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی ۔ ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد ۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی
قبول کر لی ۔ ف ۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہی کہ خواہ مطلع روندھے مین قبول کی یا صاف مین ۔ ف ۔ وصاموا
ثلثین یوما ۔ اور لوگون نے ۳۰ ۔ یوم روزے رکھے ۔ ف ۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰ ۔ پورے ہوئے پھر ۳۰ ۔
کی شام کو چاند نظر نہ آیا ۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت مین کہ مطلع صاف ہی ۔ لا یفطرون فیما روی الحسن
عن ابی حنیفۃ للاحتیاط ۔ تو لوگ افطار نہ کرین اس قول مین جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہی
بغرض احتیاط ۔ ف ۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کرین ۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ وکافی مین ہی ۔ مف ۔
ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد ۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہین ہوتا ہی ۔ ف ۔
اور یہان اگر افطار کرین تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہی کہ ۳۰ ۔ پورے
اور چاند ہوگیا کیونکہ مہینہ ۳۰ ۔ سے زائد نہین ہوتا ۔ اور اسکی توضیح یہ ہی کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہی اور آج رویت
نہین بلکہ مطلع صاف ہی جسمین گواہی جماعت عظیم کی شرط ہی اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ رویت کے
دو گواہ آوین ورنہ ۳۰ ۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰ ۔ کا شمار یہان اسطرح پورا ہوا کہ ۲۹ ۔ قطعی ہین اور ایک احتیاطی
بوجہ ایک شاہد کے ہی تو اسی ایک شاہد پر افطار نہین جائز ہی ۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہین ہی
شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰ ۔ کا شمار پورا کرکے بلا خلاف افطار کرین ۔ الذخیرہ التبیین ۔
وعن محمد انہم یفطرون ۔ اور امام محمد رح سے روایت ہی کہ لوگ افطار کرین ۔ ف ۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو ۔ کما نے
الذخیرۃ عن الحلوائی ۔ ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بہا ابتداءً
اور فطر کا ثبوت ہوجائیگا بر بنائے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہین ہوتا
ف ۔ یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہوگا لیکن یہان فطر ایک گواہی پر نہین بلکہ رمضان
ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اسطرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہوچکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰ ۔ روزے سے
زائد نہین لہذا ۳۰ ۔ پورے کرکے افطار ہی ۔ کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ ۔
جیسے وارث ہونے کا استحقاق بر بنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا ۔ ف ۔ یعنی جنائی نے
گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلان کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ فلان اسکا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو
ہر ایک باپ بیٹے مین سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہوسکتا ہی اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک
گواہ دیا تو قبول نہین ہوتا جب تک کہ دو نہون اسی طرح مسئلہ فطر مین ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہین بلکہ بر بنائے
رمضانیت کے ۳۰ ۔ کے شمار سے فطر ثبوت ہوا ۔ اور نہر الفائق مین غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رح اصح ہی
مترجم کہتا ہی کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اسمین قطعی ادا پر ثبوت
ممکن ہی تو ظن کافی نہین بخلاف نسب کے بس صحیح قول امام ابو حنیفہ رح ۔ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا ۔ واضح ہو کہ روندھے
مطلع مین باتفاق افطار حلال ہی اور خلاف تو مطلع صاف مین ہی ۔ کما فی الذخیرہ عن الحلوائی رح ۔ اگر اول مین دو گواہون
عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰ ۔ پورے کرکے اگر مطلع روندھا ہو تو باتفاق افطار کرین اور اگر مطلع صاف
ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کرین ۔ المحیط الخلاصہ ف ۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول مین صاف مطلع مین دو گواہون پر
روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف مین افطار نہ کرین ۔ مترجم کہتا ہی کہ بقیاس قول امام ابو حنیفہ یہی اظہر ہی بلکہ مین کہتا ہون

واجب ہو۔ تیس شمار پورا کرکے صاف مطلع پر اور چاند نظر نہ آیا تو گواہون کا غلط کرنا قطعاً ثبوت ہوگیا جاوے گا ایسی صورت
مین حکم قاضی پر خلاف حق ظاہر ہوجاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہین۔ فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام
اور بنا اختلاف مطالع پر ہے اور توابتداء سے روایت ہے نہ افطار مین گر آکر شہادت گذرے۔ کما حققناہ سابقاً۔ علاوہ برین
ترجیح اختلاف المطالع ہو عمل خلاف الظاہر فقد بر ما بعد تعالے اعلم بالصواب م۔ (فروع ضروریہ) اگر دیہات مین
کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہان حاکم شرع نہین ہے تو اسپر واجب ہے کہ اپنے گانون کی مسجد مین شہادت دے
اور لوگون پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھین بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ المحیط ت۔ اس زمانہ مین یہان تو یہ حکم دیہ و
شہر وقصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر وزینکہ مسلمانون پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین وجمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے
لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کرین کہ احکام وشرائع مین اسکے مطیع ہون۔ کما فی المعراج م۔ واذا لم تکن بالسماء
علة۔ اور جب آسمان مین کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے مین مطلع صاف ہو کچھ گرد وغبار
و ابر نہ ہو۔ پھر ایک دو آدمی کے مانند نے رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر
تو گواہی قبول نہ ہوگی یہانتک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا وبلخ
کے ہے اسمین ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف رح نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ یقع العلم بخبرہم
یعنی انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہوجاوے۔ ف۔ پس اسقدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس
جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہوجاوے۔ لان التفرد
بالرؤیۃ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رؤیت ہلال مین تفرد ہونا ایسی حالت مین غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ ف
تفرد سے تنہائی مراد نہین حتی کہ دو ہون تو کافی ہوجاوین بلکہ مراد وہ قدر کہ جنکی خبر سے یقین حاصل نہو۔ ف۔ پھر واضح
ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے یہ اسواسطے کہا کہ بیان یقین کے معنی معلوم ہوجاوین وہ یہ ہین کہ انکی خبرون سے
دل مین یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہو برخلاف اسکے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ مین قاضی کے سامنے گواہی
دی تو اسکو قبول کرکے حکم دینا واجب ہے پس یہ ظن ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی
طرح خبر فاش وشائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کرین تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو
ہو ایسی حالت مین صرف مخبرون کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہوگی
فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعاً کثیراً۔ تو اسمین توقف کرنا واجب ہے یہانتک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہوجاوین
ف۔ تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علة۔ برخلاف اسکے جب کہ آسمان مین کوئی علت
ہو۔ ف۔ گرد وغبار ابر ودھوان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہین بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد
ینشق الغیم عن موضع القمر لبعض النظر۔ کیونکہ کبھی پھٹ جاتا ہے ابر چاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے۔ ف
تو وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف
نگاہ کی وجہ سے نہین دیکھ سکتے ہین۔ ثم قیل فی حد الکثیر اہل المحلۃ۔ پھر کثیر کی قدر مین کہا گیا کہ اہل محلہ ہین
ف۔ حتی کہ اگر اہل محلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رؤیت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف
خمسون رجلاً۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہین۔ اعتباراً بالقسامۃ۔ بر قیاس قسامت
کے۔ ف۔ جسکی یہ صورت ہے کہ محلہ مین ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہین معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے لاعلمی
پر قسم لی جاتی ہے لیکن مخفی نہین کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ان البتہ حکم برادت کا ہوتا تو حکم کبھی دو عادل گواہون

ہر ہو جاتا ہے اور اصل اسمین وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ انکی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ امام المسلمین کی راے پر تفویض ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیار ۔ ولا فرق بین اہل المصر ومن ورد من خارج المصر۔ اور فرق نہین درمیان اہل شہر کے اور درمیان آنیکے جو باہر سے آیا۔ ف۔ بلکہ امام کی راے پر خبر مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریون کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آوین تو انمین بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے وذکر الطحاوی انہ تقبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع ۔ اور طحاوی رح نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہان موانع مین قلت ہے۔ ف۔ یعنی دھندان وغیرہ جو چیزین نظر کو دیکھنے سے روکتی ہین وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اسمین ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہین ہے پس جب صاف مطلع مین قبول فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول مین احتیاط بھی ہے اسیوجہ سے امام مرغینانی وصاحب فتاوی الصغری وصاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کمافی الدرایہ ۃ فتح ع۔ والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان ۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان مین اشارہ ہے۔ ف۔ کیونکہ وہان شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ ع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر اور یون ہی جب دیکھنے والا شہر مین کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول طحاوی ہے بدین علت کہ مانع مین قلت ہے۔ (فرع) بحکم صاف مطلع مین رویت کا بیان ہوا اسمین رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ۃ۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹ رمضان کو تلاش کرنا چاہیے۔ الاختیار ۃ۔ ومن رأی ہلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار نہ کرے۔ ف۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہو۔ احتیاطاً۔ از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کہ عبادات مین احتیاط واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اسپر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اسنے اس دن افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہوگا۔ القاضیخان الاختیار۔ اور اگر اسنے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اسنے تصدیق کرکے روزہ توڑ دیا تو اسپر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگون کو حکم کرے۔ السراج ۃ۔ بالجملہ یہان افطار نہ کرنے مین احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت مین روزہ واجب کرنے مین احتیاط ہے۔ ف۔ لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہوکر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہونے والی گواہیان مانند ہلال رمضان کے یہان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہونے کی صورت مین مختلف ہین چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان مین علت ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹ رمضان کو ابر وغبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے مین قبول نہوگی مگر گواہی دو مرد کی۔ او رجل وامرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف۔ اور اس گواہی مین لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط ہین۔ دعوی ومجلس قاضی شرط نہین اور عادل ہونا شرط ہے۔ الکافی والخزانہ ۃ۔ وعلی ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہوگی۔ کما ہو ظاہر الروایۃ۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وہو الفطر۔ اور وہ فطر ہے۔ ف۔ تو محض دینی امر نہین رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور

[illegible] والاضحیٰ کالفطر

ظاہر الروایۃ - اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے - ظاہر الروایۃ میں - ف - پس
اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں عادل ہونا ضرور ہیں
جب کہ مطلع دھندلا ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہوں اور
موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں - وہو الاصح - اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے - خلافاً لما روی
عن ابی حنیفۃ انہ کہلال رمضان - برخلاف اسکے جو ابو حنیفہ سے (نوادر میں) روایت کیا گیا کہ ہلال
اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے - ف - اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے - عف - لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ
کی گواہی محض امر دینی مثل رمضان کے نہیں بلکہ اسکو فطر سے مشابہت ہے - لانہ یتعلق بہ نفع العباد - کیونکہ
ہلال اضحیٰ سے بندوں کا نفع متعلق ہے - ف - یعنی ملحوظ ہے - وہو التوسع بلحوم الاضاحی - اور وہ نفع قربانیوں
کے گوشت سے حصول فراخی ہے - ف - جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے - اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل
ہلال الفطر کے ہے - البحر الرائق - یہ سب اُس وقت کہ ۲۹ - رمضان کو مطلع دھندلا ہو - وان لم یکن بالسماء
علۃ - اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو - ف - مانند ابر و غبار وغیرہ کے - لم یقبل الامام الا شہادۃ جماعۃ - تو امام
نہیں قبول کریگا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی - ف - جنکی کثرت و حالت ایسی ہو جسکے - یقع العلم
بخبرہم - انکی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے - کما ذکرنا - جیسے ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ہلال رمضان
دیکھنے میں جبکہ مطلع صاف ہو (مع ع) جہاں کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر دھندلے مطلع میں ۲۹ - رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جسمیں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار
کریں یعنی عید کریں - الزاہدی - ف ۳ - اگر ۳۰ - رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہمنے تمہارے روزے سے ایک روز
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اسوقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہوگئے اب انکی گواہی مردود
ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو انکی گواہی جائز ہے - الخلاصہ - پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع دھندلا ہو
تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے تو بقیاس تصحیح محیط و خلاصہ کے عید ہے اور یہی ترجیح شیخ ابن الہمام اگر
رمضان کا چاند انھوں نے دھندلے مطلع میں دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم
کے نزدیک انکے حساب سے آج ۳۰ - ہے پس دھندلا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو انسے خطا ہوئی اور
افطار نہ کیا جاوے - اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہوگا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہونا چاہیے -
واحفظ واللہ تعالیٰ اعلم - ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس - اور صوم شرعی کا وقت
طلوع فجر دوم سے لیکر غروب آفتاب تک ہے - لقولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط
الاسود من الفجر - بدلیل قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہانتک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے
فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا - الی ان قال - یہانتک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم اتموا الصیام الی اللیل -
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک - ف - پس اول تو ابتداے وقت ہے اور دوم انتہاے وقت ہے - والخیطان
بیاض النہار وسواد اللیل - اور دونوں ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے - ف - پس حاصل
یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتداے میں بعد عشاء کے یا بعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا پھر
مباح کیا یہانتک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو جہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس سے آگے

دربارۂ صحیح [illegible] ادا [illegible] رات [illegible] افضل نہیں ہے۔ والصوم - اور صوم - ف - لغت مین امساک ہے
یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع مین - ہو الامساک عن الاکل والشرب والجماع - صوم
امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے - نھارا - تمام دن - ف - یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے
مع النیۃ - مع نیت عبادت کے - ف - حتی کہ فاقہ کرنے دیر بنیر یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضروری ہے
لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الامساک لورود الاستعمال فیہ - کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی مین مطلق امساک ہے
کیونکہ اسی معنی مین لفظ صوم مستعمل ہوا ہے - ف - یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے یا حقیقت شرعی
مین بھی امساک کے معنی ہین اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اسپر صادق ہے - الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع -
مگر اتنا فرق ہے کہ شرع مین اس امساک پر نیت شرط کی گئی - لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ - تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا
امتیاز عادت سے ہوجاوے - واختص بالنہار لما تلونا - اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہمنے
تلاوت کردی - ف - آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا - اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے
امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری
مین ہے - و لانہ لما تعذر الوصال - اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا - ف - یعنی ماہ صیام مین رات کو دن
سے ملاکر علی الاتصال سب چیزون سے باز رہنا محال ہوا کہ مرنہ جاوین تو لامحالہ رات یا دن مین سے کوئی وقت چھوڑکر دوسرا
صیام کے لیے متعین ہوگا - کان تعیین النہار اولی - تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا - ف - یعنی عقل سمجھتی ہے کہ راجح
یہی ہے کہ دن متعین ہو - لیکون علی خلاف العادۃ - تاکہ برخلاف عادت ہوجاوے - ف - جس سے نفس کو ناگواری
اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو - وعلیہ مبنی العبادۃ - اور اسی پر عبادت کی بنا رہی ہے - ف - کہ اپنے
جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کرکے طاعت کرے - پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے - والطہارۃ
عن الحیض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء - اور عورتون کے حق مین حیض و نفاس سے پاک ہونا ادا
صوم متحقق ہونے کی شرط ہے - ف - تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح نہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضا واجب ہوگی
اور چونکہ اس عذر مین عورت بلے اختیار ہے لہذا تاخیر مین گنہگار نہوگی - جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے - وفی الحدیث تقعد احداکن
الدہر لا تصوم ولا تصلی - یعنی عورت کے حق مین دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتون مین عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ
رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے - یعنی ایام حیض و نفاس مین - پس اگر ادا صحیح ہو تو کیون بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جنب ہو تو
جنابت ادائے روزہ سے مانع نہین اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چارون فقہاء و علماء و ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہ رضہ
ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت مین صبح کرے اسکا روزہ نہین ہے - خطابی رح نے کہا کہ منسوخ ہے - مع - مین کہتا ہون کہ ابوہریرہ رضہ
نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہ رہی اور ظاہرا یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت مین جسکو صبح ہوجاوے
تو روزہ نہین جیسے کھانے پینے مین حکم ہے - مسئلہ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء مین اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے
یا طلوع ہوکر پھیل جانا معتبر ہے - شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم مین زیادہ وسعت ہے - المحیط - اور
قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے - خزانۃ الفتاوی - ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا
پیا اور اسکے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہوگیا - مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم مین مفتی
کو قول اول پر فتوی دینا چاہیے - ہان اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلا آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقعہ
ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے - واللہ تعالے اعلم - م -

باب مایوجب القضاء والکفارۃ

باب اُن صورتون مین جو موجب قضاء وکفارہ ہین - یعنی روزہ کے متعلق کس صورت مین روزہ فاسد ہو کر قضاء وکفارہ دونون واجب ہوسکے ہین اور کس صورت مین فقط قضاء اور کس صورت مین قضاء بھی نہین - چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہی لہذا باب موجب قضاء وکفارہ ورکھا - پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہین کہ گزرا ہوا روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد یا باطل باب ادا سے عبادات مین برابر ہین - فاحفظہ - م - اذا اکل الصائم او شرب او جامع جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا - ف - پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان مین قضاء وکفارہ ہی اور اسکے سوا مین قضاء ہی کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہی اور بیان آویگا - اور اگر عمداً نہو بلکہ - ناسیا لم یفطر - بھولے سے ہو تو افطار نہین ہی ف - پس قضاء وکفارہ کچھ واجب نہین ہی خواہ فرض ہو یا دیگر - اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو - والقیاس ان یفطر - اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے - وھو قول مالک - اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہی - لوجود ما یضاد الصوم - بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہی - ف - کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جماع کا ترک ہی تو جب اُنکا وجود ہوا تو صوم کا انعدام ہو گیا اگرچہ بھولے سے ہو - فصار کالکلام ناسیا فی الصلوۃ - پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز مین بھولے سے کلام کر دیا - ف - جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہی - جواب اسکا یہ کہ ہان قیاس تو اسی کو مقتضی ہی لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا - وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل و شرب ناسیا - وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اُس شخص کے حق مین جس نے نہار رمضان مین بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ - تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک - تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہی - ف - اور مرفوع حدیث ابو ہریرہ رضہ مین حکم عام وارد ہی کہ من نسی وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ - جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہی پس وہ کھانے یا پیے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا و پلایا - رواہ البخاری ومسلم - امام مالک رحمہ کیطرف سے کہا گیا کہ حدیث مین تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن مین امساک رکھے جیسے خطار سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن مین حیض سے پاک ہوئی تو اُنکو باقی دن امساک کا حکم ہی - اور حدیث مین یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے - جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہی اور روزہ تمام کرنا جب کہ حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو مدار ہوگا اسی پر مدار ہوگا - دوم صحیح ابن حبان مین حدیث ہی کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مین صائم تھا پس مین نے بھول کر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا و پلایا - اور ایک روایت مین ہی اور تجھپر اس روزہ کی قضاء نہین ہی - رواہ الدارقطنی - اور امام ابو بکر البزار رحمہ نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر مین زیادہ ہی - فلا یفطر - پس وہ مفطر نہین ہوگا - یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا - اور صحیح ابن حبان مین حدیث ابو ہریرہ رضہ سے وارد ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ - جسنے رمضان مین بھولے سے افطار کیا تو اسپر قضاء نہین اور نہ کفارہ - وقد رواہ الحاکم - بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین - مفع - بالجملہ رمضان مین بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہین ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی و احمد و اسحٰق وغیرہم کا قول ہی - مع - واذا ثبت ھذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع - اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق مین بھی ثبوت ہو گیا - للاستواء فی الرکنیۃ - یونکہ رکن ہونے مین سب برابر ہین - ف - کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہی

تو جب ان دونوں میں بھول مفطر نہیں تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مفطر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے ۔ ف ۔ یہی حضرت مجاہد وحسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری وشافعی کا ہے ۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں قضاء وکفارہ واجب ہے ۔ع ۔ اگر کہو کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اسپر قیاس نہیں ہو سکتا جیساکہ اصول میں مصرح ہے ۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان وبھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطاء وعمداً کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص میں داخل ہے حتیٰ کہ جسکو قیاس کی لیاقت نہو وہ بھی اسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے ۔ **بخلاف الصلوٰۃ** ۔ برخلاف نماز کے ۔ ف ۔ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتر ہے ۔ **لان ہیاۃ الصلوٰۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان** ۔ کیونکہ نماز کی ہیات خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہوگی ۔ ف ۔ کیونکہ قرارت ورکوع وسجود واذکار بعد تحریمہ کے ہیں اور تحریمہ سے سواے افعال نماز کے سب چیزیں حرام کرلیں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریمہ ہے ۔ **ولا مذکر فی الصوم** ۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دلانے والی نہیں ہے ۔ **فیغلب** ۔ تو بھول غالب ہوگی ۔ ف ۔ اور کیوں نہو کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا انکے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب شر ہکر بھولینگے ۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا ۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مفطر نہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں ۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا ۔ **ولا فرق بین الفرض والنفل** ۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض ونفل کے ۔ ف ۔ چنانچہ نسیان دونوں میں روزہ نہیں توڑتا ۔ **لان النص لم یفصل** ۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی ۔ ف ۔ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم افطار ثبوت ہوا (**فروع**) اگر صائم بھول کر کھاتا وپیتا تھا کہ اُس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اُسنے یاد نہ کیا اور کھاتا پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے ۔ ف ۔ اور یہی صحیح ہے ۔ الظہیریہ ۔ جس نے صائم کو بھولکر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اُسمیں رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتوان ہوجائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اُسکو یاد نہ دلانے کی گنجایش ہے ۔ الظہیریہ ۔ اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہوا ۔ یہی صحیح ہے ۔ قاضیخان ۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اُسپر قضاء وکفارہ ہے یہی صحیح ہے ۔ البدائع ۔ یہ سب تو نسیان میں تھا ۔ **ولو کان** ۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا ۔ **مخطیا** ۔ مخطی ہو ۔ ف ۔ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اُتر گیا ۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے ۔ **او مکرہا** ۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو ۔ ف ۔ یعنی زبردستی مجبور کرکے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد ۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے ۔ **فعلیہ القضاء** ۔ تو اِس خطا یا اکراہ سے مفطر پر قضاء واجب ہے ۔ **خلافاً للشافعی** ۔ بخلاف شافعی رح کے ۔ ف ۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہیں ہوا ۔ **فانہ یعتبرہ بالناسی** ۔ کیونکہ شافعی رح خاطی ومکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں ۔ کیونکہ دونوں کا قصد افطار کا نہیں ہے علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع عن امتی الخطاء والنسیان ۔ میری امت سے خطاء ونسیان اُٹھا دیا گیا ہے ۔ **ولنا** ۔ اور ہماری حجت ۔ ف ۔ انکے قیاس کے جواب میں ۔ **انہ لا یغلب وجودہ** ۔ یہ کہ خطاء واکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے ۔ ف ۔ تو چند آدمی کو کبھی شاذ ونادر پیدا ہوتا ہے ۔ **وعذر النسیان غالب** ۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے ۔ ف ۔ تو کثیر الوجود عذر پر قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے ۔ **ولان النسیان من قبل من لہ الحق** ۔ اور اِس جہت سے

[illegible]
والاکراہ من قبل غیرہ - اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے فیفترقان - پس نسیان و اکراہ دونوں میں فرق
ہو گیا - کالمقید والمریض فی قضاء الصلوٰۃ - جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضائے نماز کے فرق ہے - ف - چنانچہ مریض
نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی - اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھی تو چھوٹ کر قضاء کرے - العنایہ - اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم
کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے - اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے
امتی سہو سے اور خطا بھی کرتے ہیں - اور جو خطا سے قتل کرے اسپر کفارہ و دیت قرآن میں منصوص ہے - م - خاطی و مکرہ پر
کفارہ نہیں ہے - القاضیخان - اگر کلی کرتے ہیں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح رہا
خلاصہ - یہی معتمد ہے - السراج - سونے والے کے حلق میں پانی ڈال دیا یا اٹھتے ہو پیا تو مانند مخطی و مکرہ کے اسکا روزہ گیا
پس قضاء کرے - قاضیخان - ف - روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا - السراج -
زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کر لیا تو قضاء ہے نہ کفارہ - القاضیخان - اگرچہ اسکی جورو نے اسپر زبردستی کی ہو - یہی بر فتوی
ہے - الخلاصہ - اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہو گیا - خلاصہ
یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے - فان نام فاحتلم - پھر روزہ دار سویا پس اسکو احتلام ہوا - ف - یعنی اپنے خواب میں
جماع دیکھا کر انزال ہو گیا - لم یفطر - تو افطار نہیں ہوا - ف - یہی بر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے - ع - لقولہ علیہ السلام ثلث
لا یفطرن الصیام - بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں - القی - ایک
قے - ف - یعنی بے اختیار آوے - والحجامۃ - اور دوم پچھنے لگانا - ف - اگرچہ وہ بہ اختیار سے ہے - والاحتلام
اور سوم احتلام ہونا - ف - اگرچہ مع انزال ہو - اس حدیث کو ابو سعید خدری رض سے ترمذی نے بطریق عبدالرحمن بن زید
بن اسلم روایت کیا اور بزار رح نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم - اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا اگر ان
تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت
لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا - پس یہ اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین بزار رح نے اسکو
سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر و اصح ہے - اعتراض
ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابو خالد الاحمر اکثر بہت سا اگر چوک جاتا ہے - میں کہتا ہوں کہ صحاح ستہ نے اسکی روایت
لی ہے - طبرانی رح نے اسکو ثوبان رض کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن رجب داری منفرد ہے - جواب یہ کہ یہ مفردین
جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں - علاوہ ازیں ترمذی نے زید بن اسلم رح سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے
و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور بحدیث ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اسپر قضاء نہیں اور
جس نے عمدا قے کی تو وہ قضاء کرے - اور کہا کہ اسناد حسن ہے - اور احتلام مثل قے ہے - پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے
ولانہ لم توجد الجماع صورۃ - اور اسوجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے - ف - اور یہ تو خود ظاہر ہے - ولا معنی
اور نہ بطور معنی کے - وہو الانزال عن شہوۃ بالمباشرۃ - اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے بمباشرت - ف -
اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو - جیسے شہوت سے عورت کو چپٹا دے وانزال ہو جاوے کہ یہ
اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں - اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے - وکذا اذا نظر الی امرأۃ فامنی
اور یوں ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی - ف - تو اس سے یہ بھی افطار نہیں ہوا - لما بینا - بوجہ
اسکے جو ہم نے بیان کر دی - ف - کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا - بلکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہیں اگرچہ عورت کی

فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر سہ کرر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں
اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ افطار تو جماع سے
ہے اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہو نہ خالی نظر و انزال سے م ت۔ وصار کالمتفکر اذا امنی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے
ہو گیا جب کہ اسکے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
مفطر نہیں ہے ع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجمع۔ وکالمستمنی بالکف۔ اور مانند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتیلی
کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زلق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنابراس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے ف
واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اسمیں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زلق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضاء واجب ہے مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا
مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت
میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ انمیں جب انزال ہو تو افطار
ہوا۔ مف۔ پھر کیا زلق لگانا جائز ہے تلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام
ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنیوالا ملعون ہے اور زیلعی رح نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا
کہ محشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہونگے تو میرا گمان یہ کہ یہی زلق لگانے والے ہونگے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسلئے اس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اسکو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
ثواب ملیگا۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا ابو حنیفہ رح سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو۔ انتہی۔ اتقاری رح نے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت ہے اور یہی ایک قول شافعی میں حرمت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصاء کی اجازت چاہی تھی اور منشا ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی
نصیحت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت تھی پس اگر زلق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رح سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر
وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ تاکہ خوف زنا ہے پس اپنے زلق سے مادہ منیہ نکال دیا تو اس
حالت میں روا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر
انزال ہوا تو اسپر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہیں اور نہ غسل ہے۔ السراج میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بناکر ایسا کیا پس اگر اسپر تیل
یا پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہو پس اگر ایک طرف اسکی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ
مفسد ہے۔ واللہ تعالی اعلم م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے
مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ الظہیریہ۔ جو مرد کے ہاتھ میں آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضاء کرے۔ السراج
چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوا مباشرت کی پس اگر انزال نہو تو قضاء نہیں اور اگر
انزال ہو تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا
المحیط۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہیں
المعراج۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہیں ہے۔ السراج۔ ولو ادھن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار
نہوا۔ لعدم المنافی۔ بوجہ منافی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و ڈاڑھی وغیرہ میں تیل لگانا
لیکن اگر کانوں میں ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بخلاف اسکے اگر کان میں پانی ڈالا تو اسمیں تحقیق و تفصیل ہے م۔ وکذا اذا احتجم

اور یون ہی جب پچھنے لگا دے - ف - تو افطار نہیں - لہذا - بوجہ اسی دلیل کے - ف - کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے - ولما رویٰنا
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ - مسئلہ احتجام مین افطار نہونا قول ابوحنیفہ
و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی مین کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے - اور
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہوجاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم - یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا
اور پچھنے دلوانے والا - رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح - اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جنمین انس بن مالک ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ مین مروی ہے - لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن الصیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام مین تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے - رواہ البخاری وغیرہ - سوم حضرت انس رض سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انس رض نے فرمایا کہ نہیں مگر بسبب ضعف کے - رواہ البخاری - چہارم - دارقطنی نے
انس رض سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ مین پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم انپر گذرے تو فرمایا کہ انہنے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے مین اجازت دیدی اور انس رض
تو روزہ مین پچھنے دلواتے تھے - دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہین اور اسکے اندر کوئی علت نہین معلوم ہوتی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے مین کچھ قدح ہو - اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھوین سال ہجرت مین ہے
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسوین سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے - منبع - اگر کسی شخص نے پچھنے دلوائے
اور اسکو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہونچی پس اسنے اعتماد کرکے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اسپر قضا واجب ہے اور کفارہ نہین ہے کما مرّ
ہو بک مر - ولو اکتحل لم یفطر - اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہین ہوا - ف - اگرچہ اسکو حلق مین سرمہ کا مزہ معلوم ہو - لانہ
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ - کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان مین کوئی راستہ نہین ہے - ف - تو مزہ صرف مسام کے ذریعہ
سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط ہے - والدمع یترشح کالعرق - اور آنسو تو مانند پسینہ کے ترشح کرتے ہین - ف -
یعنی مسام سے نکلتے ہین جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا - والداخل من المسام لا ینافی - اور جو چیز کہ مسام سے
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہین ہوتی ہے - کما لو اغتسل بالماء البارد - جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا - ف - تو دماغ
مین ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہین ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے - اور ابوحنیفہ رح نے صائم کا پانی مین بیٹھنا یا بھیگی چادر
اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اسوجہ سے نہین کہ وہ مفطر ہے بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے مین نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے - اگر
تھوکا اور اسمین خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہین ہوا - منبع - تھوک مین سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار
نہین ہے اور اگر آنکھ مین دوا ٹپکائی جسکا مزہ حلق مین لا تو ہمارے نزدیک افطار نہین ہے - الذخیرہ - تیل اگر مسام کے ذریعہ سے
بدن مین گیا تو مفطر نہین - شرح المجمع - آنسو اگر صائم کے منہ مین قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہین اور اگر کثیر ہون کہ
تمام منہ مین اسکی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہوکر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینہ کا حکم ہے - الخلاصہ - ولو قبل امرأۃ لا یفسد
صومہ - اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہوا - ف - اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے - م - یرید بہ اذا لم
ینزل - اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے مین اسکو انزال نہوا ہو تو روزہ فاسد نہین - لعدم المنافی صورۃ ومعنی -
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہین پایا گیا ہے نہ ازراہ صورت کے اور نہ ازراہ معنی کے - ف - تو افطار بھی نہوگا - اور حضرت
ام المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین مین ہے - بشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے وملانے کے عورت کو بدن سے چپٹا دے لیکن
حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو
اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد باسناد جید۔ لہذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے ومساس
کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہوکر اسطرح چپٹانا
کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں
محبوب کا لعاب حلق میں اتریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذاتہا خود
روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں ہے۔ بخلاف الرجعۃ
والمصاہرۃ۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت
کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہو بائنہ نہ ہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے
شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کر کے جورو بنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے
ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت میں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے
دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آویگا از انجملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت
سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے
ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت
کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل
کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت
ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ مسبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقۃً ہو
یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ یہاں موجود نہیں ہے مدار رجعت ومصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان الحکم ہناک
ادیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت ومصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ مسبب نہوا اور ظاہر ہے کہ شہوت سے
بوسہ ومساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت ومصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ
مسبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ ہے کہ افطار میں تو جماع حقیقۃً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت ومصاہرت میں سبب جماع بھی کافی
ہے۔ علی ما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح وطلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالی آتا ہے
ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے ومساس
کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتی کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلۃ او لمس فعلیہ القضاء دون
الکفارۃ۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اسپر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے
ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب
ہو تو امام مصنف رح نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ
مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقۃً تو یہ کہ صورۃً او معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد وعورت کے ختنہ کا اتصال وانزال اور
یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورۃ او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء
بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ ف۔ تو یہاں جماع

الاعلی ... کر دخل بین - فتقتصر الی ... ل الجنایة ... لیس ... نہ جنایا کامل جرم پر موقوف ہے - ف - اور کامل صورت یعنی دونون سے کامل ہوا اور یہان صورت نہونے سے شبہہ ہو گیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا - لانہا تندرئ بالشبہات کالحدود - کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے - ف - یعنی سزاے سرقہ و زنا وغیرہ شبہہ سے ثبوت نہین ہوتے ہین - (فروع) باندی و غلام کے بوسہ لینے مین یہی حکم ہے صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک - الزاہدی - چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی و انزال ہوا تو روزہ فاسد نہین - المحیط - ولا باس بالقبلۃ اذا امن علی نفسہ - اور جورو کا بوسہ لینے مین (اگر شہوت سے ہو حالت روزہ مین) مضائقہ نہین جب کہ اپنے نفس پر امن ہو - ای الجماع او الانزال یعنی جماع واقع یا انزال ہو جانے سے امن ہو - ف - یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے مین شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت ہو پہونچیگی - پس دونون باتون سے اطمینان ہونا چاہیے - تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ مین کہا کہ "جماع اور انزال" نہین کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمد رح نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن - اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے - ع - پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونون مین سے ہر ایک سے اطمینان ہو - و یکرہ اذا لم یامن - اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو - لان عینہ لیس بمفطر - کیونکہ خود بوسہ لینا تو مفطر نہین ہے - ف - بلکہ بعض لوازم سے یہ مفطر ہو سکتا ہے - وربما یصیر بعاقبتہ مفطرا - اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے مفطر ہو جاتا ہے - ف - مثلا بوسہ کی شہوت مین لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش مین ضبط نہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے مین ایک آسکی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ - فان امن - اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہو گی - یعتبر عینہ وابیح لہ - تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا - ف - جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے - وان لم یامن - اور اگر صائم بیخوف نہو - ف - یعنی بد انجام کا خوف ہو - یعتبر عاقبتہ وکرہ لہ - تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا - ف - چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابو ہریرہ مین بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی - اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بیخوف نہونے کے قائم مقام کر دیا حتی کہ بعض علما نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت و جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا - والشافعی اطلق فیہ فی الحالین - اور شافعی رح نے بوسہ لینے مین مطلق جائز رکھا دونون حالتون مین - ف - خواہ بیخوف ہو یا نہو - والحجۃ علیہ ما ذکرنا - اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہمنے ذکر کی - ف - یعنی خود بوسہ لینا مفطر نہین بلکہ اکثر انجام کو مفطر ہو جاتا ہے - انتہی ع - پس بیخوفی کی حالت مین اجازت گویا جماع و انزال مین پھنسنے کی اجازت ہے - بلکہ حجت حدیث ابو ہریرہ رض ہے جو اوپر گذری لیکن صحیح یہ کہ شافعی رح نے خلاف نہین کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی مین مصرح ہے کما فی العینی - والمباشرۃ الفاحشۃ مثل التقبیل فی ظاہر الروایۃ - اور فحش طور پر بدن لگانا ظاہر الروایۃ مین بوسہ لینے کے مثل ہے - ف - یعنی روزے مین اگر مرد و عورت ننگے ہو کر اپنے آلہ فرج کو اوپر سے ملا دین تو ظاہر الروایۃ مین یہ خود مفطر نہین بلکہ اگر خطرہ نہو تو مضائقہ نہین اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے - وعن محمد - اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہے کہ انہ کرہ المباشرۃ الفاحشۃ - امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے - ف - اور یہی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے - لانہا قل ما تخلو عن الفتنۃ - کیونکہ یہ کم فتنہ سے خالی ہوتی ہے - ف - بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے - ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے - مین کہتا ہون کہ اسی پر اس زمانہ مین فتوی دیا جاوے - بلکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا

ہی کردہ ہے م - ولو دخل حلقہ ذباب - اور اگر صائم کے حلق مین کھی گھس گئی - وہو ذاکر لصومہ - حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے
ف - یعنی نسیان کی صورت نہین ہے - لم یفطر - تو روزہ افطار نہو گا - ف - یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ مین تین باتین ملحوظ ہین اول
یہ کہ کھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاو مشکل ہے - دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے - سوم روزہ یاد ہو کیونکہ
بھول مین تو داخل کرنا بھی مفطر نہین اگرچہ گھناؤنی کھی کے سوا سے پاکیزہ طعام ہو - اور واضح ہو کہ منھ سے نیچے جو چیز قابل افطار
ہو پہنچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ مین فرمایا - وفی القیاس یفسد صومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان
لایتغذی بہ کالتراب والحصاۃ - اور قیاس کی دلیل مین تو روزہ فاسد ہو گا بوجہ پہونچ جانے مفطر چیز کے اُسکے جوف تک اگرچہ
ایسی چیز ہو جسکے ساتھ غذا حاصل نہین کی جاتی مانند خاک وکنکری کے - ف - حتی کہ ان دونون سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق
غذا نہونے کا اثر تو عمدی صورت مین کفارہ نہونے مین ہے - وجہ الاستحسان انہ لایستطاع الاحتراز عنہ - استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ کھی سے بچاو کی گنجایش نہین ہے - ف - اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم
بندگی مین مقصود نہین ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم مین بھی یہ مقصود نہین کہ کھی داخل نہونے پاوے م - فاشبہ الغبار
والدخان - تو کھی دھوین وغبار کے مشابہ ہو گئی - ف - چنانچہ غبار و دھوان بے اختیار ناک و منھ کی راہ سے داخل ہو جاتے
ہین اور بالاجماع روزہ نہین ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہین - پس کھی بھی انہین سے مشابہ ہے م - اگر صائم نے کھی لیکر نگل لی تو روزہ
ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ - شرح الطحاوی - اگر حقہ و تمباکو کا دھوان داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا - الشامی - اور چونکہ غذا ری کی
جنس سے نہین تو کفارہ واجب نہو گا یہی میرے نزدیک حق ہے - واللہ تعالی اعلم - اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح ایسے مباحات سے
ہے کہ اسکا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے لعموم الابتلاء - فاللہ تعالی اعلم م - واختلفوا فی المطر والثلج - اور مشائخ نے
مینھ وبرف مین اختلاف کیا - ف - جبکہ یہ دونون صائم کے بغیر اختیار جوف مین داخل ہو جاوین - والاصح انہ یفسد - اور اصح
یہ کہ انہین سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے - ف - یہی قول عامہ مشائخ ہے ع - یہی صحیح ہے - الظہیریہ - لامکان الامتناع عنہ اذا اواہ خیمۃ
او سقف - بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ مین جگہ دے - ف - یعنی جب ایسے
سایہ مین بچاو ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینھ وبرف ایسی چیز نہین کہ جس سے بچاو آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ
انہین حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھوین وغبار کے مانند نہین ہے - اس تقریر سے یہ وہم دفع ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان
احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ مین یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہان جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل مین روان ہو تو اسوقت
احتراز ممکن نہین پس مینھ وبرف مفطر نہونا چاہیے - عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام رح نے یہ وہم پیش کیا - حالانکہ امام مصنف کی
مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینھ وبرف ان چیزون مین نہین جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہین تو پھر انکا حکم ان چیزون
کے مثل ہوا جنسے امساک واجب ہے - فاحفظہ فانہ دقیق نافع م - آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوے تو مفطر نہین اور
اگر بہت ہون کہ نمکینی حلق مین پاوے تو روزہ فاسد ہوا - کما فی الخزانۃ - لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو
فاسد ہو گا جیسا کہ فتاوی قاضیخان کے اطلاق سے ظاہر ہے بف - مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ
دو قطرہ تابع ریق ہے تو اسکے حق مین داخل ہونا اصلی نہین بلکہ ریق مین آلی ہے بخلاف اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ مین کہا کہ تمام
منھ مین نمکینی پاوے تو اسوقت ریق پر غالب یا مساوی واصل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے م - اگر مینھ کا پانی منھ مین آیا پس وہ نگل
نگل گیا تو کفارہ لازم ہو گا - اگر دانتون سے خون نکل کر حلق مین داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہین -
الخلاصہ - اگر ناک سے رینٹ کو حلق مین کھینچکر عمداً نگل گیا تو افطار نہین ہے جیسے تھوک ہے - اگر تھوک منھ سے باہر ہوا پھر اسکو
منھ مین لیکر جوف مین داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منھ سے نکلنے مین ہنوز تار نہین ٹوٹا تھا تو افطار نہین - الظہیریہ - اور اگر

... رہ لازم ہو ... تھوک نکلا ... ہے ... میں ہو ... ضروری ...
ف۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اسکو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہی۔ محیط السرخسی۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ میں
قضا ہو نہ کفارہ۔ سراجیہ۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا اور اسکے رنگ سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے
با وجود اسکو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ خلاصہ۔ ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا
ریشہ چپٹ سا تھا اور کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ عمداً کھا جاوے
کما فی المجامع الصغیر۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائیگا۔ وقال زفر رح
یفطر فی الوجہین۔ اور زفر رح نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اپنے باہر سے کھایا ہو۔ لان
الفم لہ حکم الظاہر۔ اسلیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں
ہوتا۔ ف۔ پس اگر منہ خارج بدن نہ ہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھا دے یا کثیر ہر صورت
افطار ہو جاتا ہے۔ ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے
ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اسکے تھوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔
کہ اسکا داخل کرنا ہے۔ لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی
طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اپنے لیکر باہر سے کھا لیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفر رح نے کہا وہ ہم کو بھی مسلم ہے
لیکن ہمکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوا لہذا زفر رح کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفر رح
کا یہ ہوا کہ بیرون منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اسپر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے ہم۔ والفاصل
مقدار الحمصۃ۔ اور حد فاصل مقدار چنا ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول اسکے۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو چنے سے کم
ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہید رح نے ذکر کیا ع۔ اور شیخ ابو نصر اندپوستی رح نے کہا کہ جسکے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر
ورنہ قلیل ہے۔ اور یہ بھی خوب ہے۔ م۔ اقول یہ ان چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہا سے
ظاہر یہ ہوتا ہے کہ انمیں داخل ہونا صادق آوے جبکہ ریق سے برابر یا غالب ہوں رح۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں
لیگیا۔ وان اخرجہ۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم
اکلہ۔ پھر اسکو کھایا۔ ینبغی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن
محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں
کے درمیان سے نگل لیا تو اسکا روزہ فاسد نہوگا۔ ف۔ خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اکلہا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو
روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ العنایۃ وقاضیخان یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ یہ اسوقت کہ چبایا نہو۔ ولو مضغہا
لا یفسد لانہا تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداءً چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اسپر داخل ہونا صادق نہوگا
حتی کہ گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہوگا بوجہ پراگندہ ہو جانیکے۔ کما فی قاضیخان لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اسکا مزہ حلق میں ظاہر
ہو تو فاسد ہوگا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانیکی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چبانے میں یہی اصل ہونا چاہیے۔ الفتح میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنیکے
معنی یہ ہے کہ جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیز میں اندر آنسو و پسینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما مر م۔
وفی مقدار الحمصۃ۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ ف۔ جبکہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارۃ
صائم پر صرف قضا واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ و
عند زفر علیہ الکفارۃ ایضا لانہ طعام متغیر۔ اور زفر رح کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلیے کہ یہ چیز کھانا ہے اطعام ہے

ف — اور طعام ہضم کھانے میں کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے۔ ولابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف رح
کے واسطے حجت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو کردہ رکھتی ہے۔ ف — یعنی گھناؤنی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہاں
رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہوا کہ بدبودار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے دانتوں سے
چنا برابر گوشت نکالا دیکھا جاوے کہ اگر اسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اس شخص کو
اسکا کچھ اثر نہو تو زفر رح کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے احوال سے واقف ہو اور یہ
طرح کا اجتہاد رکھتا ہو۔ الفتح۔ (فرع) صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اسکو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضا ہے نہ کفارہ
اور جنیس۔ اگر منہ میں لقمہ تھا اسوقت فجر طلوع ہو گئی پھر اسکو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی، حالانکہ اسکو روزہ یاد نہیں
پھر یاد آیا پھر اسکو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اسکو نگل گیا تو اسپر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر
پھر کھا لیا تو اسپر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ فان ذرعہ القئ لم یفطر۔ پھر اگر اسکو قے امنڈ آئی تو افطار نہوگا۔ ف —
یعنی جب کہ بلا اختیار قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرنے میں افطار نہیں ہے۔ م — اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ابن المنذر
نے کہا کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جسکو قے ہوئی اسپر قضاء نہیں ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف — اسکو
ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ
میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اس وجہ سے کہ جبکا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسی بن یونس منفرد ہے
ابن الہمام رح نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی ہے۔ رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے
حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل میں اور یہی معنی
ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ۔
اور اسمیں بھر منہ قے اور اس سے کم دونوں برابر ہیں۔ ف — کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ م — اور مسئلہ میں تمام
صورتیں یہ نکلتی ہیں کہ قے یا امنڈ آئی یا اسنے عمداً گرائی۔ پھر امنڈی یا بھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی بھی بھر منہ یا کم گرائی۔ اور
ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتیں
پیدا ہوئیں۔ پھر اگر امنڈی و باہر نکل پڑی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اسکو روزہ
یاد ہے تو قلیل ہو یا کثیر ہو امام محمد رح کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھر منہ ہو
بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمد۔ اور جب اسنے عمداً قے کی پس اگر باہر
نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر بھر منہ ہے تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار
ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ کمافی الکافی۔ پھر اگر کم ہونے میں قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک
افطار نہیں البتہ اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمد رح کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے
سب میں فاسد ہے۔ اور باقی صورتیں یعنی بھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت میں لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ
فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں قے ہو و قے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف رح
نے کہا کہ اسمیں بھر منہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اسکے معنی یہ ہوے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو
فاسد نہیں کرتی اور جو قے عمداً نکالی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہیں لوٹنے و لوٹانے کی

صورتیں نہ فرمایا۔ فلو عاد وکان ملاء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر
بے اختیاری قے بھر منہ آئی اور وہ لوٹ گئی اور وہ بھر منہ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہوگیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی کہ اسکی وجہ سے
وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہوگئی۔ وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وہو الابتلاع وکذا
معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں
پائے گئے۔ ف۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتغذی بہ عادۃ۔ کیونکہ عادت میں قے کے ساتھ غذا نہیں کیجاتی ہے۔ ف
پس جب فطر از راہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے ع۔ وان اعادہ فسد بالاجماع
لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا
تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے وخارج ہونے کے اسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق
ہوگئی۔ ف۔ یعنی نکلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو منہ بھر قے کی صورت میں ہے۔
وان کان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اسکا روزہ
فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ اسمیں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع
لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اسکے داخل کرنے میں ہے۔ ف۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعادہ
فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر قلیل کو اسنے خود لوٹالی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یوں ہی ہے یعنی افطار نہیں
بوجہ خروج نہونے کے۔ ف۔ یہی مختار وصحیح ہے۔ ط۔ وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے
نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنے میں۔ ف۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل
قے کو لوٹا کر پیٹ میں داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہوگئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ قلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی
حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوا م۔ فان
استقاء عمدا ملاء فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اسنے عمداً قے کی حالانکہ بھر منہ ہے تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ پس نسیان صوم میں
اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اسواسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہوجاوے کیونکہ
بھر منہ عمداً یاد میں قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ
اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منہ تو منہ در تا نص ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہنچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز
داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس
یہیں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے کرانے سے افطار ہوجاتا ہے۔ والقیاس متروک بہ۔ اور نص کے مقابلہ
میں قیاس متروک ہے۔ ف۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا
کفارۃ لعدم الصورۃ۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہونے کے۔ ف۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک
یوں کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں
نص میں صرف یہ وارد کہ اسپر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کرسکتے اور نہ اسپر زیادہ کرکے کفارہ لازم کرسکتے ہیں م۔
بالجملہ عمداً بھر منہ قے نکالنے میں باتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر
عمداً نکالی ہوئی قے بھر منہ سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث
بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اسپر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ الخ
فتح زیلعی وعینی میں مذکور ہوچکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسف کے

کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ف۔ اسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے
وضو نہیں ٹوٹتا۔ زیلعی رح نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ کمافی الفتح۔ اور
حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامداً۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اسنے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اسنے
عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف وحقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا فردِ
صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ
میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی
متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عندہ لعدم سبق الخروج
تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہوچکا۔ ف۔ تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار
پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اسنے خود اس قلیل کو لوٹایا۔ فعنہ انہ لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ
روزہ کے مفسد نہوگی بوجہ اسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جسپر داخل ہونا صورت فطر ہو۔ وعنہ انہ
یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بالملاء الفم۔ تو ابو یوسف نے اسکو بھر منہ قے
نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرۃ الصنع بسبب فعل کے کثیر ہوجانے کے۔ ف۔ یعنی قے کرنا پھر حلق میں اسکو لوٹانا فعل اختیاری کثیر
ہوگیا۔ تو گویا اسنے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہوگئی۔ یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ اگر کسی جلسہ میں پانچ
وددبہر وقریب غروب کے عمداً قے نکالی جو ملکر بھر منہ ہے تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا
یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اسنے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوا اسکے کہ جب
لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو۔ ھ۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ پھر واضح
ہو کہ یہ سب حکم اسوقت کہ قے طعام یا پانی یا پترہ ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابو یوسف
کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے
کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ مف۔ م۔ ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم
کہ نگل گیا کنکری یا لوہے کو تو افطار ہوگیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ کسی چیز کو جوف
میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اسپر کفارہ لازم نہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہونے کے
ف۔ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ فم۔ اور یہی قول مالک ہے ع۔ ذ فروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر ولوہے
کے قضا ہے نہ کفارہ) اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے از راہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اسکے نگلنے سے صرف قضا
ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک ومٹی۔ التبیین۔ سوا گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا کالبی مٹی جو پختہ کرکے
بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو ان میں کفارہ بھی ہے۔ خزانۃ المفتین۔ لیکن مٹی وخاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پانوں وغیرہ سے
اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھنواں
داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ السراج۔ اور مانند کنکر ومٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنیوالی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی
اور گھاس وکاغذ ہے۔ الخلاصہ۔ اور کچی سفرجل بغیر ابالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ النہر۔ اور جوز خشک ولوز خشک اور ثابت انڈا
مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے۔ الخلاصہ۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار وانڈا مثل جوز کے ہے۔
ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی جب کہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر کھلا ہوا
ہو۔ القاضیخان۔ اور خربزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اسکے جب کہ

عادۃً ایسا ہو کہ کھانا آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ الظہیریہ۔ مجھے امید ہے کہ گل کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور اگر
ریحان کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جو اس کا بھی کھانے میں گنوار لوگ باک نہیں کرتے
نہیں تو اس میں تامل ہوگا۔ م۔ مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں۔ الزاہدی۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور
اگر کسی شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ الظہیریہ۔ بلیلہ چوسا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں
اور اگر بلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ الظہیریہ۔ اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے۔ مسعود السرخسی۔ مثل کنکری کے جب کہ
باہر یا بندھا دن کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو فاسد ہے۔ اگر اس کا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ التبیین۔ اگر ڈورے میں
باندھ کر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں
البدائع۔ ن۔ مگر جب کہ اس کا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے
تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا۔ الخلاصہ۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی
مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ الظہیریہ۔ یہ سب اس وقت ہے کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور
اگر بھولا ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ الزاہدی۔ ھ۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ
دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے
بہرحال اگر یہ جماع بھولا ہوا ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اس کا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاءً ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا
تو بھی حکم گذرا کہ قضا ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اس نے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامداً۔ درحالیکہ عمداً اس کا قصد
کرنے والا تھا۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر قضا ہے۔ استدراکاً للمصلحۃ الفائتۃ۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہی
والکفارۃ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لتکامل الجنایۃ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جماع کی صورت و معنی
مع مقعد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال۔ اور
دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ ف۔ چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے و کرانے والے
دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے۔ م۔ وہذا لان قضاء الشہوۃ
یتحقق دونہ۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ وانما ذلک شبع۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے۔ ف۔
بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں رہتی۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضاء شہوت بدون اس کے پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ
اس واسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطرتی محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اس میں انزال ہو تب کامل ہوگا چنانچہ اسی معنی
سے مروی ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکروہ۔ اور ابوحنیفہ رح سے نوادر میں روایت ہے کہ
مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتبارا بالحد عندہ۔ بر قیاس حد کے امام رح کے نزدیک۔ ف۔
یعنی امام رح کے نزدیک حد زنا ایک امر معہود ہے کہ وہی حد ہر زنا پر واجب ہے یعنی اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں
حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے
بعض شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انہا تجب۔ اور صحیح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ لان الجنایۃ متکاملۃ
لقضاء الشہوۃ۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلکہ بسبب خبیث طبیعت لوگ مقعد کا جماع زیادہ
مرغوب سمجھتے ہیں۔ (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کرکے
کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ
اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ت۔ ولو جامع میتۃ او بہیمۃ فلا کفارۃ انزل او لم ینزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور

سے عمداً جماع کیا تو اسپر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف۔ ہاں قضا، البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی
نہ جائیگا۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو
یا نہ ہو۔ کما فی شرح المہذب للنووی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایۃ۔ کیونکہ جنایت۔ ف۔ جو
کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکاملہا بقضاء الشہوۃ فی محل مشتہی۔ پورا ہونا ایسے محل میں قضاے
شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر ہے۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ
میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع
کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأۃ۔ پھر ہمارے
نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ
وجبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر واکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہوگئی ہو۔ القاضیخان
اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دیکر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ الزاہد
ہ وغیرہ۔ اور جبر واکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطاء میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا
لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔ م۔ اور یہی مذہب امام مالک واحمد اور اکثر علماء رح کا ہے۔ کما قال الخطابی رح۔ مع۔ شیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر مصنف رح تجب علی المرأۃ۔ کی جگہ تجب علی المفعول بہ۔ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل ہو جاتا
جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اغلام کرانے والے مخنث میں قضاے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص
مال وغیرہ کے تو ظاہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی میں نہو ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ در المختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں
میں کفارہ نہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جبھی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہو اور اگر معصیت کے قصد سے
یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہوگا اور علماے امصار نے اسی کا فتوی دیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ انتہی مترجماً۔
اور یہ قول اچھا ہے۔ النہر الفائق۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اسمیں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہیں اور
حدود میں سواے صریح ایجاب الٰہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالی کی تصریحات بہت
موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک معتمد کتاب میں نہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز
ہے صرح بہ العلی القاری رح۔ ہاں شیخ ابن الہمام رح نے کافی سے نقل کیا جسمیں ضمیر مذکر ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا
مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں
اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اسنے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جنپر کفارہ نہیں
رہا جب کہ عورت کے ساتھ دبر میں یا مرد کے ساتھ دبر میں اغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے
اسواسطے کہ اسنے قضاے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضاے شہوت کا محل بنکر کرادے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل
کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضاے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتوی میں تامل چاہیے
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب
نہیں۔ لانہا متعلقۃ بالجماع وہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ ف۔ نہ عورت کا
وانما ہی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاے شہوت پر ہے
اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ م۔ وفی قول تجب ویتحمل عنہا
الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعی رح کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے لیکن عورت کیطرف سے

اسکو مرد اٹھا دیگا برقیاس آب اغتسال کے۔ ف یعنی جیسے رات میں مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام لینا ہو تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اس کفارہ میں دو ماہ کے متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہونگے کیونکہ حدیث میں بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہونگے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قوله علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی المظاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان میں افطار کیا تو اسپر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ ف یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عمداً صوم افطار کرنے والے پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اسمیں لفظ من افطر مذکور ہے وکلمۃ من تنتظم الذکور والاناث۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونوں کو شامل ہے۔ ف کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اس دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کردے۔ وقد شارکتہ فیھا۔ اور ایسی حرکت جنایت کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ ف خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اسکے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رح کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ ولا تحمل۔ اور تحمل نہ ادا ہوگا۔ ف یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانھا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا یجری فیھما التحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ ف چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اسکے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہے جب اسکو عمداً ضائع کیا تو اسکی مکافات اس طرح کہ تحریر رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہر البعض متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا دے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابوہریرہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روز افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے۔ پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اسمیں عورت کا عموم کہاں نکلیگا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ اصول الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے ہو۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی بہ او ما یتداوی بہ۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کیجاتی ہے۔ فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ ف یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اُسوقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کیواسطے کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ خزانۃ المفتین م۔ پس کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہیں بلکہ عمداً افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ بھی غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہوگا۔ اور یہی امام مالک و جمہور علماء کا قول ہے۔ع۔ وقال الشافعی الکفارۃ علیہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسپر کفارہ نہیں ہے۔ف۔ یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانها شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہوجانے گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ف۔ یعنی جماع کر لینے والا پشیمان نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہوجاتا ہے تو اسکا گناہ دور ہوچکا پھر بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہوگیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جماع میں اسی تک رہیگی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ تو اسپر غیر کا قیاس نہوگا۔ف۔ یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی افطار سے کفارہ نہوگا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروجہ کمال پایا گیا۔ف۔ یعنی حدیث در باب جماع وارد لیکن اس سے اسقدر ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحققت۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ف۔ جب کہ اس نے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بروجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے۔ وبایجاب الاعتاق تکفیراً عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لهذہ الجنایۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ف۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا ہے۔ع۔ مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزا سے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ بریں شافعی رح کہہ سکتے ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی رح کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہوجائیگا۔م۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا شہر یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اسپر ہمارے نزدیک قضاء و کفارہ ہے۔ الفاضیخان۔ اسی طرح سرکہ و مری و آب عصفر و آب زعفران و آب باقلا و خربزہ و آب خیارین۔ و غورہ انگور و منیو داوسلے و برف کا پانی عمداً کھایا پیا۔ یا دوائی مٹی مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کہ جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا چھوٹا خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا۔ الخزانۃ۔ بلکہ بدبودار کھایا۔ف۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے الخزانۃ۔ اور یہی صحیح ہے۔ع۔ یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ محیط السرخسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔م۔ وتبیین الذرہ۔ کہ اگر روغن میں لت کر کے کھایا۔ یا انگور کی تازی پی لیا تو کفارہ واجب ہے۔ الخلاصہ والخزانۃ اگر ذرہ کے درخت کی بالو کھائی یعنی کڑبی۔ لوزند دلیسی نے کہا کہ میری رائے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اسمیں شیرینی و لذت ہوتی ہے السراج۔ ظاہر ایہ تازی کڑبی میں ہے لیکن باوجود اسکے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واللہ اعلم۔م۔ اگر درختوں کی پتیاں کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کوپل تو اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے پتے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ البحر۔ اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں۔ التبیین۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اسپر تفروق نہوں تو بالاتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامۂ علماء کے نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو۔ السراج۔ اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ محیط السرخسی۔ف۔ اگر نمک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

... ایسے اسلے پیچھے ... جو الات بدن کے انج ہو ... لذت کے طور پر استعمال ہو
پس بقیاس دبر جیب و سونے منی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی وشہوتی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس ہم
سنے کفارہ ہے اور اگر اسکو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ قال والکفارۃ
مثل کفارۃ الظہار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے
ورنہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ لما رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے
منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف اس کا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے۔ فانہ
قال یا رسول اللہ ہلکت واہلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر گیا اور میں نے مار ڈالا۔ فقال ماذا
صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امراتی فی نہار رمضان متعمدا۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کی
اپنی عورت سے عمداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبتی ہذہ۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوائے اپنی اس
گردن کے۔ فقال صم شہرین متتابعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ برابر روزے رکھ۔ فقال ہل جاءنی
ما جاءنی الا من الصوم۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھ پر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ ف یعنی پھر دو مہینہ تک برابر رکھنے
میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطعم ستین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا
دے۔ فقال لا اجد۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بفرق من تمر
پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوارے لائے جاویں۔ ویروی بعرق۔ اور بعض روایت میں بجائے
فرق کے عرق ہے۔ فیہ خمسۃ عشر صاعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرما تھے۔ وقال فرقہا علی المساکین۔ اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال واللہ ما بین لابتی المدینۃ احد احوج منی ومن عیالی۔
پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لابتین کے درمیان کوئی حاجتمند مجھسے اور میرے عیال سے بڑھکر نہیں ہے۔ فقال
کل انت وعیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ یجزیک ولا یجزی احدا بعدک۔
یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا۔ ف صحاح ستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا۔ آپ نے
فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکو آزاد
کرے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے برابر روزے رکھے۔ اس نے
عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے
فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرما
تھے پس آپ نے فرمایا کہ اسکو لیکر تصدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھکر محتاج پر صدقہ کروں پس
واللہ مدینہ کی لابتین یعنی پتھریلی زمین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیئے حتی کہ آپ کے آگے کے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔
رواہ الائمۃ الصحاح۔ حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی
کہ یہ اجازت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چارہ نہیں

یہ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی کو اسکے عیال کو کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی قول ہے جو زہری رح نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رح کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ اسپر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اسکو مہلت دی جب کہ وہ بالفعل ہر روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا ہے لیکن ظاہر یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ واہلکت یعنی اور میں نے مار ڈالا۔ یہ بھی صحاح ستہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ حنفیہ شاگرد امام ابو یوسف میں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے تھے اور یہ جب ساٹھ مساکین کو صدقہ دیئے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چار مد صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہو تو متواتر روزے پھر نہو سکے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی۔ م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بالتخییر۔ اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاہ الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجیز و خلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ف ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع للنص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے درپے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے درپے دو ماہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس یہ حدیث انپر حجت ہے ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پائخانہ کی راہوں کے سوائے میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا و مانند اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اسکو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اسپر یہ روزہ قضا کرنا واجب ہے لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارۃ علیہ اور اسپر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ جماع کی صورت منعدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد کے ع۔ ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا فرض کفارہ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اسکے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں دوا پہونچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا۔ افطر۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے

[illegible] الجوف [illegible] لوجود معنی الفطر وهو وصول ما فیه صلاح البدن الی

الجوف - اور دلیل اسکی کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جسمین بدن کی بہتری ہو جوف تک - ف یعنی فطر وہ ہے کہ جو

جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جسمین بدن کی بھلائی ہو پھر اگر بعد لگر ہو کہ خلاف قیاس فطر ہوا اور سواے اسکے فقط اسمین فطر ہوگا اور

یہاں جوف دماغ یا جوف شکم مین پہونچا تو افطار ہوگیا پس اسپر قضا واجب ہے - ولا کفارۃ علیہ - اور اسپر کفارہ نہین - لانعدامہ صورۃ - کیونکہ داخل

ہونا اسکا صورۃ نہین ہے - ف یعنی جو راہ منہ کی ہے - اور جس حدیث کا حوالہ دیا اسکو ابو یعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رض

سے مرفوعا روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج - یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہین افطار اس سے جو خارج ہو

و فی اسنادہ من سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہین یہی قول

عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا و علقہ

البخاری - ایضا - بہرحال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف آپس سے بعد اذکر یا مستثنی ہو مقطوع - ولو اقطر فی اذنیہ الماء - اور اگر

صائم نے اپنے کانون مین پانی ٹپکایا - او دخلہما - یا کانون مین پانی خود داخل ہوگیا - ف مثلا دریا سے عبور کیا اور کانون مین

پانی چلا گیا - لا یفسد صومہ - تو اسکا روزہ فاسد نہوگا - ف یہی قول مالک و مختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے - لانعدام

المعنی - بوجہ نہونے معنی کے - ف یعنی نافع بدن کوئی چیز نہین داخل ہوئی - والصورۃ - اور بوجہ صورت نہونے کے - بخلاف

ما اذا ادخلہ الدہن - برخلاف اسکے جب کہ اسنے تیل داخل کیا - ف تو افطار ہوجائیگا - اور یونہی جب خود داخل ہوجاوے

محیط السرخسی - اور قاضیخان نے کہا کہ اگر پانی مین گھسا اور اسکے کان مین پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہوگا اور اگر اسمین خود پانی ڈالا تو

اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے اختیار سے داخل کیا تو اسمین بدن کی بہتری کا لحاظ نہوگا

جیسے لکڑی کو داخل کرکے غائب کردیا - اور دوسرا یہ کہ فاسد نہین ہوگا - مف - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - مگر اصح یہ کہ فاسد ہے

اگر تنکہ یا تیر لگا کر دیا اور غائب ہوگیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہین ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے - مف - ولو داوی

جائفۃ - اور اگر صائم نے دوا کی جائفہ کی - ف یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا ہے - او آمۃ - یا آمہ کی - ف

یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہے - بدواء - کسی دوا کے ساتھ - ف پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع افطار نہین - المبسوط وغیرہ

مع - کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ دہینا چپک رہتی - اور اگر دوا تر ہو - فوصل الی جوفہ - پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ مین

او دماغہ - یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو - افطر - تو افطار ہوگیا - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - ف یہی

قول شافعی و احمد ہے - اور صحیح ہے کہ معتبر اسمین دوا کا پہونچنا ہے - والذی یصل ہو الرطب - اور جو دوا پہونچتی ہے وہ تر

ہے - ف اور واسطے تر دوا کی قید معتبر نہین کہ اگر خشک دوا پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی افطار ہوگا لیکن خشکی مین

دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہین پہونچتی - اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی ہے - وقالا لا یفطر لعدم

التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ واتساعہ اخری کما فی الیابس من الدواء - اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا مین

بھی افطار نہوگا بوجہ پہونچنے کا یقین نہونے کے کیونکہ پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا مین یہ

یقین نہین - وله ان رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الی الجوف - اور امام رح کی

دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر نیچے طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہے - ف حتی کہ اگر

معلوم ہوا کہ دوا نہین پہونچی تو فاسد نہوگا - العنایہ - بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا -

برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہے تو اسکا منہ بند ہوجاتا ہے - ف بالجملہ ظاہر الروایۃ

مین دوا سے خشک و تر مین اس دلیل سے فرق ہے - اور اگر زخم ایسا نہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو

بالخلف کسی سے افطار نہوگا ۔ م ۔ ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر ۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکائی تو انطار
نہیں ۔ عند ابی حنیفۃ ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ۔ وقال ابو یوسف یفطر ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہوجاتا
وقول محمد مضطرب فیہ ۔ اور امام محمد کا قول اسمین مضطرب ہے ۔ فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف
منفذا ولہذا یخرج منہ البول ۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہونچنے کی ہے اور
اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے ۔ ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ ۔ اور ابو حنیفہ رح
کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل وجوف کے درمیان میں مثانہ حائل ہے اور پیشاب اسمین سے ترشح ہوتا ہے ۔ ف ۔ لیکن تحقیق
اسکی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوگی لہذا مصنف رح نے فرمایا ۔ وہذا لیس من باب الفقہ ۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں
ہے ف ۔ اور تشریح میں خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے گردوں میں ہو کر مثانہ میں جمع اور وہان سے
بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے یعنی ہذا قول ابی حنیفہ رح صحیح ہے م ۔ رہا عورت کی فرج میں ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد
کرتا ہے یہی اصح ہے ۔ المبسوط ف ۔ ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر ۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو انطار نہیں ہوا
لعدم الفطر صورۃ ومعنی ۔ کیونکہ فطر کی صورت ومعنی کچھ موجود نہیں ۔ ویکرہ لہ ذلک ۔ لیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے ۔ لما فیہ
من تعریض الصوم علی الفساد ۔ کیونکہ اسمین روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا ۔ ف ۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر جاوے
محیط وقاضیخان میں ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شوربہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں
ہے ۔ مع وغیرہ ۔ ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ لصبیہا الطعام اذا کان لہا بد منہ ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے
طعام چباوے جبکہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو ۔ لما بینا ۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے ۔ ف ۔ کہ شاید بے اختیار
حلق میں اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو ۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو
ولا باس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الا تری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا ۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے
تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو
فرزند پر خوف ہو ۔ ف ۔ شہد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسارہ نہو ۔ المحیط ۔ اور
فتاوی سمرقند میں اسکو مکروہ رکھا ۔ مع ۔ ومضغ العلک لا یفطر الصائم ۔ اور علک چبانا روزہ دار کو مفطر نہیں کرتا ۔ لانہ
لا یصل الی جوفہ ۔ کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہیں پہونچیگا ۔ وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ یصل الیہ بعض اجزائہ
اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف میں پہونچ جاتے ہیں ۔ وقیل
اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ یتفتت ۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم
ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہوجاتا ہے ۔ ف ۔ پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاف نہیں ہے ۔ الا انہ یکرہ للصائم ۔ مگر علک
چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے ۔ ف ۔ اگرچہ عورت ہو ۔ لما فیہ من تعریض الصوم للفساد ۔ کیونکہ اسمین روزہ کو فساد پر پیش
کرنا ہوتا ہے ۔ ف ۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں ۔ ولانہ یتہم بالافطار ۔ اور اسوجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے
ساتھ متہم ہوگا ۔ ف ۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ
جو بات لوگوں کو بری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا عذر ہو ۔ اس باب میں حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ
نہ کھڑا ہو ۔ ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن ۔ اور علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ
نہیں جبکہ وہ روزہ دار نہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں مسواک کے قائم مقام ہے ۔ ویکرہ للرجال ۔ اور مردوں کو علک
مکروہ ہے ۔ ف ۔ اگرچہ روزہ سے نہو ۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ ۔ بنا بر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہو

ن کسی علت سے استعمال کرے تو کروہ نہین - وقیل لایستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء - اور بعض نے
کہا کہ مردون کو مہندی لگانا مستحب نہین ہے کیونکہ اسمین عورتون کے ساتھ تشبیہ ہے - ف - اور حدیث مین عورتون پر جو مردون کی
مشابہت کرین اور مردون پر جو عورتون کی مشابہت کرین لعنت فرمائی ہے - ولا باس بالکحل ودہن الشارب - اور سرمہ لگانا
اور مونچھون مین تیل لگانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے - لانہ نوع ارتفاق وہو لیس من محظور الصوم - کیونکہ یہ ایک قسم کی
آسایش ہے اور آسایش صوم کے ممنوع سے نہین ہے - وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء و
الی الصوم فیہ - حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے مین ندب فرمایا -
ف - یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے - ف - صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے - مگر اسدن سرمہ لگانے کا
استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سرمہ لگاوے
اُس سال اُسکی آنکھ ورم رمد سے نہ دکھے - اسکی اسناد ضعیف ومنقطع ہے - ابن الجوزی نے موضوعات مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے - حاکم نے ... مین ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی
اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہین - ہان ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل
روایت کیا تنقیح مین کہا کہ اسکی اسناد مقارب ہے - ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے - میرے نزدیک حق یہ ہے کہ
اسمین کچھ ثبوت نہین البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے مین ظاہر شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ
نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رح نے کہا ہے اگرچہ اسپر قطع نہین ہو سکتا - فافہم واللہ تعالی اعلم م - ولا باس بالاکتحال
للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ - اور سرمہ لگانے مین مردون کو بھی مضائقہ نہین جب کہ اس سے دوا کرنا
مقصود ہو نہ زینت - ف - کیونکہ سرمہ عورتون کی زینت معروف ہے مرد کو بال جائز ہے اور وہ شین دور کرنے اور رفتار کی ہیات قائم
کرنے اور شکر نعمت کا اظہار یہ دن فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی رہبری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے - مف مین کہتا ہون
کہ بہت سی احادیث مین تنہا کنگھی کرنے و پریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث مین زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق
مین علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوے مین اور تحقیق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ
ذول و ہیات مین خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتون کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی کھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسب
ہر بات نمودہ رد کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق مین اگر بخیل ہونے کا گمان ہے تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی
ہو کہ موٹا کپڑا پہنے - پس اگر آنکھ مین میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگا دے کنگھی کرے - ویستحسن دہن الشارب
اذا لم یکن من قصدہ الزینۃ - اور مونچھون مین تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اُسکا قصد زینت نہو - ف - یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے
لانہ یعمل عمل الخضاب - کیونکہ مونچھون مین تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے - ف - اور علما کہتے ہین کہ خضاب کرنا سنت
مین وارد ہوا ہے - اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ مہندی وہ ہو جو بالون کی
سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بعض سے سرخ یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور ... سے ممانعت روایۃ مرفوع مین
و اُسکے موافق کلام فقہاء مین آئی ہے - واللہ تعالی اعلم م - ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وہو القبضۃ
اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مٹھی ہے م - ف - اور نہایہ مین کہا کہ ایک
مٹھی سے جو بڑھے اُسکو قطع کرنا واجب ہے - یون ہی جامع الترمذی مین عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول و عرض سے لے لیتے تھے - مین کہتا ہون کہ اس سے زائد قطع کرنے کا
وجوب نہین نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے مین واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اُسکے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھون کو پست کرو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر
رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مٹھی سے زائد کترا ڈالتے تھے۔ کما رواہ احمد و ابو داؤد والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے
کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھین رنگو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو تم مجوسیون
کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم پس اخیر جملہ سے معلوم ہوگیا کہ علت اسمین مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھین بڑھاتے اور داڑھی کو
ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہین کہ داڑھی مین سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہین یا کترا کر خسی خسی کرتے ہین تو اسکو
کسی نے مباح نہین کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑیگا کہ اسکو مجوسیون یا یہود و فرنگیون کیطرح
منڈا دے نہین اور نہ اسکا اکثر حصہ کترا دے۔ مین کہتا ہون کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھون کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالف
ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خسی خسی کرتے ہین تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان
نے انکے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہوگئی اور عینی رح نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہین کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی
جب بڑھ جاوے تو اسکے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہین کہ بھنوؤن و چہرہ کے بالون سے لے لے جبتک کہ مخنثون
سے مشابہ نہو جاوے۔ انتہی مترجما۔ اور مبسوط مین ہے کہ مضائقہ نہین کہ مرد اپنی جورون کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگادے
عینی نے کہا کہ عورتون کے لیے خضاب مین ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ م ع۔ مین کہتا ہون کہ اصل اسمین روایت ابن عباس
ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہین کہ عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اسکے لیے آراستہ ہون۔ اسکے معنی یہ ہین کہ زینت تو
سنگار کے معنی مین عورتون کے لیے ہے اور مردون کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرایش مین مضائقہ نہین اور نیز ابن عباس
رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اٹھالیا۔ تو
پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ مین
بصحت وارد ہین معنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت مین آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت
یعنی سپید بال و جھرّی کا چہرہ تو صورت مین بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبسوط و محیط مین لکھا ہے تو لہ فقیہ عارف ہے اور وہی
صحیح جید ہے اور اللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر م۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداۃ والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہین کہ
صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز مین اور آخر روز مین۔ ف۔ اور تر مسواک مین مالک رح نے کراہت سمجھی ہے ع۔ لقولہ
علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک
ہے۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے انمین مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی و اسنادہ ضعیف ہے۔ لیکن
صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو مین گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہو ہر شخص نمازی
و متوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہوگئی وجہ استدلال یہ کہ اسمین مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان
فرمائی۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہین ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔
وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود وہو الخلوف۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے
کیونکہ اسوقت مسواک کرنے مین تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث مین ہے کہ روزہ دار
کے منھ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ کما فی الصحیح۔ فشابہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف
خون شہید کے مشابہ ہوگئی۔ ف۔ حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہین کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ رنگ
تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اسکی مشک کی ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ قلنا ہو اثر العبادۃ واللائق بہ الاخفاء بخلاف دم
الشہید لانہ اثر الظلم۔ ہم کہتے ہین کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے بخلاف خون

شبہ کے کروہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافرون نے انکار توحید الٰہی کرکے مومنون کو قتل کیا ہو اُسکے واسطے بہتری چاہتے تھے
بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مسواک سے دانتون کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہیں کیونکہ وہ تو
معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ بھاپ باقی رہیگی یہانتک کہ کچھ کھاوے پیوے۔ چنانچہ طبرانی رح نے عبد الرحمٰن بن غنم رح
سے روایت کی کہ مین نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم مین مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہان۔ مین نے عرض کیا کہ دن
مین کس وقت مسواک کرون۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ مین نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے مین کہ
صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو مسواک
کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایسے نہ تھے کہ لوگون کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کرین اسمین تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سوا اسکے جو کسی بلا مین
مبتلا ہو کر چار و ناچار سہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات مین جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر
ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ مین غبار قدمون پر جاتو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے۔ یہ اسی معنی مین کہ مجاہد کو چار و ناچار اسکے قدم غبار آلود
ہون مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کر لے اور اسی قسم سے یہ کہ جسکا مکان مسجد سے دور
واقع ہو تو مسجد مین قدمون کے شمار سے ثواب ہے اور اسمین تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہان سے چلکر مسجد مین آوے
یہ کچھ نہیں ہے مگر تاکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف ہے۔ فاحفظہ م۔ ولا فرق بین الرطب
الاخضر و بین المبلول بالماء لما روینا۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہین مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے
سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رح سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے
یہ روایت ضعیف ہے۔ (فرع) عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے مین کچھ مضائقہ نہین۔ یہی اصح ہے
محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت مین حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف ہے
کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہین یا متفرق۔ اور مخفی نہین کہ حدیث مین رمضان کے اتباع مین چھ مذکور ہین تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن
عوام مین روزہ بدعت کا خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان کرین جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ
بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھین جیسے بعضے جاہل کہتے ہین کہ ہماری عید تو ابھی نہین آئی یعنی ہم کو ابھی شش عیدی رکھنے
ہین ولہذا ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مفضی بہ بدعت ہو اسکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا
ہر ہفتہ مین دو روزہ کرکے مستحب ہے کافی وغیرہ۔ م۔ ف۔ یوم الفطر و یوم النحر و اسکے بعد تین دن ایام تشریق مین روزہ رکھنا ہمارے
نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضیخان۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنون تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے
اسنے عید کے روزہ رکھا تو اسپر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر توڑ ڈالا تو اسپر قضا لازم نہین ہے۔ الکافی۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر
صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روزہ ہو اس طرح کہ رات مین بھی افطار نہ کرے۔ السراج۔ ف۔ بلکہ چاہیے کہ اسکے واسطے ایک دانہ دو بوند پانی
سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہین اور ظاہر یہ کہ اسکے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت مین کہ کئی روز مین ایسی نوبت پہنچی کہ کمزور
ہو کر نماز یا قرأت وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اسکے جیسا کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر
نہو تو یہ مستحسن و مشکور ہے۔ م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اس طرح کہ تمام سال مین کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق مین افطار
کیا تو مضائقہ نہین۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ الخلاصہ۔ یہی صوم داؤد ہے
جسکی فضیلت حدیث صحیح مین وارد ہے کیونکہ اسمین نفس پر مشقت اور اسکو لذت چیزون کے چھوڑنے مین پاکیزہ کرنا بہت خوب ہے
م۔ مستحب۔ ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روزے رکھنا۔ القاضیخان۔ اور صوم عاشورا واجب کہ اسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملا وے۔ اور سوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سو اسے حاجیون کے تاکہ حج سے کمزور نہون۔ الفتح۔ عامہ مشائخ کے نزدیک تنہا روز جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ البحر۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث ممانعت اسی معنی پر محمول ہے۔ م۔ اور مستحبات مین سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ الفتح۔ مکروہات مین سے اکیلا یوم عاشورا۔ محیط السرخسی۔ یوم نوروز یا سنیچر و اتوار جب کہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عمداً ہو۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے جب روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہین کرتا۔ القاضیخان۔ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے مکروہ ہے حتی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام مین ہو تو اجازت درکار نہین ہے۔ الجوہرہ۔ اور بیٹی ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہین۔ السراج۔ نوکر سے اگر نفل روزہ مین خدمت مین خلل ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہین۔

فصل۔ یہ فصل ان عذرون کے بیان مین جنسے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذرون سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہین۔ اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت نہو۔ ششم سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ معف۔ ومن کان مریضا فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضہ افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان مین مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے۔ ف۔ رمضان مین مریض ہونا اسطرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان رہا یا رمضان مین کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہین بلکہ اسکے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر ہے جیسا کہ عامہ علماء کا قول ہے بخلاف اہل ظاہر کے جو خالی مرض کو بظاہر آیت عذر ٹھہراتے ہین۔ پھر مرض سات اقسام ہین۔ اول خفیفہ جسکے ساتھ روزہ مین مشقت نہین و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہین اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔ سوم شاق مگر روزہ سے نہین بڑھیگا۔ چہارم۔ شاق جو روزہ سے بڑھیگا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائیگا۔ ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہین مگر روزے سے اسکے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور جسکو دق کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھین۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کرین اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع مین ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر مین اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم مین سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو افطار کرے اسکے شمار پھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام مین جب مریض یا مسافر نہو۔ مع۔ وقال الشافعی لا یفطر وہو یعتبر خوف الہلاک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہین جیسا کہ تیمم مین اعتبار کرتے ہین۔ ونحن نقول ان زیادۃ المرض وامتدادہ قد تفضی الی الہلاک فیجب الاحتراز عنہ۔ اور ہم کہتے ہین کہ مرض کی زیادتی اور اسکا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے قول کے ہے کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کر مریض جو روزے سے حرج و مشقت اٹھاوے پس آپس مین تو اتفاق ہے اب رہا حرج و مشقت کا مدار تو اسمین اجتہاد جاری ہوا کہ حرج و مشقت آیا خوف زیادتی وطول سے ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی آیا مریض کی راے پر ہے یا نہین۔ پھر مریض کی راے خالی وہم نہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو تا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان کے کہنے سے جسکا فسق ظاہر نہو اور بعض نے کہا بلکہ عدالت ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جسمین خوف ہوا کہ روزہ سے پھر آ رہیگا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہین ہے۔ خلاصہ مین ہے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے روز اپنے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رحمہ یہ ہے کہ رمضان کا روزہ مسافر
کے حق میں افضل ہونا حدیث مذکور سے منع کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا
بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اسکے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو
اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہوجاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اژدحام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا
کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ
لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان
لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہوگیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مغازی واقدی میں
ہے کہ آپ نے اول انکو روزے سے منع کردیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جبھی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں پھر ان احادیث
کو بوجہ مشقت پر اسواسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جس نے
اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اسپر گناہ نہیں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مفطر ہوتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت
گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین۔ پس انمیں صریح روزہ
رکھنا مسافر کو جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی
السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں
روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبزار۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں افطار کرنا و روزہ رکھنا
دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں
سفر میں طاقتور کو روزہ رکھنا بصحت صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام رح نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ
کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص
میں حرارت ہوجاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کردیا۔ اس سے
لازم نہیں کہ روزہ افضل ہونا منسوخ ہو۔ فافہم۔ مقام۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص
قرآنی سے اسپر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہوا اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث
ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اسطرح کہ مرگئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا
واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اسکا کتاب میں فرمایا۔ **واذا مات المریض والمسافر وھما علی**
حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جبکہ مریض و مسافر مرگئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضا لازم
نہیں ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر انپر
قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ انپر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
فعدۃ من ایام اخر یعنی دوسرے ایام میں سے انکی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو انپر قضا
نہیں۔ **لانہما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر**۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا
ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا۔ اور اگر مریض تندرست ہوگیا اور مسافر مقیم ہوچکا پھر دونوں مرے تو۔ **لزمہما**
القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ ف۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۱۰۔ روزے قضا ہوئے تھے اور

بعد تندرستی یا اقامت کے رہ ... روزہ نہ رکھے ہون اسکے بعد اگر دس ہی روز بعد
کسی سانحہ سے مرگیا تو پورے قضا نہیں بلکہ۔ بقدر الصحۃ والاقامۃ۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لوجود الادراک بہذا المقدار
کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا۔ ف۔ ادا واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے۔ اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے ہوا
ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہوا اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب ادا واجب ہونے کا تو حکم الٰہی
ہے اور اصل سبب ادا رمضان ہے اور اسکے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن جسمین قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب
ہے اور باقی دن اسنے نہیں پائے۔ اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مرچکے اب انپر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ وفائدتہ وجوب
الوصیۃ بالاطعام۔ اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت انپر واجب ہے۔ ف۔ یعنی جب ان دونون نے وقت پایا اور روزے
قضا نہیں رکھے تو مرنے وقت انپر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کرین۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہے
خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثون نے اپنی خوشی سے
اسکا فدیہ ادا کر دیا اور وے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہین تو جائز ہے۔ اور یہ امروت وحق نمودت انکو بھی کرنا چاہیے
۔ پھر ظاہر المذہب مین یہ حکم کہ دونون پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے۔ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے
وذکر الطحاوی خلافا فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد۔ اور طحاوی رح نے اس حکم مین درمیان امام ابوحنیفہ وابو یوسف
کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا۔ ف۔ یعنی کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے
نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ امام ابوبکر الجصاص الرازی
نے کہا کہ مجھے اصول سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے۔ تحفہ مین کہا کہ طحاوی کی نقل غلط
ہے۔ الیضاح مین کہا کہ صحیح یہ کہ اصول مین بلا خلاف اس مسئلہ مین مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضا لازم ہے۔ ع۔ وانما
الخلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ مین ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر ایک مہینے کے
روزے ہین۔ پھر اچھا ہو کر فقط دس روزے کے بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسپر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد
کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضاے رمضان ونذر مین کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ وانما فرق
لہما ان النذر سبب شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ ف۔ یعنی ان روزون کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنیکا
اصل وقت یہی جو وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے رک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا
قائم ہوا حتی کہ بیماری مین مرجاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں۔ پھر جب بیماری کی رک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ
پورے اسکے روزے ادا کرے۔ فیظہر الوجوب فی حق الخلف۔ تو خلیفہ کے حق مین وجوب ظاہر ہوگا۔ ف۔ گویا اسنے
اسی حالت تندرستی مین ایک ماہ روزون کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کرکے ادا سے پہلے مرجاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق
لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے۔ م۔ وفی ہذہ المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ قضاے
رمضان مین۔ السبب ادراک العدۃ۔ اور کا سبب عدت کا پانا ہے۔ فیتقدر بقدر ما ادرک۔ تو جسقدر عدت کا زمانہ پاوے
اسی قدر وجوب رہیگا۔ ف۔ اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہوگا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر
نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھکر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا۔ فائدہ۔
انزاری رح نے غایۃ البیان مین طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اسکے روبرو امامون کا زمانہ تھا تو وہ انکے اقوال
سے تحقیقا واقف ہے۔ پھر اسکی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو
نہ جانا تو انکی جہالت ہے۔ طحاوی کا کیا قصور ہے۔ عینی رح نے جواب مین کہا کہ یہ انزاری رح کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا

اسکو طحاوی رحمہ کے فضل وکمال کا اقرار ہے حتی کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابوعمر و ابن عبد البر رحمہ جو معروف امام جلیل ہے یہ لکھتا ہے کہ طحاوی رحمہ خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی رحمہ نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اسکے فضل وصدق وزہد وپرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے بدایہ ونہایہ میں کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجۃ مانند امام بخاری ومسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ واستنباط میں وہ اکثر ان سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ اعتراض کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرنا اور یہ اسنے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھپر اللہ تعالی کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اسوقت اسپر کچھ واجب نہو اور یہ نذر اسوقت کچھ سبب نہو ورنہ اگر مرض میں مرجاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر کرنیوالا گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالی کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اسواسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہو گیا پس گویا اسنے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں عدت کو سبب قرار دیا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب ادا وادا ہے جیسا کہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو ادا کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے چنانچہ شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادا شروع کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں یہ لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز رکھتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اسپر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاوی رحمہ کی روایت ہے ملخص الفتح۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ذکر ادا کا سبب وہی قضاء کا سبب ہے اسلئے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضاء عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ علیہ واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اسکے مثل صوم ہے پھر مثل دینے کا سبب ادراک عدت ہے۔ پس اسکا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ **وقضاء رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ**۔ اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے در پے رکھے۔ **ف** یہی ایک جماعت عظیم صحابہ وتابعین سے مروی ہے۔ م ع۔ **لاطلاق النص**۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ **ف** یعنی قولہ تعالی فعدۃ من ایام اخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دینا خواہ پے در پے رکھکر ہو یا متفرق ہو۔ **لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃ الی اسقاط الواجب**۔ لیکن پے در پے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں سارعت ہو۔ **ف** اور یہ مسارعت باحادیث واشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر ومریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اسمیں تاخیر کی گنجایش ہے تو اسکا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہوتو پھر تو پے در پے لازم ہو فافہم۔ **وان اخرہ حتی دخل رمضان آخر** اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہانتک کہ دوسرا رمضان آ گیا تو۔ **صام الثانی**۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ **لانہ فی وقتہ** کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ **ف** اور اسکا صوم اسپر متعین تو کسی اور کی گنجایش نہیں رہی۔ **وقضی الاول بعدہ**۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ **ف** یعنی اسکے ذمہ سے ساقط نہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ **لانہ وقت القضاء** کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ **ولا فدیۃ علیہ**۔ اور اسپر کچھ فدیہ لازم نہیں ہے۔ **ف** جیسا کہ امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔ **لان وجوب القضاء** اسلئے

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ بوڑھے پھوس مرد وعورت کے لیے ہے جنکو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روزہ کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ رواہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اُسکے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثابت ہے اور اسکی تفسیر لایطیقونہ۔ نفی ضروری ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے نہ ہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا۔ بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاللہ تفتؤا تذکر یوسف۔ یہاں بالاتفاق لاتفتؤا یعنی ہیں قولہ تعالیٰ یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لاتمید بکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا۔ اور تغییر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں انپر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتدا میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو تو نگروں میں سے جس نے چاہا اُسنے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہانتک کہ اُسکے بعد والی آیت نے نازل ہوکر اسکو منسوخ کردیا بلفظ الفتح۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ ع۔ اور ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو اُسپر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اُسکے عوض دیدے تو بہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ بریں ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں رکھتا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مرگیا تو چاہیے کہ اسپر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ مف۔ ۲۔ **ولو قدر علی الصوم**۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی ف۔ حالانکہ وہ فدیہ دے چکا **یبطل حکم الفداء**۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہوگیا۔ **لان شرط الخلفیۃ استمرار العجز**۔ کیونکہ خلیفہ ہونیکی شرط دائمی عجز ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اسکے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قدرت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نظیر اسکی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اسکو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سر سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ ع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا م۔ فدیہ اُسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر قضائے رمضان ادا نہ کی یہانتک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے۔ اگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دیدے جبکہ اسکو یقین ہوگیا کہ ہمیشہ بیروزہ قادر نہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ مفلسی کے قادر نہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہوا تو جاڑوں میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہانتک کہ فانی ہوگیا تو اُسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنیکو نہ پایا۔ وہ شیخ فانی ہے یا انجام کو ہوگیا تو اُسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کرکے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر کھلانا دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اسمیں مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام منصوص ہے۔ مف۔ **ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر**۔ اور جو شخص مرنے لگا اور اُسپر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم) پس اُسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اُسکی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع خرما یا جو۔ ف۔ در فتح القدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ سیر خوراک کافی ہے پھر میں کہتا ہوں کہ گیہوں یا جو وخرما کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہے دینا کافی ہوگا وعلی ہذا اگر

فدیہ مثلاً دو سو روپیہ ہوا ہی اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہو۔ فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہو تو جسقدر تہائی ہو وہی دیجائیگی اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر یہ کہ وارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑا دین بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنیکے لائق ہوں۔ پھر جب انھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز فقط روزے میں منصوص ہوا ہی م۔ والصلوٰۃ کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہی۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہی کہ بدلے نماز کا فدیہ نہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات مین کبھی نماز کا فدیہ بال جائز نہوا یون ہی موت کے بعد بھی جواز نہین لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہین اور اور حالت حیات مین نماز بال نہونا بعض اسرار کے ساتھ ہی تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور توضیح بہت دراز ہی۔ پھر محمد بن مقاتل رح پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازین بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہین پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوے کہ کل صلوٰۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہی۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہی۔ ف۔ وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہی جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازین ملکر ایک فرض یومیہ ہی۔ م۔ مفع۔ مسئلہ یعنی شہروں مین بالدار میت کے وارثین حسب مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہین اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہین کہ میت کے گناہ و قضا نمازین در روزے تم پر ہین بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت مین باطل ہی خواہ شرط ہو یا نہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہی مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضا نمازوں و صیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہو کہ میت پر قضا فرائض کسقدر ہین تو اسکا حیلہ یہ ہی کہ میت کے سال عمر مین سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب تر کہ فرض کر کے اسکی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہین اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہین تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ مین دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو وارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب الحیل مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگی فلیحفظ واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ م۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہین رکھیگا اور نہ نماز پڑھیگا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضا روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اسکا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہین ہی۔ لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہین رکھیگا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دیگا۔ ف۔ لیکن اسکے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے مین کلام ہی۔ ہاں ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہی۔ اور عینی رح نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کیطرف سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رح کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اسپر ایک ماہ کے روزے ہین تو کیا مین اسکی طرف سے قضا کر دوں آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ اسنے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھکر ادا کے لائق ہی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ایک روایت مین ہی کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اسپر صوم نذر ہی۔ الخ۔ آخر مین ہی کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ الصحیح۔ اور ایک روایت مین ہی کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری بہن مرگئی الخ۔ الصحیح۔ اور بعض نے حدیث مین اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہین اسواسطے کہ اس عورت میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا در حالیکہ اسپر روزہ باقی ہی تو اسکی طرف سے اسکا ولی روزہ رکھے۔ الصحیحین۔ یہ روایات صریح ہین کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہی۔ شیخ ابن الہمام رح نے مباحثہ

…ولی کو ادا کرنا واجب نہیں ہے … دوسرے کی طرف سے روزہ رکھنا
سے ثابت ہے۔ رواہ النسائی۔ اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی اور اسی طرح ابن عباس
رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اسکے واسطے صدقہ دے اور فرمایا کہ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب
حدیث کے مخالف فتوی دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں کہا
یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آنحضرت نے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے
اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ ملخص الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف
نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اسواسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا صحیح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا
فتوی محتمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند ذکر و درست کو اور میت زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتوی ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر
ہے لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتوی لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور
میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر اسی پر اکتفا
کیا گیا تاکہ ولی کو دینا و قت اپنی آخرت کے واسطے بیچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق مباح ہے اور ولی کی نماز
روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا راجح رہا پھر جب ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف
جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ راجح بھی نہ رہا پس ہمارے مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدلی عبادت نہ کرے خصوص جبکہ حدیث مرفوع
میں احتمال ہے کہ یعنی جوان کہ سائل نے اگر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اسنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے
ادا کروں۔ اگرچہ سائل عورت کے جواب میں کہ سوسی یعنی ہاں نیسب اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ صریح و نقل مذہب
ہیں۔ مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوح معنی پر کسی دلیل سے لینا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ ومن دخل فی صلوۃ التطوع او فی صوم
التطوع ثم افسدہ۔ اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ ف یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور
روزہ نفل کی نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدا اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلا نفل
میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتی کہ سلام یا کلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضاہ۔ تو حکم یہ کہ اسکو قضا کرے
ف یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضا کرے۔ بوجہ اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ نفل داخل نفل ہے کہ طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا
کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضا لازم نہیں ہے۔ ورنہ لازم ہے۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف
امام شافعی۔ ف۔ اور امام احمد کے کہ مطلقا قضا لازم نہیں کہتے ہیں۔ لانہ متبرع بالمودی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل
روزہ یا نماز کے ساتھ نیکو کاری زائد ہے۔ ف یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکو کاروں میں داخل
ہوا۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ۔ ما علی المحسنین من سبیل یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ فلا یلزمہ ما لم یتبرع بہ۔ تو جس قدر
یا نماز کے ساتھ اسنے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہوگا۔ ف۔ ورنہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آویگی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے بیس
میں دو درہم اسلئے کہ انکو صدقہ دیگا پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے
تو کچھ لازم نہیں آتا ہے۔ ولنا ان المودی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہو گئی۔ ف۔ یعنی ذات سے تبرع و نفل زائد
ہے لیکن جب اسکو شروع کر کے ادا کرنے لگا تو اسمین ایک صفت ٹھہری کہ۔ قربۃ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ ف۔ اور دونوں
کو اللہ تعالی نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں
پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہو۔ فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال۔ تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کرنے
واجب ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اسکو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اسکو

بغیر عذر کے شروع کیا تو نفل ہوا جسکا پورا کرنا واجب ہے۔ واذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب ہوا تو
اسکو ادھورا چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ
رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ
صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اسپر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے
چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوائے
حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اسمیں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہوگی۔ اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ
منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہ رض
در بارہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں
آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ رض
سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے
اسمیں سے کھالیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضاء کر دو۔ ترمذی رح نے اسکو مرسل صحیح کہا
لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحیی بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رض سے موصول صحیح روایت کیا اسیطرح
طبرانی رح نے حدیث ابن عباس و ابوہریرہ رض سے اور بزار رح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے
روایت کیا کہ اب اسکے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے بتفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن حزم رح نے صحیح
ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضاء کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ موطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے
یعنی کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد
صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک
شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے
طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ وقد رواہ ابوداؤد الطیالسی ع۔ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے۔ م نفع۔ ثم عندنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے
نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔
ف۔ کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اسواسطے ہوئیں کہ منتقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے جسمیں بغیر
عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ ویباح بعذر۔ اور عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر لقولہ علیہ السلام
افطر واقض یوما مکانہ۔ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اسکے بجائے ایکدن روزہ قضا کر۔ ف۔
اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح
ثابت کرتے ہیں۔ مف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ
افطار کر دے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر
صائم ہو تو کہدے اور دعا کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ م۔ عینی رح نے لکھا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال
تو افطار نہ کرے مگر آنکہ اسمیں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور بہر صورت سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔ الذخیرہ

[illegible] امسکا بقیۃ یومہما - [illegible]

امساک رکھیں - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں - قضاء لحق الوقت بالتشبہ - تاکہ صائمین سے مشابہت میں
وقت کا حق ادا ہو - ف - پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشورا میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو وہ باقی
دن امساک کرے کہ آج یوم عاشورا ہے - یہ حکم مفید وجوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک
ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ انکے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا
مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کریں اور
قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت
کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اسپر روزہ کی نیت واجب ہے - اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار
کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا اس نے کھا لیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے
گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ان سب صورتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے - الفتح - امام صفار نے فرمایا کہ صحیح
یہ ہے کہ امساک مستحب ہے - النہایۃ - ذخیرہ میں ہے کہ المتقدمین مشائخ نے مثل کرخی و ابوبکر الجصاص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ
میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں - ف ک - یہی اصح ہے - محیط سرخسی - ضیافت بمذہب صحیح اسوقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے
میں ملال ہو - المحیط - اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا - الصغریٰ - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت
میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - المحیط - اور ظاہر مذہب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں - النہایۃ -
پھر اگر بوجہ امساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطرا فیہ لا قضاء علیہما - اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر اس
دن میں افطار کیا تو ان دونوں پر قضاء واجب نہیں - ف - لان الصوم غیر واجب فیہ - کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں - ف -
اسلیے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ انپر واجب نہ تھا جسکی قضاء ہو
ہاں باقی وقت میں امساک واجب ہے اور امساک کی کوئی قضاء نہیں ہے - اور اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصاما بعدہ - اور بعد
اس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں انکا روزہ رکھیں - ف - یعنی بطریق فرض کے - لتحقق السبب - بوجہ سبب متحقق ہونے کے
ف - یعنی ماہ رمضان - والاہلیۃ - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس وغیرہ سے پاک ہے
اگر کہا جاوے کہ جس دن طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اس دن دونوں کی اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اس دن
کا روزہ قضاء کریں جیسے نماز میں اگر طفل آخر وقت کو نماز کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب
ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذشتہ دنوں کی بھی قضاء کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ ابتداء رمضان سے
اسوقت تک قضاء کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے - جواب اسکا کتاب میں فرمایا - ولم یقضیا یومہما ولا ما مضی - اور یہ بالغ
ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اسدن کو قضاء نہیں کریں اور نہ آجتک کے گذرے ایام
قضاء کریں - لعدم الخطاب - بوجہ خطاب نہ ہونے کے - ف - یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں
کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انھیں کو خطاب فرمایا اور انھیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر
کو خطاب ہی نہیں تھا تو انپر قضاء بھی واجب نہیں - ہاں وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں - وہذا بخلاف
الصلوٰۃ - اور یہ حکم صوم کا بخلاف نماز کے ہے - لان السبب فیہا الجزء المتصل بالاداء - کیونکہ نماز میں سبب وہ جزو وقت کا
ہے کہ جو ادا سے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً ظہر کی نماز جسدم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت

ختم ہونے لگا تو بھی متعین اور خطاب اسوقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاہلیۃ عندہ۔ پس اسوقت میں بالغ ہونے والے
و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز اسپر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضاء واجب ہوئی۔ وفی
الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزء اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزء اول اس دن کے روزہ
واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اسوقت لائق خطاب ہو اسپر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاہلیۃ منعدمۃ عندہ
اور اس جزء اول کے وقت اہلیت نادارد ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام
دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور
ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ
اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اسپر قضاء واجب ہے کیونکہ اسنے نیت کا وقت
پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اسکا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اسوقت مقیم ہوا تو اسپر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے
اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ
یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ انپر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اسکے بعد سے غروب تک
واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والاہلیۃ للوجوب منعدمۃ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف
کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔
للصبی ان ینوی التطوع فی ہذہ الصورۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرلے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضا
والطفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔ واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر
نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہونگا۔ ثم قدم
المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہونچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم۔ پس اس نے
روزے کی نیت کر لی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاہ۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لا ینافی اہلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
ولا صحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا
ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
شہر میں آگیا اگرچہ اسنے رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعلیہ ان یصوم۔ تو اسپر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت
النیۃ۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا وہ تو اب زائل ہوگیا پھر اگر
زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں
قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اسوقت موجود ہے نہ سفر۔ الا تری
انہ لو کان مقیما فی اول الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء روز میں مقیم تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اسپر روزہ رکھنا
واجب ہوا اور اسنے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اسنے سفر اختیار کیا۔ لا یباح لہ الفطر۔ تو اسکو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

ختم ہونے لگا تو بھی متعین اور خطاب اسوقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاہلیۃ عندہ ۔پس اسوقت میں بالغ ہونے والے
و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز اسپر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ وفی
الصوم الجزء الاول ۔ اور صوم میں سبب جزء اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزء اول اس دن کے روزہ
واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اسوقت لائق خطاب ہو اسپر واجب ہوگا ۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاہلیۃ منعدمۃ عندہ
اور اس جزء اول کے وقت اہلیت نادارد ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام
دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے ۔ پھر جو حکم مذکور
ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ
اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اسپر قضاء واجب ہے کیونکہ اسنے نیت کا وقت
پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اسکا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اسوقت مقیم ہو تو اسپر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے
اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کردیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ
یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ انپر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لایتجزی وجوبا ۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اسکے بعد سے غروب تک
واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا ۔ والاہلیۃ للوجوب منعدمۃ فی اولہ ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف
کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں ۔ الا ان ۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ ۔
للصبی ان ینوی التطوع فی ہذہ الصورۃ ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں ۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
ہونا قبل زوال ہوا ہو ۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی ۔ دون الکافر علی ماقالوا ۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف ۔ اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا ۔ مع ۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضا
والطفل اہل لہ ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔ واذا نوی المسافر الافطار ۔ اور جب مسافر
نے افطار کی نیت کی ۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہونگا ۔ ثم قدم
المصر قبل الزوال ۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا ۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم ۔ پس اس نے
روزے کی نیت کرلی ۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی ۔ اجزاہ ۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا ۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا ۔ ف م ۔ لان السفر لاینافی اہلیۃ الوجوب ۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
ولا صحۃ الشروع ۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اُس سے شروع کرنا صحیح ہوتا
ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی ۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا ۔ وان کان فی رمضان ۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا ۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
شہر میں آگیا اگرچہ اسنے رات سے افطار کی نیت کی ہو ۔ فعلیہ ان یصوم ۔ تو اسپر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت
النیۃ ۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت ۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا جو سفر تھا وہ تو اب زائل ہوگیا پھر اگر
زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں
قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کرکے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اسوقت موجود ہے نہ سفر ۔ الا تری
انہ لو کان مقیما فی اول الیوم ۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء روز میں مقیم تھا ۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اسپر روزہ رکھنا
واجب ہوا اور اسنے روزہ رکھا ۔ ثم سافر ۔ پھر اسنے سفر اختیار کیا ۔ لایباح لہ الفطر ۔ تو اسکو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

مسافر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے ۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہوا ۔ ترجیحا لجانب الاقامۃ ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت
کے ۔ ف ۔ کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھکر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر ہو رہی
نہ اقامت ۔ فہذا اولی ۔ تو یہ صورت اولی ہے ۔ ف ۔ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں اگر مقیم ہوا تو اسوقت اقامت کو ترجیح
دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے ۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار
کی نیت کی ہو ۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے ۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ
مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہانتک کہ جب آپ کراع الغمیم میں تھے اور حالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا منگا
کر بلند اٹھاکر نوش فرمایا یعنی افطار کرلیا ۔ کما فی الصحیح ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے ۔ جواب
یہ ہے کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا راستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوے اور
روزہ رکھتے رہے یہانتک کہ کراع الغمیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار کیا
اور تکلیف انتہائی تو آپ نے افطار کر دیا ۔ اکتفاء ۔ وکسی کو حرص نہو ۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کیا
اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھکر سفر کیا تو افطار نہ کرے ۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ افطار کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے
رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی حتی کہ صبح ہوگئی تو وہ صائم ہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہے ۔ اسپر البتہ حدیث
کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا ۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق
میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب التشریع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ
اپنے سوا دوسرے کے خوف سے افطار کرے ۔ فافہم ۔ الحاصل جو مقیم کہ بعد فجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو
افطار کرنا حلال نہیں ہے ۔ الا انہ اذا افطر فی المسالتین لاتلزمہ الکفارۃ ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں
افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم نہوگا ۔ لقیام شبہۃ المبیح ۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے ۔ ف ۔ اور شبہہ سے
کفارہ ساقط ہوتا ہے ۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے ۔ ف ۔ اگر افطار کرکے
سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے ۔ کما فی محیط السرخسی ۔ اگر روزہ میں اول عمداً کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کرکے
توقف سے روانہ کیا تو اس روایت میں کفارہ لازم ہوگا ۔ کما فی الخلاصہ ۔ اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھاکر روانہ
ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے ۔ الینابیع ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں
ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدا سے روزہ میں ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن میں افطار کرڈالا تو
اس سے کفارہ ساقط ہوگا ۔ التاتارخانیہ ۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان ۔ اور جس شخص پر رمضان میں بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں
ف ۔ یعنی بعد فجر کے پھر دو کئی روز تک بیہوش رہا ۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء ۔ تو وہ اس روزہ کو قضا
نہ کرے جسمیں اغماء شروع ہوا ہے ۔ لوجود الصوم فیہ وہو الامساک المقرون بالنیۃ ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مفطرات
سے باز رہنا نیت کے ساتھ ۔ ف ۔ اور نیت ہم نے مان لی ۔ اذ الظاہر وجودہا منہ ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا
وجود ہوگا ۔ ف ۔ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال اسکے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو غالبا روزہ نہیں رکھتا ہے یا
مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضا کرے ۔ السراج ۔ ف ع ۔ وقضی ما بعدہ ۔ اور اسدن کے بعد والے دنوں کو قضا کرے
لانعدام النیۃ ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے ۔ ف ۔ یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوئی ۔ وان اغمی
... اول کا عمر یوم

جس روزہ کی ادا واجب نہ ہوا اسکی قضا بھی واجب نہیں ہے۔ لان القضاء یترتب علیہ۔ اور قضاء تو ادا پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب
اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وہو الشہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا
سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ ف۔ بقولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ
واجب کرے تو یہ شخص اسکی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاہلیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے۔ ف۔ ذمہ در اصل یعنی عہدہ ہے۔ یعنی
اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اپنی ذمہ داری وعہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا بعض
مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بیفائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اسکے
ذمہ واجب کرے۔ وفی الوجوب فائدۃ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہے۔ وہو صیرورتہ مطلوبا علی وجہ لا یحرج فی ادائہ۔
اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اسکے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف۔ تو جس
مجنون کو رمضان میں افاقہ ہوا اسپر اسی طرح قضا واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ و
تمامہ فی الخلافیات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اٹھاویگا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور
پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف۔ یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر
واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا
الزام ہے لیکن مخفی نہیں کہ افطار دونوں میں اور جب کہ جاں بداشت میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضا واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا
اور اسکا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب تامل فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان
جنون اصلی کے۔ ف۔ یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف۔ یعنی جب کہ بعد بلوغ کے
کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضا جاری ہے۔ قیل ہذا فی ظاہر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہ ہونا
ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد انہ فرق بینہما۔ اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانہ
اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف۔ یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب۔ تو
یہ مجنون مثل بچہ کے ہو گیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ ف۔ جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا
ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہو گیا۔ وہذا مختار بعض المتاخرین۔ یہی بعض متاخرین مشائخ
کا مختار ہے۔ ف۔ جنہیں امام جرجانی و امام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے منقول روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام
کی قضا نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہیں
المجتبیٰ۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اسقدر ہو کہ جسمیں روزہ شروع
کرنا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیخان مع النہایہ۔ پھر مترجم کے نزدیک
تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الٰہی شہادت ایمانی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اسپر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات
صلوٰۃ وصوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اسنے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات
صوم وصلوٰۃ کا جاننا والتزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آویگا روزہ رکھونگا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم
قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر الخ سے اسکے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آجاوے تو زمانہ خطاب
نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو فلیصمہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی ادراک سے
ہے کہ میں بسبب حشمت ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ اور دن میں اسکی تعمیل یہ کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم
... اسکو تمام روزہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل واجب ...

کی ... ... لیکن کچھ ... ... یہی قضا ہی یا وہ معذور ہوگیا ادا اگرچہ اسکا روزہ ظاہر ہی اور بادل اور وہی
واللہ تعالیٰ اعلم م - جامع صغیر مین ہی کہ - ومن لم ینو فی رمضان کلہ لا صوما ولا فطرا فعلیہ قضاءہ - اور جس شخص نے تمام رمضان مین
نیت نہ کی روزہ کی اور نہ فطر کی تو اُسپر رمضان کا قضا کرنا واجب ہی - ف - اگرچہ اُسنے کھانے پینے وجماع سے امساک کیا ہو
پھر اگر وہ شخص مریض یا مسافر ہی تو بالاتفاق اُسپر قضا واجب ہی اور اگر وہ تندرست مقیم ہی تو بھی ہمارے نزدیک قضا واجب
ہی اور امام زفر رح کے نزدیک نہین - وقال زفر یتأدی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم - اور زفر رح
نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق مین رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہوجاتا ہی - لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای
وجہ یؤدیہ یقع عنہ - کیونکہ اکل وشرب وجماع سے رکا رہنا اُسپر واجب ہی تو جس وجہ پر اُسکو ادا کرے واجب ادا
ہوجائیگا - ف - جیسے مال مین زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقرا ہی تو جس طور سے دیدے ادا ہوجاتی ہی - کما اذا وہب کل النصاب
للفقیر - جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کردیا - ف - بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہوچکی ہی تو زکوٰۃ بھی ادا
ہوجاتی ہی اگرچہ نیت زکوٰۃ نہین بلکہ قصداً ہبہ ہی - یہی حال صوم کے امساک کا ہی - ولنا ان المستحق الامساک - اور ہماری
دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہی - ف - لیکن مطلقاً امساک وفاقہ ومریض کا پرہیز نہین بلکہ امساک - بجہۃ العبادۃ - بطریق
عبادت - ولا عبادۃ الا بالنیۃ - اور عبادت کا وجود نہین مگر نیت کے ساتھ - ف - اور مفروض یہ کہ اُسنے نیت نہین کی تو لازم
آیا کہ اُسنے صوم عبادت نہین ادا کیا پس قضا واجب ہی - اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہوگا - جواب یہ کہ ہان عبادت نہ ہوگا
لیکن افتتاح الصلوٰۃ ہوجائیگا - پھر ہبہ نصاب مین زکوٰۃ کیون ادا ہوئی - جواب - وفی ہبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی ما مر
فی الزکوٰۃ - اور ہبہ نصاب کی صورت مین قربت کی نیت پائی گئی ہی چنانچہ کتاب الزکوٰۃ مین مدلل گذر چکا - ف - کیا
نہین دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی مین کل نصاب معدوم ہوگیا حتی کہ اُسپر زکوٰۃ ہی واجب
نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہین پھیر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا - م - (فرع) اگر رمضان مین عمداً کھایا پس اگر روزے
کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہی اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر رح کے نزدیک کفارہ ہی نہ ہمارے
نزدیک - اور اگر ابتدا سے رمضان مین نیت کرچکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہی اور اگر اُسنے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھونگا
تو اُسکا حکم کتاب مین بیان فرمایا - ومن اصبح غیر ناو للصوم - اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہین رکھتا
ہی - ف - جیسے کہ ابتدا سے رات مین نیت کرکے فسخ کی ہو - فاکل لا کفارۃ علیہ - پس اُسنے کھایا تو اُسپر کفارہ نہین ہی - ف -
یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہین ہی - عند ابی حنیفہ - یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہی - ف - یہی مالک
وشافعی واحمد کا قول ہی - ع - پس اسپر چارون اماموں کا اجماع ہی اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رح کا ہی -
وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتأدی بغیر النیۃ عندہ - اور زفر رح نے کہا کہ اسپر کفارہ ہی کیونکہ زفر رح کے نزدیک رمضان
بغیر نیت ادا ہوجاتا ہی - ف - اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفر رح کا مذہب نہین بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان
کو کافی ہی - مع - پس خلاف اِس صورت مین کہ اُس دن اُسنے خصوص کرکے نیت روزہ کی نہین کی اور اسی طرح صبح کرلی تو زفر رح
کے نزدیک ابتدا سے صوم کی نیت انہین کافی ہوگی اور امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہی پس بدون
نیت کے ابھی روزہ منعقد ہی پھر امام رح کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہین ہی - وقال ابو یوسف ومحمد
اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ - اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر اُسنے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا -
ف - لیکن اسوجہ سے نہین کہ اُسنے روزہ توڑ دیا بلکہ - لانہ فوت امکان التحصیل - اسوجہ سے کہ اُسنے روزہ حاصل کرنے کا
امکان کھو دیا - ف - کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہی اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہی - فصار کغاصب الغاصب

ف- پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا یعنی جسپر صوم واجب نہیں اسپر امساک واجب نہیں اور جسپر واجب ہو اسپر امساک بھی واجب
فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ - پس خلیفہ یعنی امساک نہین واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جسکے حق مین اصل یعنی صوم
متحقق ہو - کالمفطر متعمدا او مخطیا - جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کردیا خواہ عمداً یا خطا سے - ف- عمداً تو ظاہر ہو اور خطا سے
یہ مراد نہین کہ مثلاً کلی کرنے مین پانی اُتر گیا کیونکہ اس سے شافعی رح کے نزدیک روزہ نہین جاتا - بلکہ یہ مراد ہو کہ مثلاً رات سمجھکر سحری
کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھولا غروب سمجھکر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا - تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور وہ ثابت
تو امساک واجب رہا بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ اپنر صوم ہی واجب نہ تھا تو امساک بھی واجب نہین - اس کلام مین یہ بحث ہو کہ یہ
جب ہی صحیح ہوگا کہ امساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہو - اور اگر امساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا -
ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا - اور ہماری دلیل یہ کہ امساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہو نہ خلیفہ
ہونے کی جہت سے - لانہ وقت معظم - کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معظم ہو - ف- جسکی تعظیم اسی طور پر کہ مفطرات سے رکے
بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہو - مف - بخلاف الحائض والنفساء والمریض
والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ہذہ الاعذار - برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے
شخص کے جو مریض یا سفر مین ہو کیونکہ ان عذروں کے موجود ہونے کی حالت مین اپنر امساک واجب نہین ہو لتحقق المانع عن التشبہ
حسب تحققہ عن الصوم - کیونکہ صائمین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہو جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہو ف
اور مسئلہ مین کلام اسوقت کہ سفر ختم ہوچکا اور حیض سے پاک ہوچکی ہو - واضح ہو کہ اصح روایت مین قول امام احمد مثل ہمارے اور قول
مالک مثل شافعی کے ہو اور عینی رح نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت مین نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ
صحیح یہ ہو کہ امساک رکھنا واجب نہین بلکہ مستحب ہو - انتہی - اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہی
تو اسپر مفطرات سے امساک کیون واجب ہوگا - مع - اور مخفی نہین کہ ظاہر حدیث عاشوراء مین بھی کہ جس نے کھا لیا ہو وہ باقی دن
امساک رکھے کہ یہ عاشوراء کا دن ہو - دیکھو باوجود مفطر ہونے کے امساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رح نے اسی طرف میلان کیا
لیکن انصاف یہ ہو کہ جب یہ امساک خلاف قیاس ہو تو عاشوراء سے رمضان کی طرف متعدی نہوگا اور رمضان کے بارہ مین جو
امساک وارد ہو وہ اسی کے حق مین جسپر اصل صوم واجب تھا پس آخری قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہو واللہ تعالیٰ اعلم م - قال
اہی القدوری - واذا تسحر وہو یری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر وہو یری ان الشمس قد غربت فاذا ہی
لم تغرب امسک بقیۃ یومہ - قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہی) درحالیکہ اُسکی رائے یعنی گمان مین
تھا کہ فجر طلوع نہین ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہوچکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہو کہ آفتاب غروب ہوچکا حالانکہ
یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہین ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر امساک رکھے - ف- بلا خلاف - قضاء لحق الوقت بالقدر
الممکن - لغرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن - ف- یعنی یہ امساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اُسوقت معظم کا حق اگر
روزے سے ادا نہ ہوسکا تو جسقدر ممکن ہو اُسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہو - او نفیاً للتہمۃ
یا بغرض تہمت دور کرنے کے - ف- جب کہ اُسنے کھایا حالانکہ اسمین کچھ عذر نہین تو لوگ اسکو فاسق کی تہمت دینگے اور تہمت دینا
اگرچہ مذموم ہو مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اُس شخص کو خود واجب ہو کہ ایسے مواقع سے بچا رکھے اسی واسطے حدیث مین وارد ہو
کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچاؤ کرے - ن ع ف م - جو شخص شرابخانہ مین جاتا ہو تو لوگ اُسکو شرابخوار گمان کرنے مین معذور
ہین بلکہ یہ خود ماخوذ ہو م - وعلیہ القضاء - اور اس شخص پر قضا واجب ہو - ف- اور حسن بصری وعطاء ومجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ
تابعین اور اسحق و داؤد اور مزنی رح فقہاء کے نزدیک اسکا روزہ فاسد نہوا تو قضاء بھی نہین ہو اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک

لقضاء ... ما رواجب ... ے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے - ف یعنی جب روزہ
جو ساقط ہوگا بلکہ فرمایا ... من ... ہے - کما فی المریض والمسافر - چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں
ف جب ادا نہ ہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی - اور ساقط نہیں ہوا - اور ایسے گمان میں
افطار سے گنہگار نہوگا - ولا کفارۃ علیہ - اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے - لان الجنایۃ قاصرۃ - کیونکہ جرم قاصر ہے - ف
کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا - اور یہاں ایسا نہیں - لعدم القصد - بوجہ قصد معدوم ہونے کے - ف
بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے - چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم
قاصر کہا - وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ما تجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر - اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا - ایک روزہ قضاء کرنا ہم پر آسان ہے - ف یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ
کے قصد سے ایسا کرتے - اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن سحیم عن علی بن حنظلۃ عن
ابیہ قال شہدت عمر بن الخطاب الخ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپکے
روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیا اور حالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہوگیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ
واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اسکے
ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہانتک کہ آفتاب غروب ہوجاوے - دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپنے
موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھکو راعی بھیجا ہے اور تجھکو داعی نہیں بھیجا - اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے - دوسرے
طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا - قال محمد عن ابی حنیفۃ
عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی
جگہ ایک روزہ قضا کرینگے - مصنف - انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا
لا نقضیہ - انزاری نے اسکے یہ معنی لیے کہ ہم اسکو قضا نہیں کرینگے بطور استفہام یعنی ضرور قضا کرینگے - شاید یہ تحریف ہو اور
صواب نص سے یعنی اذان مستاد سے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے شک میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح واضح
ہے - پھر یہی قیاس سحری میں طلوع فجر میں افطار کا ہے - والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ - اور فجر سے مراد فجر دوم
ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے - ف پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے - ثم التسحر مستحب
پھر سحری کھانا مستحب ہے - ف تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ میں ہو - ت - لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور
برکۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے - ف رواہ الستۃ الا ابا داود - اور حدیث
میں ہے کہ استعانت لو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر - مبعد - والمستحب
تاخیرہ - اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے - لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور
والسواک - پس حدیث کہ تین باتیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور
مسواک کرنا - ف طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا - اور بہتر استدلال بحدیث سہل
بن سعد رضہ ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اسکی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں - رواہ البخاری
یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی - اور زید بن ثابت رضہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز
کو کھڑے ہوگئے - میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا - زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے -
رواہ البخاری ومسلم یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے - پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عبادات ہے لہذا اسکو مستحب

کہا حالانکہ وہ سنت ہے اور اسمین تاخیر کرنا بھی بمعنی سنت ہے م - الا انہ اذا شک فی الفجر - یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب
اسکو فجر مین شک ہو - ومعناہ تساوی الظنین - اور شک سے مراد یہ کہ دونون طرف گمان یکسان ہو - ف - کہ فجر طلوع ہوئی
یا ابھی نہیں ہوئی تو - الافضل ان یدع الاکل - افضل یہ کہ کھانا ترک کردے - ف - یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے - تحرزا
عن المحرم - محرم سے بچنے کی غرض سے - ف - یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے - ولا یجب علیہ ذلک
اور اسپر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے - ف - کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو - ولو اکل فصومہ تام
لان الاصل ہو اللیل - اور اگر باوجود شک کے اسنے کھا لیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے - ف - پس اسی اصل کا حکم
رہیگا جب تک کہ اسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہان نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا - پھر اگر اسکے دل مین بعد
کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر مین نے کھایا ہے تو اب اسپر قضا لازم ہو گی - الفتح - وعن ابی حنیفۃ اذا
کان فی موضع لا یستبین الفجر - اور نوادر مین ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہان فجر نہیں کھلتی ہے - ف - مثلاً
پہاڑون کے درمیان ہو - او کانت اللیلۃ مقمرۃ - یا رات چاندنی ہو - ف - یعنی جسمین صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے - او متغیمۃ
یا رات بدلی کی ہو - ف - کہ ابر چھایا ہوا ہے - او کان ببصرہ علۃ - یا اسکی نگاہ مین کوئی علت ہو - ف - ضعف یا بیماری کی - و
ہو یشک - اور اس شخص کو فجر مین شک ہوا - ف - یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکسان گمان ہوا تو - لا یاکل - وہ شخص نہ کھاوے
ولو اکل فقد اساء - اور اگر اسنے کھایا تو برا کام کیا - لقولہ علیہ السلام دع ما یریبک الی ما لا یریبک - کیونکہ حضرت صلعم
نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک مین ڈالے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک مین نہیں ڈالتی ہے - ف - یعنی مشکوک کو چھوڑ کر
مطمئن کو اختیار کر لے - رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی - قال الترمذی حسن صحیح - لیکن محقق ابن الہمام نے اسمین بحث
کی کہ حدیث مین اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت مین کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب
مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہرحال جو اساءت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے - مف - لہذا مختار یہی کہ جب دونون
طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے - وان کان اکبر رایہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاؤہ عملا
بغالب الرای - اور اگر اسکے غالب گمان مین یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اسپر روزہ قضا کرنا
واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے - ف - اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے
تو قضا واجب ہوئی - وفیہ الاحتیاط - اور احتیاط بھی اسی مین ہے - ف - یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادت
کے بارہ مین احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہین کہ یہان احتیاط بھی اسی مین کہ قضا واجب ہو - پھر یہ نوادر کی روایت ہے - وعلی
ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ - اور ظاہر الروایۃ کے موافق اسپر قضا واجب نہیں ہے - ف - کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور
فجر ہو جانے کا تیقن ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں مٹیگا - لان الیقین لا یزال الا بمثلہ - کیونکہ یقین
نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے - ف - حتی کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے - ایضاح مین کہا کہ ظاہر
کا حکم صحیح ہے - ف - السراج ۵ - اور یہ سب اسوقت ہے کہ اسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہوئی ہو یعنی نہ رائے گواہان عادل نے کچھ بیان
کیا - ولو ظہر ان الفجر طالع - اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی - ف - حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضا واجب ہے لیکن - لا کفارۃ علیہ
اسپر کفارہ واجب نہیں - لانہ بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیۃ - کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمداً افطار
کرنا متحقق نہوا - ف - تو کفارہ نہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہے - اور واضح ہو کہ اگر دو گواہون نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اسنے
سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اسپر قضا و کفارہ لازم ہے - کیونکہ فجر نہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت
کی گواہی قبول ہو گی اور نفی کی رد ہو گی - اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

رمضان ہوتی ہو اور اُسکی راہ یہی کرکہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہ کہ تحری کرکے روزہ رکھ لینا بھی جائز ہو
یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھائی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر مین پھیلی ہو تو مضائقہ نہین ہو اور اگر
وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اُسکی عدالت جانتا ہو تو اُسپر اعتماد کرلے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہو اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہین جب کہ اسکو بارہا تجربہ
کرچکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط۔ سحری مین اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر مین شک پڑ جاوے مکروہ ہو۔ السراج
اور تعجیل افطار مستحب ہو تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرلے اور پڑھے۔ اللّٰهم لک صمت وبک آمنت وعلیک توکلت و
علی رزقک افطرت وللصوم غد نویت فاغفرلی ما قدمت وما اخرت۔ یعنی الٰہی مین نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کرلی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخشدے
کما فی المعراج۔ ومن اکل فی رمضان ناسیاً وظن ان ذلک یفطرہ۔ جس شخص نے رمضان مین بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کردیتا ہو۔ فاکل بعد ذلک متعمداً۔ پس اسکے بعد اُسنے عمداً کھالیا۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ۔
تو اُس شخص پر قضاء واجب ہو کفارہ نہین۔ ف۔ یہی صحیح ہو اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک نسیان سے روزہ نہین ٹوٹتا
ہو۔ الخلاصہ۔ لان الاشتباہ استند الی القیاس فتحقق الشبہۃ۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہوگیا۔ ف۔
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نصی مخالف قیاس ہو کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اُس شخص کا گمان اِس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہوگیا پس کفارہ ساقط ہو۔ وان بلغہ الحدیث وعلمہ۔ اور اگر اُس شخص کو حدیث پہونچی اور اُسنے
جان لی۔ فکذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ مین یہی حکم ہو۔ ف۔ کہ کفارہ ساقط ہو۔ حدیث سے مراد حدیث
ابوہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ رواہ البخاری ومسلم۔
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہین پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ مین کفارہ نہین۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہو۔ وعن
ابی حنیفۃ انہا تجب وکذا عنہما۔ اور نوادر مین ابوحنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہو
لانہ لا اشتباہ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہین۔ ف۔ اسلیے کہ حدیث مین تو صاف ہو کہ روزہ پورا کرے پھر کیون اشتباہ ہو۔
فلا شبہۃ۔ تو شبہہ کا تحقق نہوا۔ ف۔ پس کفارہ ساقط نہوگا۔ وجہ الاول قیام الشبہۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس
فلا ینتفی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہو تو وہ علم ہونے سے دور نہوگا۔ ف۔ حتی کہ امام مالک رح
نے قیاس پر عمل کیا ہو اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کوطی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے
وطی کرنا۔ ف۔ اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اسپر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہان باپ پر حد
نہوگی اگرچہ وہ اِس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہین ہو کیونکہ حدیث مین ہو کہ انت ومالک لابیک یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہو۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہو خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہو۔ م۔ اگر کسی شخص کو قے امنڈی یا احتلام
ہوگیا یا چارپایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد مین یا فرج مین انگلی ڈالی یا لکڑی کا سر اٹکا کر نکل گیا اسطرح کہ سب
غائب نہوئی یا عورت کی خوبصورتی مین نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اِس سے افطار ہوتا ہو پس عمداً کھا لیا تو دیکھا جاوے
کہ اگر وہ جاہل ہو تو اُسپر قضاء ہو کفارہ نہین ہو اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اُسپر قضاء و کفارہ دونون واجب ہین۔ الخلاصہ الظہیریہ الجوہرہ
۔ ولو احتجم فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمداً علیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر سینگی لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو
بے روزہ کردیتا ہو پھر عمداً کھا لیا تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہو۔ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اسکا یہ گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہین ہو۔ ف۔ جب تک اسکو حدیث یا کسی فقیہ کا فتوی نہ پہونچا ہو الا یہ اور قیاس ہو تو قیاس شرعی

مین پچھنے کا خون نکلتا ہے روزہ کے منافی نہیں کیونکہ مانع ہے کہ [illegible] ہے جو مفطر ہی نہیں اور روزہ دار شخص ہو گا اور روزہ کا گمان کرکے افطار کر ڈالے
تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ کسی کا قول نہیں ہے - الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد - مگر اس وقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے
اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دیدیا ہو - ف - جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دلوانے والا دونون کا
روزہ افطار ہو جاتا ہے - کاکی رح نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اسکو افطار کا فتویٰ دیا - امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ مین شرط یہ کہ اسکے فتویٰ
پر اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا ہو - یہی ہمارے تینون اماموں سے مروی ہے مع - لان الفتوی دلیل شرعی فی حقہ - کیونکہ اسکے
حق مین فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے - ف - اور مفتی نے اسکو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال مین سے ایک قول ہے مع - ولو بلغہ الحدیث
اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہونچی - ف - کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونون کا افطار ہو گیا - کما فی ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری
واحمد وابو حاتم وغیرہم - پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی - فاعتمدہ - پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا - ف -
اور اپنے آپ کو مفطر سمجھکر عمداً کھا لیا - فکذلک عند محمد رح - تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے - ف - کہ اسپر کفارہ واجب نہیں -
لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی - کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے
اترا ہوا نہیں ہے - ف - حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجۂ اولی کفارہ نہو گا - و
عن ابی یوسف رحمہ خلاف ذلک - اور ابو یوسف سے اسکے خلاف مروی ہے - ف - یعنی اس صورت مین کفارہ ہوگا - لان علی
العامی الاقتداء بالفقہاء - کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے - لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث - کیونکہ
اسکے حق مین معرفت احادیث کی راہ پانا نادر ہے - ف - یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلی واشرف ہے لیکن عامی نے
اسپر معرفت کے اعتماد مین ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی ماؤل اور کبھی ناسخ و منسوخ وغیرہ ہوتی ہے - واضح ہو کہ
قولہ الا اذا افتاہ فقیہ - دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ حنبلی عالم سے لیا گیا - کما صرح بہ الکاکی - اور
قولہ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء - دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس اخیر مین کچھ خلاف نہیں اور اول مین
بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن [illegible] دلیل مین نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالی آویگی - م - وان عرف تاویلہ تجب
الکفارۃ - اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا - ف - اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا
اور دوسرا پچھنے لگواتا تھا اور دونون غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا
اور یہ پچھنے لگوانے والا دونون نے افطار کیا - راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق روایت کر دی
یہ تاویل [illegible] نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے - بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس مین کوئی وجہ امساک ندارد
ہونیکی نہین ہے بلکہ حدیث کی نص سے شبہہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب
ہو گا - اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے - جواب دیا کہ - قول الاوزاعی
لا یورث الشبہۃ لمخالفتہ القیاس - ف - اوزاعی رحمہ کا قول کچھ شبہہ نہیں پیدا کریگا بوجہ مخالفت قیاس کے - ف -
کیونکہ پچھنے مین کوئی چیز کھائی ہے پیٹ مین داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا اگر موافق قیاس مین اختلاف ہوتا - اگر کہا جاوے
کہ اول تو [illegible] رحمہ نے کہا کہ فتویٰ فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہو گا اور یہان کہا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہو گا حالانکہ فقیہ
کا فتویٰ تو اوزاعی و احمد کے قول پر ہوگا - جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق مین جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے
حق مین جو تاویل جانے - کذا فی العینی - ولو اکل بعد ما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ - اور اگر غیبت کرنیکے
کے بعد اسنے عمداً کھا لیا تو اسپر قضاء و کفارہ ہے - ف - عامۂ علماء کے نزدیک - القاضیخان - کیف ما کان - چاہے

جس طرح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقیہ سے فتوی لے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ البدائع۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث مأول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع مأول ہے۔ ف۔ تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعوی اس بنا پر ہے کہ سلف وصدر اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا اختلاف کچھ مضر نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ کمافی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر میں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سرمہ لگایا یا بدن یا مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اسپر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اسکو کسی مفتی نے فطر کا فتوی دیا ہو تو کفارہ نہو گا۔ القاضیخان۔ مسافر یا ساک قبل الزوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسوقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کرلی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کرلی پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ الکشف الکبیر۔ تندرست نے افطار کرڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ القاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہو گا۔ قاضیخان۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اسپر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اسپر اغماء طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہو گا۔ الظہیریہ۔ اگر کسی مردار گوشت کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ القاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو لیجایا گیا پس اسنے پانی پیکر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے جماع کر کے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہو گا۔ الظہیریہ۔ واذا جومعت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزے سے ہے۔ ف۔ اسطرح کہ رات میں تندرستی وثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا القضاء دون الکفارۃ۔ تو ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لاقضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر وشافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھول نے والے کے۔ ف۔ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے اور اسکا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جسمیں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولی قبول ہو کر قضاء نہو گی۔ اسمیں اعتراض یہ کہ اصل اسمیں دفع حرج ہے اور اسمیں دونوں یکسان نہیں تو قیاس ٹھیک نہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وہذا نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہو گیا تو قضاء میں حرج نہیں۔ ولاتجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہوا بوجہ جرم نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً عقل وقصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اسپر کفارہ بھی ہو گا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ فتح القدیر وعینی میں ابو سلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کر کے اس سے وطی کرلی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اسکے واسطے مکرہہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

م نجسم یہ کہ نذر ایسی چیز کی ہو جسکا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اُسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہو۔ البحر۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد
وعدم قصد برابر ہو حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہو۔ کما سیاتی م۔ ہ۔ **واذا قال للہ علی صوم یوم النحر**
افطر وقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر عید اضحیٰ کے دن روزہ ہو تو اس دن افطار کردے اور قضا رکھے۔
فهذا النذر صحیح عندنا خلافاً لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہو بخلاف زفر و شافعی رح کے۔ ف۔
اور یہی قول مالک واحمد کا اور روایت ابوحنیفہ سے ہو۔ **ہما یقولان انه نذر بما ہو معصیة لورود النهی عن صوم ہذه الایام**
زفر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہو جو معصیت ہو کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی
ہو۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جنمین یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری رض مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے یوم اضحیٰ و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ الصحیحین۔ اور ایک روایت میں ہو کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہو۔ الصحیحین
مصا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہو۔ الصحیح ع۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جسکے ساتھ کوئی صارف
نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہو کہ ایسا مت کرو کہ اسمین سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہو۔ چنانچہ اذان جمعہ
کے وقت بیع ممنوع ہو لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہو تو کچھ گناہ
بھی نہ ہوگا اسلیے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہو۔ م ف۔ **ولنا انه نذر بصوم مشروع**۔ اور ہماری حجت یہ ہو کہ یہ نذر ایک صوم مشروع
کی نذر ہو۔ **والنهی لغیره**۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہو۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے مشروع ہوا اور غیر کی وجہ سے
برا ہوا۔ **وہو ترک اجابة دعوة اللہ تعالیٰ**۔ اور غیر یہ کہ اسمین دعوت الٰہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہو۔ ف۔
کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو قربانی کی دعوت ہو اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا
بہتر نہیں ہو۔ توضیح یہ کہ اصول میں تقریر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جاوے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان
چھونا اُسکی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی فعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز
ہو کہ اُسمیں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہو جیسے زناکاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ
خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اُسکی بدی بوجہ غیر کے ہو اور عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہو۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی و نہی
میں فرق ہو پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہو پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہو اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے
بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع و خوب ہو لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے برا ہوا اور
اپنی ذات میں اچھا ہو م۔ **فیصح نذره**۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ **لکنه یفطر**۔ لیکن نذر کرنے والا اس دن افطار کرے۔
ف۔ یعنی افطار اُسپر واجب ہو۔ **احترازاً عن المعصیة المجاورة**۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی
ہو بچ جاوے۔ ف۔ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید اضحیٰ میں رہیگی۔ بعد اسکے
نہیں رہیگی۔ **ثم یقضی اسقاطاً للواجب**۔ پھر اس روزہ کو قضا کرلے تاکہ اُسکے ذمہ سے واجب اُتر جاوے۔ ف۔
جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہو۔ م ش۔ پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا یہی یوم اضحیٰ کے دن افطار کرنا واجب ہو پھر بھی ہم نے
دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہو تو اسکا فائدہ یہ ہو کہ قضا اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث
میں ممانعت ہو تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہو اور اسکا
کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہو۔ کما فی السنن الثلاثة۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہو اس سے مراد یہ کہ وفاء نذر نہیں ہو
اگرچہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ خود اسکا کفارہ آگے مذکور ہو پس اگر منعقد بھی نہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاوے
تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہو حالانکہ حدیث میں ہو کہ ناتا کاٹنے میں قسم نہیں ہو۔ ف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیہ یخرج عن العہدۃ لانہ اداہ کما التزمہ۔ اور اگر اسنے یوم نحر میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا بعد ادھمہ مگر یہ مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہوگیا کیونکہ اسنے جسطرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اُسکو ادا کر دیا۔ ف۔ اور گنہگار ہوا کہ اسکو اسوقت میں روزہ نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق رح نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتون کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اُسکو قضا کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم نذر کہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن قضا کر سکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضا نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نہو مثلاً کسی نے شراب خواری کی نذر کی لیکن کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہوا ور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہوا نہو مطلقاً اسپر کفارہ لازم ہوگا جبکہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہو اور قضا نہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلان کو قتل کریگا تو یہ نذر قسم ہے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حانث ہو جاوے۔ انتہی۔ اور رہا صوم و صلوٰۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر الروایۃ ابوحنیفہ رح سے یہ ہے کہ جب قضا کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سندی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا شیخ امام سرخسی نے کہا کہ یہی بہتر مختار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ مت۔ وعلی ہذا اگر صوم یوم عید کو قضا کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہو گئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا ہے۔ وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اگر اس نذر کرنیوالے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اسپر کفارہ قسم لازم آویگا۔ ف۔ یعنی جبکہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر لیا تو قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہیں ہے یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ ہے کہ جب اس دن روزہ افطار کرے۔ ف۔ یعنی روزہ یوم الاضحی افطار کرے تو حانث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ اسمین اشارہ ہے کہ اسپر دیانۃً بھی واجب ہے کہ اس دن افطار کرکے کفارہ دیدے ہم۔ وہذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ۔ اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے۔ ف۔ یعنی صیغہ نذر میں قسم ہونا چھ صورتون پر منقسم ہے اسلیے تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ان لم ینو شیأ ۱۔ اگر اسنے کچھ نیت نہ کی۔ ف۔ نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکالا۔ او نوی النذر لاغیر۔ ۲۔ یا نذر کی نیت کی نہ غیر۔ ف۔ یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ او نوی النذر وان لا یکون یمینا۔ ۳۔ یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہو۔ ف۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم نہونے کی نیت کر لی پس ان تینون صورتون میں۔ یکون نذرا۔ اسکا کلام نذر ہوگا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہوگا۔ لانہ نذر بصیغتہ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ کیف وقد قررہ بعزیمتہ اور کیونکر نذر نہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر دیا۔ ف۔ اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے۔ وان نوی الیمین ونوی ان لا یکون نذرا یکون یمینا۔ ۴۔ اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی کہ یہ کلام نذر نہو تو یہ کلام قسم ہو جائیگا۔ ف۔ اسمین بھی تینون اماموں کا اتفاق ہے۔ لان الیمین محتمل کلامہ۔ کیونکہ قسم اسکے کلام کا محتمل ہے۔ ف۔ یعنی کلام اگرچہ حقیقت تو نذر ہے لیکن از راہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسواسطے کہ مثلاً کہا کہ حرمت علی صوم النحر۔ میں نے مجھپر صوم نحر حرام کیا تو مجازاً اسکا قول محتمل قسم ہوا۔ وقد عینہ ونفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ اسنے اسی محتمل کو معین کر لیا اور اسکے سوائے معنی کے نفی کر لی۔ ف۔ کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہوا اور نذر نہو۔ تو نیت سے بھی مجاز متعین ہوگیا اور حقیقت جاتی رہی۔ واضح ہو کہ اگر اردو میں یوں کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یوم عید کا روزہ ہے تو اسمین مجازاً قسم کا استعمال اسطرح نہیں آتا ہے پس یہ نذر ہی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی بایں معنی کہ ہمارے نزدیک

جو بات حلال ہو اسکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روزہ عید کو اسنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی
نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو مین یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچوین وچھٹی کے
ہوگی اسکو یاد رکھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب مین ہے عربی زبان مین کہنے پر ہے۔ وان نواہما یکون نذراً ویمیناً عند ابی حنیفۃ
ومحمد۔ ۵۔ اور اگر اسنے نذر وقسم دونون کی نیت کی تو یہ کلام نذر وقسم دونون ہوگا مگر یہ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وعند
ابی یوسف یکون نذراً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہین ہوگا۔ ولو نوی الیمین۔ ۶۔
اور اگر اسنے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر نہو۔ فکذلک عندہما۔ تو بھی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک
وہ نذر وقسم دونون ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور نذر باسکے کلام کی حقیقت ہے۔ م۔ وعندہ یکون یمیناً۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہین ہوگا پس اگر ۵ و ۶۔ دونون صورتون مین اسنے یوم عید کو افطار کیا تو
امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضا اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵۔ مین صرف قضا
نذر اور صورت ۶۔ مین صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ف۔ نذر وقسم دونون مین سے
فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقۃً والیمین مجاز۔ اس کلام مین نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجازی ہے حتی
لا یتوقف الاول علی النیۃ ویتوقف الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہین اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف
ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ مین حقیقۃً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہین ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہین وہ نیت پر طلاق کا فائدہ
دیتے ہین پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا ینتظمہما۔ تو یہ کلام ان دونون یعنی نذر وقسم دونون کو شامل نہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول مین
مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال مین حقیقی ومجازی دونون معنی جمع نہین ہوتے ہین۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت مین فقط
قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز یتعین بنیتہ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر متعین
ہو گئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴۔ و ۶۔ مین ہے پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر
جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند نیتہما تترجح الحقیقۃ۔ اور دونون کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ
جمع تو منع ہے پس کلام بیفائدہ نہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم مین ہے اور صورت ۴۔
مین چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہما انہ لا تنافی بین الجہتین۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل
یہ کہ نذر وقسم دونون جہت مین کچھ منافات نہین ہے۔ لانہما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونون جہتین متفق ہو کر اسکے ذمہ واجب
ہونا چاہتی ہین۔ ف۔ پس ہم نے دونون واجب کر دین۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ اتنی بات کا
فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے۔ ف۔ تو کلام مین ہم نے دو طرح کی دلالت
پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ فجمعنا بینہما عملاً بالدلیلین۔ تو ہم نے دونون کو جمع کر دیا تاکہ دونون دلیل پر عمل ہو جاوے
ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الہبۃ بشرط العوض۔ جیسے
ہم نے ایسے ہبہ مین جسمین عوض لینا شرط ہو دونون جہت احسان ومعاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض
ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا
ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام مین یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اسمین مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا
تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام مین محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام وبدائع
سے نقل کر کے دونون کو ضعیف کیا اور دونون کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بلزوم اور شک
نہین کہ دونون پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر مین بحث طویل ملاحظہ کر لو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پہ

وذکر آگیا ہے۔ع۔ بہر حال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے۔م۔ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور ہم نے اسمیں وجہ بیان کر دی۔ف۔
کہ معصیت کی نذر اُنکے نزدیک صحیح نہیں۔ والعذر عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا۔ف۔ کہ لانعت بالغیر ہے تو مراد نذر
وفا نہ کرنا ان ایام میں پس قضا لازم رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہو تو کفارہ لازم ہے اور تحقیق گذر چکی۔م۔ ولو لم یشترط التتابع
اور اگر اسنے پے در پے کی شرط نہ کی۔ف۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے
روزے رکھنا شروع کرے حتی کہ بارہ مہینہ پورے ہو جاویں۔ اور اس صورت میں رمضان جو آویگا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ
رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ کما فی الخلاصہ۔ لم یجزہ صوم ہذہ الایام۔ اِن ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔
ف۔ یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل
فیما یلزمہ الکمال۔ کیونکہ جو اسنے اپنے اوپر لازم کیا اسمیں کامل ہونا اصل ہے۔ف۔ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی ہے
والمؤدی ناقص۔ اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النہی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ف۔ حالانکہ
اسنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملا کر بارہ ماہ ہو جاویں چاہیے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینہا۔ برخلاف اس
صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ف۔ خواہ اسطرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اُسنے ان ایام میں روزے رکھنے کی
نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہو گئی۔ لانہ التزم بوصف النقصان
کیونکہ اسنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ف۔ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف الملتزم
تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اسطے التزام کیا تھا۔ف۔ تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ ممانعت کی فرمانبرداری
نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔ (فرع) اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اُس مہینہ میں جو کچھ
ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اُسکو قضاء کرے ورنہ معصیت
کے ساتھ نذر ادا ہو جائیگی۔ اور اگر کل قضا کیا تو چاہیے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے ہفتہ ذکر
سنیچر مراد لیا تو اُسکی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پے در پے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جسمیں ممنوع دن آوے اور اگر کسی ذر
بیچ میں افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹۔ دن ہوں اور کہا گیا بلکہ ۳۰۔ دن لازم ہیں اور
درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰۔ دن متوالی پورے کرنا لازم ہے۔ اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد
پے در پے ہے تو چاند سے چاند تک پے در پے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰۔ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور
یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
خالی ہوتا ہے تو وجوب ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑے دن میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی
نذر کی پھر بیچ مہینہ کفارہ ظہار میں مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے
م۔ وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اسنے کلام سے نذر مراد لی ہو۔ف۔
یعنی جب کہ حانث ہو۔ وقد سبقت وجوہہ۔ اور اسکی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ف۔ یعنی چھ صورتیں مراد
یہاں یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائیگا اور مترجم نے سابق
تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر یہ واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہیں تو نیت
سے بھی قسم نہوگا۔ فاحفظہ۔م۔ (فرع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اُس دن میں
روزہ رکھوں جسمیں زید [illegible] آوے پھر جس روز زید آیا اس روز آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اُسکو حیض آ چکا

اور نفس نذر کی وجہ سے نہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہو۔ ف
یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفا کرنا معصیت ہے تو وفا نہ کرے
مگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے
واجب ہو گئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہو گا۔ حتی تیم رکعۃ۔ یہانتک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ ف۔ پس نماز میں
نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کرکے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہوگا۔ و لہذا لایحنث بہ الحالف
علی الصلوۃ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہو گا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ ف۔ مثلاً کہا تھا
کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واللہ کسی وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھونگا پھر
اُسنے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اُسپر نماز کا نام نہیں ہے
یہانتک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ نماز ہی ہوگا پس نذر
کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانۃ المودی۔ تو مودی کو میت دینے سے بچانا واجب رہا۔ ف۔ لیکن یہ بچانا
اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اسوقت وفا کرے یا نماز کو اسوقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائیگا۔ بلکہ بچانا اُسکی قضاء کی
ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اسکی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو
شروع کرکے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اُسکو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جبکہ
کہ شروع کرنا نیک ہو۔ اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہ میں شروع کرنا نیک ہے مگر ایک رکعت تک پڑھنا نیک
نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضاء ہے مگر شروع کرنے کی حیثیت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے۔ و
عن ابی حنیفۃ انہ لایجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضاً۔ اور ابو حنیفہ رح سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع
کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظہر ہو الاول۔ اور اول اظہر ہے۔ ف۔ یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ
اعلم۔ امام مصنف رح نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہا شاید اسوجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد
قطع کرے تو چاہیئے کہ قضاء واجب نہو کیونکہ اسوقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اسکا جواب
نفیس یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اُسکی اس حرکت سے متغیر نہو گا کہ وہ اسکو سجدہ تک لیگیا کیونکہ
یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اُسپر واجب رہی فاحفظہ م۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و اسکا رکن و شرائط و آداب و اُسکی نوع بیان و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اُسمیں ممنوع
ہیں اُن سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیئے۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت
سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ اعتکاف طفل کا اور
مولی و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ البدائع۔ کیونکہ شوہر و مولی کو اختیار ہے کہ جو رو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف
واجب سے منع کریں۔ المحیط۔ اعتکاف کا ادب یہ کہ سوا سے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج۔ و قصص انبیاء و اولیاء منجملہ کلام خیر کے ہیں
الفتح۔ اور ایسی باتیں جنمیں گناہ نہو کچھ مضائقہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ چونکہ مسجد میں دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو انمیں گناہ ہے
مگر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ النہر۔ اور خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الٰہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور دیگر
بوجہ صوم کے اللہ تعالی کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ النہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوری رح نے فرمایا کہ اعتکاف مستحب ہے

واما اللبث فرکنہ ۔۔ ہمارے بنا ہو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہی کیونکہ اعتکاف سبب اللبث
ہی سے آگاہ کرتا ہو تو اعتکاف کا وجود اسی لبث سے پایا جائیگا۔ ف۔ یعنی لغت مین اعتکاف از علف و عکوف ہو اور ایسے
موانع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہراوے و باز رکھے جس سے لازم آتا ہو کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر
اسی عادت پر رہے وقال تعالی یعکفون علی اصنام لہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی پس اعتکاف کی
ذات یہی کہ آدمی اپنے نفس کو طاعت الٰہی مین روکنا کر ٹھہراوے اسواے امور سے باز رکھے۔ پھر شرع مین اسکا مقام مسجد ہو لہذا
عورت کے حق مین اسکے گھر مین نماز کی جگہ ہو حتی کہ یہ مقام اسکے لیے ایسا ہو جیسے مرد کے حق مین مسجد الجماعۃ ہو حتی کہ اگر عورت
وہان اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہان سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہو کہ ایک جگہ بناکر
اسکو پاک کرکے اسمین اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت مین عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہو۔ مبسوط السرخسی
اور چونکہ یہ خیال مفسدہ ہو لہذا جواز اصلی تھا مگر فتوی اسوقت یہی کہ نہین جائز ہو م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلافا
للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہین بلکہ شرط ہو بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہین کہتے
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہو اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہو۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات
اور نیت تمام عبادات مین شرط ہوتی ہو۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہین ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض
رائیگان ہوگا بخلاف وضو کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہوگیا۔ پھر نیت شرط ہونے مین کچھ خلاف نہین صرف صوم
مین خلاف ہو۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ و ہو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہین کہ روزہ ایک عبادت
ہو اور خود اصل ہو تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہو مگر ہم نے یہ قیاس متروک
کردیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد مین سوید بن
عبد العزیز راوی کی ہیثم رحمہ اللہ تعالی توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض
کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اسکے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے
واسطے نہ نکلے سواے اسکے جس سے چارہ نہین ہو اور اعتکاف نہین مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہین مگر مسجد جماعت مین
اسناد مین عبد الرحمن بن اسحق راوی مین بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور
دوسرون نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہو۔ پھر صحیحین مین ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے
پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام مین اعتکاف کرین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت مین بجاے ایک رات کے ایک دن آیا ہو۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہو۔ پھر
واضح ہو کہ ابوداؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل رح سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ
مین کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف
کرین اور روزہ رکھین۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہو لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہو اور ابن حبان نے
اسکو ثقات مین لکھا پس اسناد صحیح ہو اور صحیحین کی روایت مین صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسوق ہو اور اس روایت مین
اصل واقعہ کا جواب ہو اور کچھ اختلاف نہین۔ اور مؤید اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا یہی مذہب ہو کہ معتکف پر روزہ لازم ہو اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت مین یہی جیسا کہ بیہقی نے روایت کی
اور دوسری روایت مین صوم لازم ہو۔ کما رواہ البیہقی وعبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب مین

کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ **ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ**۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ **لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ**۔ بدلیل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضہ سے گھروں کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت مبغوضہ روایت کیا اور عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ مع ف۔ اور حاصل یہ کہ یہی قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اسواسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے م۔ **وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس**۔ اور ابوحنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جسمیں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں ف۔ کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اسمیں پانچوں نمازیں نہوتی ہوں تو مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مع ف۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اسکو مساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ **لانہ عبادۃ انتظار الصلوٰۃ فیختص بمکان یؤدی فیہ**۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنیکے لیے منتظر بیٹھا وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و موذن ہو تو اسمیں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ع م ف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ کما فی العینی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ التبیین۔ عورت نے اگر مسجد جماعت میں اعتکاف کیا تو کراہت تحریمی کے ساتھ جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ قاضیخان۔ **اما المرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا**۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کرکے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے عام ہے چنانچہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ **لانہ ہو الموضع لصلاتہا فیتحقق انتظارہا فیہ**۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتی کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہو۔ مبسوط السرخسی۔ اور مسجد البیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع ع۔ **ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد**۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہو۔ ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اسنے خاص نہ بنائی ہو۔ **تجعل موضعا فیہ**۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنالے **تعتکف فیہ**۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہوگئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری مع چھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہانتک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے البتہ اجازت کے بعد نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ قاضیخان مف اہ۔ عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت یا دین یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاءً واجب ہے۔ الفتح۔ منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پورے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جبکہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون مفسد ہیں تو فرمایا۔ **ولا یخرج من المسجد**۔ اور معتکف باہر نہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بدلے جیسے عورت کے لیے

وقت نکلے اور ادا کیا - اگر اسکا تمام اعتکاف جامع مسجد سے ہو ورنہ تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو - ف یعنی مع خطبہ
کمافی الکافی - اس بارہ مین خود اسکا غالب گمان معتبر ہے - د - اور جمعہ کے تابع اسکی سنتیں بھی ہین - تو جمعہ یا تابع سنت مقصود
ہو پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد مین آ رہے - ویصلی قبلہا اربعا وفی روایۃ ستا - اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت
پڑھے اور ایک روایت مین چھ رکعات ہین - الاربع سنۃ و رکعتان تحیۃ المسجد - چار رکعات تو سنت اور دو رکعات
تحیۃ المسجد - وبعدہا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعۃ - اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول
ابو حنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ مین مذکور ہے - وسنتہا توابع لہا فالحقت
بہا - اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہین تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں - ف شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض
یا سنت شروع کردے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہین رہتی پس یہ روایت حسن رح ضعیف یا اس بنا پر
کہ اپنی رائے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے سنت مین کہتا ہون علی ہذا اولی یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل مین مسنون ہے لیکن چونکہ
دونون جگہ اسکے واسطے مسجد ہے لہذا جامع مسجد مین اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت مین تحیۃ المسجد بھی ضم سنت کیون
معتبر نہو اور مبنی ضرورت تو ادا ہر درجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب ہے اقتصار ہو ورنہ سنت بھی روا نہوگی پس روایت مذکور مین کچھ بھی ضعف
نہین - میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہین - فافہم - م - اگر اعتکاف والا اذان کے
لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہین ہے - البدائع - خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہو دونون برابر ہین یہی صحیح
ہے - الخلاصہ قاضیخان - جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہین ہے - د - رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا
پھر بعد ادائے فرض و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضائے حاجت کے فساد ہے یا نہین - جواب لکھا کہ - ولو اقام فی مسجد
الجامع اکثر من ذلک - اور اگر معتکف نے جامع مسجد مین اس سے زیادہ توقف کیا - ف جتنی دیر مین فرض و اسکے توابع
سنت ادا ہون - لا یفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف - تو اسکا اعتکاف فاسد نہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف
ہے - ف بخلاف گھر کے - الا انہ لا یستحب - مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہین - لانہ التزم ادارہ فی مسجد واحد - کیونکہ
اس شخص نے ایک مسجد مین ادائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا - ف اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام
کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدون مین متفرق کرنے مین ایک طرح کی خوشی آ جاتی ہے - فلا یتمہا فی مسجدین من غیر ضرورۃ
تو اس اعتکاف کو دو مسجدون مین بغیر ضرورت پورا نہ کرے - ف اسمین اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد مین تمام کرلیا یا ایک رات
دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے - کما فی السراج - اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ
منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد مین چلا گیا تو استحسانا فاسد نہین - البدائع - اسی وقت سے یہ مراد
کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد مین جانے کی کوئی توقف کہین نہین کیا - اگرچہ جانے مین دیر ہو جاوے - م -
اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو ایس دوسری مسجد مین نکل گیا - التبیین - اور اگر پیشاب پاخانہ کو نکلا تھا وہان قرضخواہ
نے اسکو ایک ساعت روکا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہین - امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول
مسلمانون پر بہت آسان ہے - الخلاصہ - ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ - اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے
ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہو گیا - ف اگرچہ نکلنا بھولے سے ہو - خلاصہ قاضیخان - عند ابی حنیفۃ رح
لوجود المنافی - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا - ف چنانچہ درمیان مین ایک
ساعت اعتکاف نہین ہوا - وہو القیاس - اور قیاس یہی ہے - ف یہی اقیس ہے - المبسوط والتحفہ - اور یہی مالک و شافعی
و احمد کا قول ہے - ع - ساعت سے مراد گھنٹہ نہین بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو - م - وقالا لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم

اور جوامع الفقہ مین بھی بلا قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید وفروخت کرے اور نکاح کرے وطلاق سے
رجعت کرے اور حج وعمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح مین پھرے اور منارہ پر چڑھے - مع - مین
کہتا ہون لیکن قاضیخان وذخیرہ مین قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہین کہ طعام وایسی چیز جس سے چارہ نہین ہے خرید وفروخت
کرے اور اگر اسنے وہان تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے - زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے - ملا - اور اسی طرف امام مصنف رح نے استدلال
مین اشارہ کیا بقولہ - لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ - کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی
ہے باین طور کہ اسنے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت روائی پر قیام کرے - ف - مین کہتا ہون کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو
یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید وفروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل وعیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا - الا انہم
قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء - لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید فروخت کے واسطے متاع کو حاضر
لاوے - ف - مین کہتا ہون کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال متاع لانا دونون
قول پر مکروہ ہے - لان المسجد محرز عن حقوق العباد - کیونکہ مسجد تو بندون کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے - وفیہ شغلہ
بہا - حالانکہ متاع حاضر کرنے مین مسجد کو متاع مین مشغول کرنا لازم آویگا - ف - اور وہ متاع رکھنے مین گھر جائیگی - ویکرہ لغیر المعتکف
البیع والشراء فیہ - اور جو شخص معتکف نہو اسکو مسجد مین خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے - ف - اگرچہ متاع حاضر نہ کرے - لقولہ
علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کیسو رکھو یعنی
الگ رکھو اپنی مسجدون سے اپنے بچون کو یہانتک کہ فرمایا اور اپنی فروخت وخرید کو - ف - تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدون سے الگ
رکھو اپنے بچون کو اور مجنونون کو اور اپنی فروخت وخرید کو اور اپنے جھگڑون کو اور اپنی آوازین بلند کرنے کو اور سزاؤن کے قائم
کرنے کو اور تلوارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدون کے دروازون پر طہارت کی جگہین بناؤ اور جمعون مین انکو خوشبو کی دھونی
دو - رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہین اور اولی استدلال بحدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد مین خرید وفروخت کیجاوے اور اسمین گم شدہ جانور کی تلاش پکاری جاوے
اور اسمین شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھکر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا - رواہ الاربعۃ واحمد اور حدیث
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد مین خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی تیری تجارت مین نفع نہ دے اور
جسکو دیکھو کہ مسجد مین اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی پھر تجھے واپس نہ دے - رواہ الترمذی والنسائی وابن
حبان - مفع - قال ولا یتکلم الا بخیر - اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ - ف - کیونکہ قولہ تعالی قل لعبادی
یقولوا التی ہی احسن الآیہ - جبکہ بمقتضاے آیت ہر حال مین وہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکفین کے واسطے مسجد مین بدرجہ
اولی یہی حکم ہے اور حدیث مین آیا کہ من صمت نجی - جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی - تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان
کو باتون سے روکنا افضل ہے - کمافی الجوہرہ - اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ - تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک
بات ہو - ویکرہ لہ الصمت - اور چپ رہنا مکروہ ہے - ف - یعنی جبکہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے - جیسے کفار ومجوس
اپنی بنائی ہوئی شرع مین سمجھتے اور جیسے بعضے جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہین - یہ تحریماً مکروہ ہے - لان صوم الصمت لیس بقربۃ
فی شریعتنا - کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت مین کچھ قربت نہین ہے - ف - کیونکہ شریعت الٰہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے -
لکنہ یتجانب مایکون ماثما - لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو - ف - بلکہ گناہ کی جانب پہونچا دے مثلا
جو انکار کہ عوام مین بدعت پھیلا دین انسے بھی ہر حال مین پرہیز واجب ہے - م - اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے - حدیث
پڑھے - وعلم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سیکھے - اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ مسجد مین قصص کہے کیونکہ قصص پندو

مودون پر مرے کما کرین — [illegible] مرو احادیث [illegible] اور [illegible] دلقوی کی روایات ایسی ہیں [illegible] موضوع ہیں
اور بعد ایسے کہ عوام کے عقول انکو پہچانت نہیں کرتے ہیں اور ایسی سے وہ قصص مراد نہیں جو تاریخ والوں نے لکھے یا ایسے
قصص و حکایات نہیں جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء و اولیاء پر جھوٹی وبلا ربیان کرتے ہیں — انتہی — میں کہتا ہوں کہ جو وعظ گو
جہول حدیثیں و قصے مسجدوں میں بیان کیا کرتے ہیں جنکی صحت نہیں ہے انسے بھی بدرجۂ اولی ممانعت ہے — اور بدائع الفقہ میں ہے کہ
مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن اجرت لکھنا وسلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ
نہیں اور بقیہ جا بجا مسجد میں راستہ نہ بنا رہے اور جو باتیں مسجد میں منع و مسجد کی جہت سے بھی منع ہے — اگر خاموشی کی نذر کی تو
کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے
نذر کی تھی کہ دھوپ میں جب کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لیگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے
رواہ البخاری — اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد احتلام کے یتیمی نہیں یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی
دن خاموشی رات تک ہے — رواہ ابوداؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے رسم منسوخ — **ویحرم علی المعتکف الوطی** — اور معتکف پر
وطی کرنا حرام ہے — ف — وطی اس طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں وطی کی حاجت پوری کرکے نہا کر مسجد
میں واپس آ جاوے اور یہ روایت ہے کہ ابتدا میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہوگیا — **لقولہ تعالی ولا تباشروھن وانتم عاکفون
فی المساجد** — یعنی مت مباشرت کرو عورتوں سے درحالیکہ تم مساجد میں معتکف ہو — ف — واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی
حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہیں جیسا فرمایا — **وکذا اللمس والقبلۃ** — اور یونہی مس کرنا اور
بوسہ لینا — ف — پس آیت میں کہ مباشرت سے لغوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و بوسہ صریح نص لفظی حرام
ہیں پس وطی بدرجۂ اولی حرام ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس و بوسہ کی حرمت ثابت — **لانہ من دواعیہ فیحرم علیہ** —
کیونکہ یہ مس وغیرہ وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا — **اذ هو محظور فیہ** — اسواسطے کہ وطی تو اعتکاف کا منافی ہے — ف —
یعنی رکن نہیں [illegible] اعتکاف تو مسجد میں ٹھہرنا ہے پس وطی نہ کرنا اسکے ممنوعات سے ہے تو وطی مع
اپنی دواعی کے حرام ہے — **کما فی الاحرام** — جیسے حالت احرام میں — ف — وطی مع دواعی کے حرام ہے — **بخلاف الصوم** —
بخلاف صوم کے — ف — کہ اسمیں صرف وطی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہیں — **لان الکف رکنہ لا محظورہ** — کیونکہ
وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور — ف — اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی نہیں ہوتا — **فلم یتعد الی دواعیہ** —
تو روزہ کا رکن متعدی نہ ہوا اسکے دواعی تک — ف — پس روزہ میں وطی حرام ہوئی اور اسکے دواعی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہ ہوئے — ہاں
جب [illegible] خوف ہو کہ مساس کرنے سے [illegible] وطی کرنے تک پہونچیگا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے
اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن میں بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف میں کچھ نقصان نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم
کے ہے — ہاں اگر اعتکاف واجب میں [illegible] سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط کم ہونے سے اعتکاف
باطل ہوگا — پھر نفس وطی میں اور اسکے دواعی میں ایک راہ سے فرق ہے جسکو بیان فرمایا — **فان جامع لیلا او نہارا** — پھر
اگر معتکف نے جماع کیا رات میں یا دن میں — **عامدا او ناسیا** — خواہ عمدا یا بھولے سے — **بطل اعتکافہ** — تو اسکا اعتکاف
باطل ہوگیا — ف — خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا — **لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم** — کیونکہ رات [illegible] اعتکاف کا محل ہے
بخلاف صوم کے — ف — [illegible] اگر روزہ دار بھولے سے جماع کرے تو روزہ [illegible] — **وحالۃ
العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان** — اور اعتکاف والوں کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول
نہ ہوگا — ف — یعنی کہ بھولے سے جماع بھی [illegible] اور امام شافعی نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا ہے۔ **ولو جامع فیما دون الفرج** - اور اگر مباشرت کی اسوا اسکے فرج میں ف - مانند ران و پیٹ وغیرہ کے۔ **فانزل** - پھر انزال ہو گیا۔ **او قبل او لمس** - یا بوسہ لیا یا مساس کیا۔ **فانزل** - پھر انزال ہو گیا **یبطل اعتکافہ** - تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ **لانہ فی معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم** - کیونکہ اسطرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ **ولو لم ینزل لا یفسد وان کان محرما** - اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے ف - یہی قول امام احمد و مزنی رح کا ہے۔ **لانہ لیس فی معنی الجماع** - کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف - جیسے جماع کی صورت نہیں۔ **وھو المفسد** - اور جماع ہی مفسد ہے۔ ف - خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں - اور یہاں کوئی نہیں **ولھذا لا یفسد بہ الصوم** - اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا - ف - کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا - م - اگر معتکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جیسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح - پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اسطرح کہ مسجد ملوث نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں واپس جاوے - اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ البدائع - واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو نفس اغماء و جنون بلا خلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف کا سلسلہ ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سر سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اسپر قضاء واجب ہے۔ البدائع - یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغماء دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغماء دراز نہیں ہوتا - م - اگر معتوہ ہو گیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضیخان - گالی گلوج و جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا - الخلاصہ - محظورات میں اصل یہ ہے کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اسمیں عمداً و سہواً یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اسمیں عمد و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا - البدائع - معتکف لباس پہنے - خوشبو لگاوے و سر میں تیل ڈالے - الخلاصہ - اور اگر رات میں اسنے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف - جیسے اسنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ قاضیخان واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اسکی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن کو قضاء کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اسپر نئے سر سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں کھانا و جماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے حیض نفاس و جنون و اغماء طویل - مف - واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا - الخلاصہ والنہایہ - اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ - **من اوجب علی نفسہ اعتکاف ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا** - جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اسپر ان ایام کا مع انکی راتوں کے اعتکاف لازم ہے - ف - مثلاً کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر اس جمعہ سے آیندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے - مف - اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے انکے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ - الکافی والبدائع - **لان ذکر الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا من اللیالی** - کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے **یقال ما رایتک منذ ایام** - بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا - **والمراد بلیالیہا** - اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع انکی راتوں کے نہیں دیکھا - ف - چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا - **آیتک ان لا تکلم الناس ثلثۃ ایام**

یعنی حق فرد ہدکی نشانی یہ کہ تین دن لوگون سے کلام نہ کرے - مراد تین دن مع راتون کے چنانچہ دوسری سورہ مین اسی قصہ
مین فرمایا - ثلٰث لیال سویا یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے - یعنی تین راتین مع دنون کے - منح - پس اگر تین دن
یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دونون کے ساتھ انکی راتین یا راتون کے ساتھ انکے دن داخل نذر ہونگے
والبدائع - وکانت متتابعة وان لم یشترط التتابع - اور یہ ایام مع راتون کے پے درپے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پے درپے
کی شرط نہ کی ہو - ف - یہی قول مالک و احمد کا ہے - مع - لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلہا قابلة له
کیونکہ بناے اعتکاف تو پے درپے ہے اسواسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہین - ف - دن ہو دن یا رات ہو دن - بخلاف الصوم
برخلاف صوم کے - ف - کہ اسمین چند ایام کے روزے سے پے درپے ہونا ضرور نہین - لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی
غیر قابلة للصوم فیجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع - کیونکہ بناے صوم تو الگ الگ ہے کیونکہ راتین قابل صوم نہین ہین تو متفرق
روزے لازم ہونگے یہانتک کہ وہ پے درپے ہونے پر تصریح کردے - ف - تو البتہ پے درپے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت
ہے کہ اسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت مین کچھ نہین ہے - البدائع - وان نوی الایام خاصة - اور اگر اسنے ایام کی نذر مین فقط
دنون کی نیت کی - ف - راتون کی نیت نہین کی - صحت نیته لانه نوی الحقیقة - تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا
ف - اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے - اور اگر اسنے راتونکی نذر مین فقط راتونکی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہین ہے
کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہوا برخلاف اسکے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو نذر لازم اور
روزہ واجب ہے - م - یہ اسوقت کہ کسنے دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک یوم کی نذر کی تو اسمین رات داخل نہوگی - الفتح - پھر اگر ایام
معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے درپے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے - الظہیریہ - اصل دوم یہ کہ جب نذر مین دن مع رات لازم
ہوا تو پے درپے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہو - البدائع - اور جب رات و دن لازم ہوئے
تو اعتکاف کی ابتدا و شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے - الکافی - مگر شب عرفہ و قربانی
فی الحج - د - پس اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کرون تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد مین داخل
ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ مین ہے
قاضیخان - ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمه بلیلتیہا - اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا اور
کچھ نیت نہ کی تو اسپر دو دن مع انکی راتون کے لازم ہین - ف - حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف
کرے جیساکہ قاضیخان سے مذکور ہوا - اور یہی جواب امام ابو حنیفہ سے ظاہر الروایة ہے - وقال ابو یوسف لا تدخل اللیلة الاولی
اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی - ف - یہ قول ابو یوسف کا نوادر مین ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ مین ظاہر الروایة مذکور
ہے پس نوادر کے موافق اول روز و درمیانی رات و اسکے بعد دن لازم ہین - لان المثنی غیر الجمع - کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے
ف - اور جمع کی صورت مین دنون کے ساتھ راتین مراد ہین اور تثنیہ مین نہوگی - وفی المتوسطة ضرورة الاتصال - اور
دونون دن کے درمیانی رات داخل ہونے مین اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے - ف - اسلیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی
رات بلا ضرورت داخل نہوگی - وجه الظاهر ان فی المثنی معنی الجمع - اور ظاہر الروایة کی وجہ یہ کہ تثنیہ مین جمع کے معنی ہین
ف - کیونکہ ایک فرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ مین بھی موجود ہے - فیلحق به احتیاطا لامر العبادة واللہ اعلم
تثنیہ بھی جمع کے حکم مین لاحق کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام مین احتیاط پر عمل ہو - ف - پس دونون راتین اعتکاف کرلینے مین
بلاشبہ نذر ادا ہوگئی - واللہ تعالی اعلم - (فرع) اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت مین قضا کرے
اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہوگیا

[illegible] الی نذر کی [illegible]

نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف [illegible] تو جائز ہے - البحر - اور مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مرگیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہون یا
ایک صاع جو یا چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اُسنے مرنے وقت وصیت کی ہو - السراجیہ - اور وصیت کرنا اسپر واجب ہے
البدائع - اور اگر بغیر وصیت کے وارثون نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو
تمام ایام کی وصیت لازم ہے ورنہ نہین - السراجیہ - جو شخص دار الحرب مین مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اُسکو روزے واجب ہونا
معلوم ہوا تو اُسپر قضاء نہین اور جو درمیان مین جانا تو ظاہرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہے - الزاہدی - اور جو دار الاسلام مین مسلمان ہوا
تو گذشتہ کی قضاء ہے جانے یا نجانے - قاضیخان - یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہے - م - شیخ ابوبکر الرازی الجصاص نے
کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اُسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اُسکے بدن کو ضرر نہو پھر اگر نہ
روزہ نہ رکھا تو اسپر قضاء نہین ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے - الزاہدی -
قال م - سات برس والے کو حکم کرین اور دس برس والے کو مارین - قال المترجم - اور ہمارے دیار مین اس عمر کا بچہ غالباً بغیر
مضرت جسمی اسکو برداشت نہین کر سکتا لہذا اعمل بقول امام جصاص ہے - فاللہ تعالیٰ اعلم - دن کے درمیان مین طفل بالغ ہوا و کافر
مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہین ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جسے
یوم الشک مین بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جسنے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطا
سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ دارون کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاوین - البدائع والخلاصہ - اور صحیح یہ کہ
ایسا کرنا واجب ہے - الفتح - مین کہتا ہون کہ اسکی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہین بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول اصح ہے - واللہ
اعلم - م - اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ دارون کی مشابہت واجب نہین ہے - الخلاصہ - پھر مریض و مسافر
تو علانیہ کھاوین اور حائضہ مین دو روایتین ہین ایک مین خفیہ کھاوین - السراج - طلوع فجر کے بعد صوم قضاء کی نیت کی حتی کہ صحیح نہ ہوئی
تو کیا نفل صحیح ہے - امام نسفی نے کہا کہ ہان حتی کہ افطار کرے تو اسپر قضاء واجب ہے - الخلاصہ - واضح ہو کہ واجب روزے ۱۳ - قسم
ہین از انجملہ ۷ - پے در پے واجب ہین - ۱ - رمضان - ۲ - کفارہ قتل - ۳ - کفارہ ظہار - ۴ - کفارہ قسم - ۵ - کفارہ افطار رمضان
عمداً - ۶ - نذر معین - ۷ - قسم معین - اور چھ قسم مین پے در پے وجوب نہین ہے - ۱ - قضاء رمضان - ۲ - حج تمتع کے روزے - ۳ - احرام
مین سر منڈانے کے روزے - ۴ - حرم کا شکار کرنے کے جرم مین روزے - ۵ - مطلق نذر - ۶ - غیر معین قسم مثلاً واللہ مین ایکماہ
روزہ رکھونگا - البحر - ابوحنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان مین ہوتی ہے حتی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی
وغیرہ مین مذکور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہین ہوتی اور شیخ ابن کثیر رح نے تفسیر مین احادیث صحیحہ روایت کین کہ اسی رات
مین رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتون مین تقسیم ہوتے ہین اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ چودہ تاریخ
شعبان کو شب برات جزم کرتے ہین خلاف تحقیق ہے - ہان اس رات کو عبادت مین بطریق معروف سنت مضائقہ نہین ہے - م -
اکثر عوام جو اسطرح نذر کرتے ہین کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہین کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو مین آپ کا جھنڈا
چڑھاؤن و مانند اسکے تو یہ بالاجماع باطل ہے - ہان اگر کہے کہ الٰہی مین نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
کر دے تو مین اس تیرے بندہ صالح کے یہان فقراء کو طعام وغیرہ دون یا مسجد کے واسطے بوریا خرید دون یا تیل و مانند اسکے
یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اسواسطے ہوا کہ مال نذر یہان
کے مستحقین کو صرف کریگا لیکن مصرف اسکا اس مقام پر کوئی عالم یا شیخ نہوگا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ تو فقراء کے واسطے ہے اسے

گر مونہہ کے نزدیک ہو مرتفع ... بعد ربی پھر ... سی ورد ہے: ام ہنا ... نزدیک ... و ... مکان ہی کا صحیح ہی ... قول ... الفریع ... مسجد مین کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہو خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ الحلبی وابن الکمال ۔ دریہی صحیح ہو پس قول کراہت تحریمی ضعیف ہو۔ م ۔

کتاب الحج

یہ کتاب حج کے بیان مین ہو۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح مین جو نفیس طریقہ اختیار کیا اُسی کی تلخیص یہ ہو کہ نماز و زکوٰۃ و صوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہین تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر مین ایک مرتبہ ہو لہذا اسکو موخر کیا اور اسکی فرضیت کے شرائط بھی بہت ہین تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اظہر و اکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر مین تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب مین اصل کبیر ہو شروع کرتا ہون جسکو امام مسلم نے صحیح مین اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت مین گئے جابر رضی اللہ عنہ نے کہا فرمایا کہ مرحبا اے میرے برادرزادہ جو تجھے خواہش ہو مجھسے دریافت کر اتنے مین نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہوگئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے سامنے تنگ پڑتی جب اُسکو کندھون پر لپیٹتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مسجب پر رکھی تھی پس ہمکو اُسی کپڑے مین نماز پڑھائی پھر مین نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمایئے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کرکے نو انگلیان بند کین اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہین کیا پھر دسوین سال ہجرت مین لوگون مین اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہین پس مدینہ مین بکثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کرے اور آپ کی مثل عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہانتک کہ ذوالحلیفہ پہنچے تو وہان اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ مین کیا کرون پس فرمایا کہ تو غسل کرلے اور کپڑے سے لنگوٹ کرکے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد مین نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصوا پر سوار ہوئے حتی کہ جب آپ کا شتر بیدا پر ٹھیک آیا تو مین نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یونہی آپ کے داہنے و بائین و پیچھے جہانتک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان مین تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اُسکی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اُسپر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی ۔ لبیک اللھم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لک لاشریک لک ۔ اور لوگون نے آپ کی اس لبیک کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگون پر اسمین سے کچھ انکار نکیا اور زیادہ نہ کیا ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم کرلیا جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عمرہ جانتے نہین تھے یہانتک کہ ہم بیت اللہ پہونچے پس آپ نے رکن کا استلام کیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا ۔ پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی ۔ پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کرلیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے کہ قرات مین قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اسکو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کیطرف نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا ۔ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الآیہ ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالی نے شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالی کی توحید و تکبیر کہی اور

دعا و ... پھر ... میں ... پھر ... ان میں ... کیا ... مروہ کی طرف اترے حتی کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی میں ٹھیک
بیچ تو رمل کیا یہانتک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہانتک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا۔ یہانتک
کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو مین سوق ہدی نہین کرتا اور اسکو
عمرہ کر دیتا پس تم مین سے جسکے ساتھ اسکی ہدی نہو وہ حلال ہوجاوے اور اسکو عمرہ کر دے۔ پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر
عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہی یا ہمیشہ کے لیے ہی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیون کو ایک
دوسرے مین جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج مین داخل ہوا عمرہ حج مین ہمیشہ کو ہمیشہ کو ہمیشہ کو۔ اور حضرت علی رض یمن سے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھیجے لیکر آ گئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال ہوجانے
والون کی ہی کہ فاطمہ رض نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہی پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہ رض
نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہی پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک مین بیان کرتے کہ مین اسپر خشمناک
ہوکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا کہ مین نے اسپر ایسا کرنے سے انکار کیا ہی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہی وہ سچی ہی اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا
مین نے عرض کیا کہ مین نے کہا کہ الٰہی مین اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہون جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہی تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہی پس تو بھی حلال مت ہو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علی رض
یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر سو ہو گئین۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر سب لوگ حلال
ہو گئے اور انھون نے بال کترائے سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگون کے جنکے ساتھ ہدی تھی۔ پھر جب
یوم الترویہ آیا تو سب منا کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا جو حلال ہو گئے تھے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منا
آٹھوین تاریخ ذی الحجہ ۱۲
مین ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہین تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کرینگے
جیسے زمانہ جاہلیت مین قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہانتک کہ عرفہ مین آئے تو آپ نے
پایا کہ آپ کے واسطے وہان کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہی پس آپ اسمین اترے یہانتک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصوار کا حکم
دیا پس اسپر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہوکر بطن الوادی مین آئے۔ پس لوگون کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمھارے خون و تمھارے
مال تم پر اسی طرح حرام ہین جیسے تمھارے اس دن کی حرمت تمھارے اس مہینہ مین تمھارے اس شہر مین ہی اور آگاہ ہوجاؤ
کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونون قدمون کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے
اور پہلا خون جسکو مین اپنون مین سے ساقط کرتا ہون وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہی۔ یہ لڑکا بنو سعد مین دودھ پلانے
کے واسطے تھا سو اسکو ہذیل نے قتل کیا تھا۔ اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہین اور پہلا سود جسکو مین ساقط کرتا ہون
عباس بن عبد المطلب کا سود ہی کہ وہ سب ساقط ہی پھر تم لوگ عورتون کے بارہ مین اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کہ تم نے
انکو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا اور انکے فروج کو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہی اور تمھارا حق عورتون پر یہ ہی
کہ تمھارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندا دین جسکو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتین ایسا کرین تو تم انکو مارو ایسی مار کہ سخت
نہ کھول دے اور تم پر عورتون کے واسطے انکا رزق و لباس بطور معروف ہی اور مین نے تم مین ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز
اسکے بعد گمراہ نہوگے بشرطیکہ تم اسکو مضبوط پکڑے رہو کتاب اللہ تعالیٰ ہی اور تم لوگ مجھسے پوچھے جاؤ گے تو بھلا کیا جواب دوگے

اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان
نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صخرات کیا اور جبل المشاة
کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہانتک کہ آفتاب غروب ہوگیا اور تھوڑی زردی جاتی رہی
جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا اور اسامہ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ کھینچ
کرلی حتی کہ اسکا سر کجاوہ کے مورک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر
آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے تھے کہ اسپر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی
اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہانتک کہ فجر طالع ہوگئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک
اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہانتک کہ مشعر الحرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا
و تکبیر و تہلیل و توحید الہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہانتک کہ خوب اسفار ہوگیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور
ردیف میں فضل بن العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا گورا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم
روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف
پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہانتک کہ آپ بطن محسر آئے پس وہاں تھوڑی حرکت دی پھر درمیانی رستہ اختیار کیا جو جمرہ کبری کو
نکلتا ہے یہانتک کہ اس جمرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اسپر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریاں
مثل حصی الخذف تھیں انکو بطن وادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ٦٣ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے
پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیئے کہ انہوں نے باقی ذبح کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ
ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے انکے گوشت سے کھایا اور دونوں نے شوربا پیا
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ
زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے پھر سے جاؤ اگر یہ نہ ہوتا کہ لوگ تمہاری سقایت پر
غلبہ کر لیں گے تو میں بھی تمہارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اسمیں سے پیا۔ م وغیرہ۔ دوسری
روایت میں وارد ہوا کہ میں نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس
مقام پر وقوف کیا حالانکہ عرفہ کل موقف ہے اور میں نے یہاں وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت
حدیث کے کہا کہ ٦٣ بدنہ بذات خود قربانی کرنے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اسوقت ٦٣ برس کی تھی تو ہر سال
کے واسطے ایک بدنہ خود ذبح کر دیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن
و مستحبات ہیں۔ حج لغت میں کسی معظم کی طرف قصد کرنا۔ اور شرع میں قصد کرنا بیت اللہ کا اسکی زیارت کا ارکان دین میں سے
ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام
باندھے ہوا بہ نیت حج کے ساتھ۔ شیخ مصنف نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے اعتراض
کیا ہے اسکی تعریف مذکور پر۔ اور اس سے معلوم ہوگیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ و طواف خانہ ہے۔ حج واجب ہونے کا

سبب ہی بیت اللہ ہے ... شرط ہین۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جو شخص ایمان لایا پس اُسنے ارکان اسلام
ظاہری و باطنی کا واجب ہے ... ہم بر لیا پھر جہانتک اُسکو علم ہوتا جاوے اُسپر ادا کرنا واجب ہوتا جائیگا بشرطیکہ شرعاً وہ ادا سے
معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر زکوٰۃ اسمین استطاعت ہی نہو اور زکوٰۃ مین مال سبب ہے اور رہا حج تو اسمین بھی
شرائط ہین حتی کہ ہمارے پر واجب نہین ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا۔ بقولہ۔ الحج واجب
علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد و الراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالا بدمنہ وعن نفقۃ عیالہ
الی حین عودہ وکان الطریق آمنا۔ حج واجب ہے آزادون یعنی مسلمانون مین سے آزادون بالغون عاقلون تندرستون
پر جب کہ قادر ہون زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن ولابدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور
درحالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وہو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتہا بالکتاب۔ مصنف رح نے اسکو وجوب سے
وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اسکی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وہو قولہ تعالی وللہ علی الناس
حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالی وللہ علی الناس الآیہ ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے
لوگون پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اُسکی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے
جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونون کو شامل ہے اور اصل اسکی فرضیت مین شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل ہی شروط
مین ۔ ا۔ اسلام ہے یعنی کہ اگر حالت کفر مین مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اسپر فرضیت نہین ہوئی بخلاف اسکے اگر حالت
اسلام مین مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہو گیا تو حج اُسکے ذمہ قرضہ رہا۔ الفتح۔ ولا یجب فی العمر الا
مرۃ واحدۃ۔ اور نہین واجب ہوتا عمر مین مگر ایک مرتبہ۔ ف۔ لیکن اگر اسلام مین حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو مٹ گیا پھر اگر
مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اُسپر حج کرنا فرض ہوگا۔ السراجیہ۔ پس حالت اسلام مین تمام عمر مین ایک ہی مرتبہ فرض
ہوتا ہے۔ لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہین بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ف۔ صحیح مسلم مین ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالی نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت ہو
تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ اُسنے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے
فرمایا کہ اگر مین ہان کہتا تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اسکی استطاعت نہ پاتے پھر فرمایا کہ جہانتک مین نے تم کو چھوڑا تم مجھے
چھوڑ دو کہ تم سے اگلی امتین اسی مین ہلاک ہوئین کہ انہون نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیا پر اختلاف کیا پس جب مین تمکو
کسی چیز کا حکم دون تو جہانتک تم سے ہو سکے اُسکو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کرون تو اُسکو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہی جو مکرر ہونے پر دلالت نہین کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث نے
اُسکی نفی کر دی کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فما زاد فہو تطوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث
مین ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اُسنے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ رواہ احمد والدارقطنی
والحاکم وصححہ۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایک بار ہے لیکن اصطلاح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایکبار
فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب
مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے۔ اور حج مین وجوب مکرر نہوگا۔ لان سببہ البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے۔ ف۔
کہ اسکی زیارت و اُسی کی طرف قصد تعظیم ہو۔ وانہ لا یتعدد۔ اور بیت کا تعدد نہین ہوتا۔ فلا یتکرر الوجوب۔ تو وجوب بھی
مکرر نہوگا۔ ثم ہو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے فی الفور۔ ف۔ یعنی بلا تاخیر اُسوقت کہ جب بوجہ بڑھاپے

[illegible]

یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ما یدل علیہ - اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے
ف - کہ فی الفور واجب ہے جیسے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے - یہی قول مالک و احمد ہے - ع -
اور یہی قول اصح ہے - الخزانۃ م - حتی کہ اگر بے عذر تاخیر کی تو فاسق ہو اسکی گواہی مردود ہوگی - التبیین - یعنی جب کہ مثلاً ایک سال میں
استطاعت ہوئی اور بے عذر دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر بے عذر دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیرہ گناہ پر
اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادۃ ہو گیا - و ع - لیکن جب کبھی اپنے ادا کیا تو ادا ہوگا قضا نہیں ہوگا اور بالاجماع اسپر
ترک فرض کا گناہ نہیں رہیگا - التبیین - وعند محمد و الشافعی علی التراخی - اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا پر
تراخی ہے - ف - حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہوگا - لانہ وظیفۃ العمر - کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے - لکان العمر فیہ کالوقت فی
الصلوٰۃ - تو تمام عمر اسمیں مانند وقت کے نماز میں ہوگئی - ف - چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز
ہے اسی طرح حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجایش ہے - م - لیکن اگر وہ مرگیا اور
ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار رہوگا - التبیین - وجہ الاول - قول اول کی وجہ - ف - یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ
انہ یختص بوقت خاص - حج مخصوص بوقت خاص ہے - ف - یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں - و
الموت فی سنۃ واحدۃ غیر نادر - اور ایک سال کی مدت میں موت ہو جانا کچھ نادر بات نہیں ہے - فیتضیق احتیاطاً - تو اسکا
ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا - ف - کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے - ف - پس در اصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے
ولہذا کان التعجیل افضل - اور یہی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا - ف - واجب نہیں ہوا - بخلاف وقت
الصلوٰۃ لان الموت فی مثلہ نادر - بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے - ف - تو نماز میں تاخیر کی
گنجایش ہے کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا - م - تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور ہر حال فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے
الفرض حج نہ کیا یہانتک کہ مال تلف ہوگیا تو اسکو گنجایش ہے کہ قرض لیکر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کریگا اگرچہ مال
ادا کرنے کا نہو اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرماوے - ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے - الظہیریہ - ثم بعد اسلام
کے شرط آزادی و بلوغ ہے - تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ مالک نہیں ہے - البحر - مملوک و طفل میں فرق آخر میں آتا ہے - وانما شرط الحریۃ
والبلوغ لقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجۃ الاسلام و ایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام
اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسپر اسلام کا حج فرض
ہے اور جس کسی طفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اسپر حج الاسلام فرض ہے - ف - تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ
کے ہے اور اس سے پہلے جسقدر حج ہوں سب نفل ہونگے - اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس
سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے - اور اسکی تائید
میں ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی کی شرط ہونے پر اجماع ہے - ف - والعقل شرط لصحۃ
التکلیف - اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے - ف - یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کیجاتی ہے پس مجنون پر حج فرض
نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے - البحر - وکذا صحۃ الجوارح - اور یونہی جوارح کا تندرست ہونا - ف - بھی شرط ہے
لان العجز دونہا لازم - کیونکہ بدون صحت بدن کے عاجزی لازم ہے - ف - تو عاجز پر حج فرض نہوگا ولہذا جسکے پاؤں کٹے
یا فالج ہوگیا یا ہاتھ پاؤں کٹ گئے اسپر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے اسپر حج کرانا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پر وصیت

ظاہر مذہب ہے اور یہی [illegible] ایک روایت امام سے ہے البحر - والاعمی اذا وجد من یکفیہ مؤنۃ سفرہ - اور اندھے نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے - ف یعنی سواری پر چڑھا دے اتار لے اور حج کے افعال میں اسکا ہاتھ تھام کر ادا کرا دے - ووجد زادا وراحلۃ - اور اعمی نے زاد و راحلہ بھی پایا - ف اگرچہ اس شخص کے طرح سے قدرت حاصل ہوئی - لایجب علیہ الحج عند ابی حنیفۃ رح خلافا لھما - تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب نہین ہوا بخلاف صاحبین کے - ف یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک معتبر نہین اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے - وقد مر فی کتاب الصلوۃ - اور اسکا بیان کتاب الصلوۃ مین گذرا - ف درباب تیمم و نفس ادائے نماز و توجہ قبلہ مین - م - مختار قول صاحبین ہے - التحفہ والاسبیجابی - اور اسی کو محقق ابن الہمام نے قوی کہا ہے - البحر - واما المقعد فعن ابی حنیفۃ انہ یجب لانہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلۃ - رہا وہ شخص جسکے ہاتھ پاؤن رہ گئے ہین تو ابوحنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اسپر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا - ف اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے ع - یہ روایت حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے م - جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انسے اسکے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ کہا - وعن محمد انہ لایجب - اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہین - لانہ غیر قادر علی الاداء بنفسہ - کیونکہ وہ بذات خود ادا کرنے پر قادر نہین ہے - بخلاف الاعمی - برخلاف اندھے کے - لانہ لوہدی یؤدی بنفسہ - کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری کر دی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے - فاشبہ الضال عنہ - تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو مقام حج سے بھٹک گیا ہے - ف اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یون ہی اندھے پر واجب ہے - م - اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کراوین تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا - الفتح پھر جو شخص قیدخانہ مین ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہو وہ بھی انھین لوگون سے لاحق ہے حتی کہ امام ابوحنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس و خائف پر حج واجب نہین اور حج کرانا بھی لازم نہین ہے - النہر - اور ظاہرا صاحبین کے قول پر واجب ہے - م - اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہین پایا جو اسکا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود وجوب نہین ہے - سوا غیر سے حج کرانا تو ابوحنیفہ کے نزدیک واجب نہین اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہین ہے اور صاحبین سے دو روایتین ہین - القاضیخان - پھر یہ سب اس صورت مین ہے کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہو چکا ہو - م - اور اگر تندرستی مین زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اسپر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے - المحیط - اور اگر تکلف شدید کے ساتھ انھین لوگون نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاوین تو اسپر ادا کرنا واجب نہوگا - الفتح - ولابد من القدرۃ علی الزاد والراحلۃ - اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے - ف بدنی قوت کا اعتبار نہین ہے - پھر زاد ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہوتی کہ جسکی عادت گوشت وغیرہ کے مانند ہے اگر اسکو روٹی و پنیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا اور یون ہی راحلہ مین تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جسکی عادت محمل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا - الفتح - یہی قاضیخان مین صحیح ہے - اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ - وہو قدر ما یکتری بہ شق محمل او راس زاملۃ - یعنی زاد و راحلہ پر قدرت کی توضیح یہ کہ وہ مالک ہو اسقدر مال کا جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کر لے - ف یعنی جیسی لیاقت و حاجت ہو - پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے - وقدر النفقۃ ذاہبا وجائیا - الخ

اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکال لے پھر اگر بعد واپسی کے اُسکے آلات کاشتکاری باقی رہتے ہوں تو اُسپر حج ہوگا ورنہ
نہیں - قاضیخان ہ - مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے اُسکی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضروری ہے اور یہ بہت بہتر ہے - اور ظاہر الروایۃ
اسی پر محمول ہونا چاہیے - فاللہ تعالیٰ اعلم - م - جس شخص کے پاس مکان ہے جسمیں سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے
جنکو پہنتا ہے یا وہ گیا سباب کہ جسکی اُسکی احتیاج میں ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہوگی - الخلاصہ - چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزیں
مشغول بحاجت اصلیہ ہیں - م - اور تجرید میں ہے کہ اگر مکان ہے جسمیں نہیں بستا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اُسپر واجب
ہے کہ فروخت کر کے اُس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال اسقدر رہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت
نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد و راحلہ پوری پاتا ہے تو اُسپر حج واجب ہے حتی کہ اگر اُنکو دوسرے کاموں میں صرف
کریگا تو گنہگار رہیگا - الخلاصہ - اگر گھر بڑا ہو کہ اُسکی سکونت سے زائد ہو تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے
زائد ہوں تو اُنکو فروخت کر کے حج کرنے اگر حج ہو سکتا ہو - قاضیخان - اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کر کے کمتر بسر اوقات
کا خریدنا اور باقی سے حج کرنا اُسپر لازم نہیں ہے - المحیط - ہان ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے - الایضاح - اور بالاجماع مکان فروخت کر کے
کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے - البحر - اور نہ افضل نہیں بلکہ بُرا کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے - م - اگر فقہ کی کتابیں اُسکے پاس
کی ہوں اور اُسکو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کر کے حج کرے - اور اگر طب و نجوم کی
کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہو اُسکو استطاعت ثابت ہے - المحیط - میں کہتا ہوں کہ اگر طبیب کی معاش اُسپر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ
میں پس تفصیل چاہیے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر حج واجب ہونے کے لیے زاد راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوا آفاقی کے واسطے ہے
و لیس من شرط الوجوب علی اہل مکۃ و من حولہم الراحلۃ - اور اہل مکہ و آنکے گرد والوں پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے
راحلہ نہیں ہے - لانہ لا تلحقہم مشقۃ زائدۃ فی الاداء فاشبہ السعی الی الجمعۃ - کیونکہ ان لوگوں کو ادا سے حج میں کوئی زائد مشقت
لاحق نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا - ف - حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت
لاحق ہو - واضح ہو کہ مکہ کے گرد والوں سے وہ لوگ مراد ہیں کہ اُنکے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو اُنپر بغیر قدرت
راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں - لیکن یہ شرط ضرور ہے کہ اُنکے جانے سے واپسی تک اُنکے عیال کے نفقہ
کے واسطے طعام کافی ہو - کمافی الینابیع - ف ہ - پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہیں - اور اگر فقیر نے پیدل حج کر لیا پھر اُسکو تونگری حاصل
ہوئی تو اُسپر دوبارہ حج نہیں ہے - القاضیخان ہ - اگر حج کے لائق مال ملا حالانکہ اُس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے
اور نکاح نکرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیا ہے - التبیین - واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوتے ہیں اُنکا میسر ہونا
اُسوقت معتبر ہے جبکہ اُسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں - حتی کہ اگر اُسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور
اسکے شہر والوں کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اُسکو اختیار ہے کہ اپنی مال کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے - پھر جب اُسنے صرف کیا
بعد اُسکے شہر والے حج کو چلے تو اُسپر حج واجب نہیں جبکہ اُسوقت قدرت نہو ہاں اگر لوگ جاتے ہوں تو اُسکو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا
جائز نہیں بلکہ سامان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اسکے ذمہ حج فرض ہو جائیگا - البدائع - حتی کہ اگر اُسکے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہو جائے
کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اُسپر مال سے حج کرانا و وصیت واجب ہے - م - ولابد من امن الطریق - اور راستہ کا امن ہونا ضروری ہے - لان الاستطاعۃ
لا تثبت دونہ - کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہوگی - ف - اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب ہونیکی ہے یا ادائے
حج واجب ہونے کی ہے اسمیں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا - ثم قیل ہو شرط الوجوب - پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے - حتی
لا یجب علیہ الایصاء - حتی کہ اُسپر وصیت کرنا واجب نہیں ہے - ف - یعنی جب اُسپر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اُسپر یہ بھی واجب
نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ امن ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جاوے - وہو مروی عن ابی حنیفۃ - اور یہ قول ابو حنیفہ

مروی ہے۔ ف یعنی نوادر میں بروایت ابو شجاع الثلجی یہ ہے۔ ف۔ اور یہی قول کرخی و شافعی کا ہے۔ وقیل ھو شرط الاداء دون
الوجوب۔ اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادا ہے نہ شرط وجوب۔ ف یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ امن نہونے کے ادا
کرنا ابھی واجب نہیں۔ حتی کہ مرتے وقت اسپر وصیت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمد کا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام
فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے
ف یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اسپر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد
و راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ٹھہرے گی نہ نفس وجوب کی
اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔ م۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ
واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ التبیین۔ اور یہی مختار ہے۔ سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون وجیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب
دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ بحر ق م۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ ویعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں
ف خواہ بوڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط۔ ان یکون لہا محرم تحج بہ۔ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک
محرم ہو جسکے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف جب کہ اسکے اور مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ المحیط۔ اور محرم وہ شخص
ہے جس سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ الخلاصہ۔ بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ
آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ القاضیخان۔ یعنی فاسق بدکار نہو اور ایسا کافر نہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو
جیسے مجوسی۔ محیط السرخسی اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے۔ الجوہرہ۔ پس طفل و مجنون دائمی رعورت نہو۔ محیط السرخسی وغیرہ
الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ او زوج۔ یا اسکا شوہر ساتھ ہو۔ ف۔ اور عورت پر
یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے۔ قاضیخان۔ ولا یجوز لہا ان تحج بغیرہما اذا کان بینہا وبین مکۃ
ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو
وقال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعہا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ
سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعہا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز
کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنیوالی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کرا دے
رواہ البزار والدارقطنی باسناد جید۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر در حالیکہ اسکے ساتھ محرم
ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو تو سفر
حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و فرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث
عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آویگا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلیگی کہ اسکو سوائے اللہ تعالیٰ کے کچھ خوف
نہوگا۔ عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ کما رواہ البخاری۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے
تو اسمیں سے توحید الٰہی کے کھول شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہوگا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی
اسی سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جواز ہو تو پھر رفیق رفقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہو پس صحیح عدم جواز ہے
کیونکہ عورت کو آخر نے جیسے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام و بے پردگی
[illegible] یخاف علیہا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف

ہو۔ ف۔ پس اگر مرد نامحرم اس طرح سفر حج میں پھرین تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوین۔ وتزداد بانضمام غیرہا الیہا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائیگا۔ ف۔ اول تو ایک ہی تھی اب دو یا زیادہ جمع ہوکر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کرینگی۔ ولہذا تحرم الخلوة بالاجنبیة وان کان معہا غیرہا۔ اور اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی مین جمع ہونا حرام ہو اگرچہ عورت کے ساتھ مین دوسری عورت بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ مین ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہوگئین۔ پس عورت کو بغیر محرم تین دن کا سفر جائز نہین ہو۔ بخلاف ما اذا کان بینہا وبین مکة اقل من ثلثة ایام لانہ یباح لہا الخروج اسلے مادون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت ومکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز ہو کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت مین بغیر محرم نکلنا جائز ہو۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ خوف فتنہ تو ایک رات مین بھی موجود ہو مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس مین ہو کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ محرم ہو۔ کمافی الصحیحین۔ تو ممانعت سفر مین رہی اور وہ تین روز ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ جواب کافی نہین کیونکہ تین دن تو قصر نماز مین بقیاس مسح موزہ کے ہو پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا المحقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث مین سفر لغوی ہوسکتا ہو جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہو اور خود صحیحین مین ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع مین ہو کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم ہو۔ بلکہ صحیحین مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہو کہ حلال نہین کسی عورت کو جو اللہ تعالے وقیامت کے ساتھ ایمان رکھتی ہو یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ مین۔ اور ایک روایت صحیح مسلم مین صرف ایک رات اور دوسری روایت مین صرف ایک دن واقع ہو اور روایت ابو داؤد مین ایک مرحلہ ہو اور صحیح ابن حبان وحاکم وطبرانی مین صرف تین میل واقع ہو پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہو۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ مین جوابات ہین اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر امام ابوحنیفہ وابویوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہو۔ مف۔ فعلی ہذا مطلقاً ممانعت ہونا اصح ہو اسی واسطے تنویر مین قید نہین لگائی۔ ہان اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز مین جائز ہو تو یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہین ہوسکتا۔ کمافی الفتح۔ واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعہا۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ الفادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کرسکتا ہو اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہین ہو۔ ہان جب محرم ہوا اور حج فریضہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہین ہوسکتا۔ وقال الشافعی لہ ان یمنعہا لان فی الخروج تفویت حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہو کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے مین شوہر کا حق مٹانا لازم آتا ہو۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہو۔ ولنا ان حق الزوج لا تظہر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہین ظاہر ہوتا فرائض مین۔ ف۔ یعنی فرائض نماز روزہ وغیرہ مین حق شوہر کا اثر ظاہر نہین ہوتا۔ ورنہ عورتین نماز وروزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاوین حالانکہ نصوص آیات مین بغیر اجازت شوہر ایپر فرض ہین۔ والحج منہا۔ اور حج بھی انہین فرائض مین سے ہو۔ ف۔ ہان شوہر کا حق نوافل مین یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کرلے اسمین ظاہر ہوگا۔ حتی لو کان الحج نفلا لہ ان یمنعہا۔ حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہو کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف۔ اگرچہ محرم موجود ہو

[illegible] محرم نہ ہونے سے [illegible] حاصل ہین [illegible]

دعوت سے حاصل نہین ہے۔ ولہا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ مین سفر حج کو جاوے مگر ایسا محرم مجوسی ہو۔ ف۔ یعنی آتش پرست دین نہ رکھتا ہو حتی کہ منجملہ انکے خبیث عقاید کے یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتون حتی کہ بہن وخالہ وپھوپھی وساس وغیرہ سے نکاح جائز جانتے ہین لہذا امام مصنف نے منع کیا کہ۔ لانہ یعتقد اباحۃ مناکحتہا۔ کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے۔ ف۔ اور محیط السرخسی مین کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہین جو اسکے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو۔ ھ۔ اور صواب یہ کہ مطلقا مجوسی محرم نہین کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہین ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولا عبرۃ بالصبی والمجنون لانہ لا تتاتی منہما الصیانۃ۔ اور محرم ہونے مین طفل ومجنون کا اعتبار نہین کیونکہ ان دونون سے حفاظت حاصل نہین ہوسکتی ہے۔ ف۔ محیط السرخسی مین مجنون مین بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہوتا ہو اور صحیح یہ کہ مطلقا مجنون معتبر نہو الا آنکہ اسکے جنون کا خاص ایام مین دورہ ہو تو وہ ان ایام حج مین مجنون نہین ہے۔ م۔ والصبیۃ التی بلغت حد الشہوۃ بمنزلۃ البالغۃ۔ اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتی لا یسافر بہا من غیر محرم۔ حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہوگی۔ ف۔ اگرچہ حج اُس لڑکی پر فرض نہین ہے۔ سا پہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا۔ ونفقۃ المحرم علیہا لانہا تتوسل بہ الی اداء الحج اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے اداے حج کا توسل پاتی ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق مین زاد وراحلہ کی قدرت مین یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول رچنگی وغیرہ راہ مین یا جانے مین لیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہین حتی کہ اُسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زادوراہ کی قدرت مین یہ رشوت وچنگی وغیرہ مصارف بھی شامل ہین۔ کما فی الدر۔ واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ یعنی کہ اگر عورت نے محرم نہین پایا حتی کہ مرنے لگی تو اُسپر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہین ہے۔ او شرط الاداء۔ یا محرم اداے حج کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہوگیا مگر بوجہ محرم نہونے کے ادا کر سکی حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اُسکے مال سے غیرسے حج کرا دیا جاوے۔ علی حسب اختلافہم فی امن الطریق یجب انکے اختلاف کے امن راہ مین۔ ف۔ یعنی جیسا کہ امن راہ مین اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی مین بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر راہ وبدن کی سلامتی ومحرم کا ہونا سب شرط اداے حج مین اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہونے مین ہے۔ کما فی النہایۃ ھ۔ منجملہ شرائط کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق مین کسی قسم کی عدت نہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان مین کسی شہر مین عدت پیدا ہوجاوے جہان سے کہ تک سفر کی مدت ہے تو بلیہ عدت پوری کیے نہ جاوے فتاوی قاضیخان۔ اور یہ شرط ہے کہ زاد وراحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دار الاسلام مین موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اسطرح کہ جہان مسلمان ہوا ہے سوا اسے دار الاسلام کے وہان ایک مرد نے جسکا عادل ہونا جانا تھا ہو یا دو مردون نے یا ایک مرد دو عورتون نے اگرچہ انکا حال پوشیدہ ہو اُسکو آگاہ کرین کہ حج فرض ہے اور دونون اماموں کے نزدیک اسمین عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہین ہے۔ البحر الرائق ھ۔ اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے کی بنا

اور مترجم نے دونون مین فرق کا اظہار دلالۃً عبارۃ یہ ہے کہ - واذا
بلغ الصبی بعد ما احرم او اعتق العبد - اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا - ف - تو ان دونون
کا احرام نفل شروع ہوا تھا - فمضیا - پس دونون نے پورا کر لیا - ف - یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا
کر لیے - لم یجز عن حجۃ الاسلام - تو یہ پورا کرنا دونون کو حجۃ الاسلام سے کافی نہو گا - ف - یعنی جو حج کہ ارکان اسلام
مین ہے وہ ادا نہوا حتی کہ اگر اب ان دونون کو زاد و راحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا - لان
احرامہما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض - کیونکہ دونون کا احرام واسطے ادائے حج نفل کے بندھا تھا
وہ اداے فرض کے لیے بدل کر فرض نہو جائیگا - ف - مگر ان دونون مین ایک فرق ہے یہ کہ - ولو جدد الصبی الاحرام
قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز - اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید
کیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہوگا
لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاہلیۃ - اسکی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہونے کے - ف - یعنی
بلوغ نہونے سے جو احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہین تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا - شرح
الطحاوی ۔ اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ - رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام مین
شروع کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا - ف - رہا کافر اگر اسنے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر
نیا احرام باندھکر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے - البدائع - اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ مین احتلام
ہوا یعنی بالغ ہوا اور اسنے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر میقات سے بغیر احرام گذر جانے مین کچھ جرم نہوگا
اتفاقاً - قاضیخان ۴ - غلام اگر راستہ مین قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اسنے احرام باندھکر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا - قاضیخان
۵ - شرائط اداے حج صحیح ہونے کے تین باتین ہین احرام و جگہ و زمانہ - السراج - جگہ جہان حج ہے عرفہ و بیت - اور زمانہ یہ کہ
ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ و النحر اخص ہین - م - رکن حج - دو ہین ایک وقوف عرفہ - دوم طواف زیارت لیکن
طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہین - ن
ق ۶ - احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے - د - واجبات حج - پانچ ہین - صفا و مروہ کے درمیان دوڑنا - مزدلفہ کا وقوف
رمی الجمار - سر منڈانا یا کترانا - اور طواف الصدر - یعنی آفاقی کے واسطے - کما فی شرح الطحاوی - یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ
واجبات کچھ اور بہت ہین اور سعی صفا و مروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے - اور بقیہ واجبات یہ ہین - میقات سے احرام
باندھنا - وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا - طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح - داہنی طرف کو طواف مین جانا - قدم
پر چلنا - طواف مین طہارت - ستر عورت - صفا سے شروع کرنا - سعی مین پاؤن چلنا - قران و تمتع کی قربانی - دو رکعت طواف
رمی جمار و سر منڈانے و قربانی مین یوم النحر کو ترتیب رکھنا - ایام النحر مین طواف افاضہ کرنا - ت - طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا
ہر طواف کے بعد سعی کرنا - حلق جگہ و وقت پر کرنا - بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا - سلا ہوا کپڑا چھوڑ رہنا - چہرہ
و سر نہین ڈھانکنا - ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے - کما فی الملتقی - و سنن الحج - طواف قدوم
رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض مین - دونون سبز میل کے درمیان سعی کرنا - ایام النحر مین رات کو منا مین رہنا - منا سے
عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا - اور مزدلفہ سے منا کو قبل طلوع آفتاب جانا - الفتح - اور مزدلفہ مین رات بسر کرنا - تینون جمرات
مین ترتیب رکھنا - البحر الرائق - آداب الحج - جب آدمی کا حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اول اپنی قرضے ادا کرے
الظہیریہ - اور اسوقت مین سفر کرنے مین کسی ہوشیار متدین عاقل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج مین نہین کیونکہ حج

...دہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے - حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی

...کی سعادت میں سے استخارہ ہے کرد دو رکعتیں نفل پڑھ یا دعا استخارہ اور نفل جو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللھم

انی استخیرک بعلمک آخر تک دعا جو معروف ہے مع دعا مسنونہ حج کے دعا کرے - اور والدین سے اجازت لے - اور جب والدین نہ ہون تو دادا

دادی بمنزلہ والدین ہین حج و جہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جسکے پاس ادا سے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر یہ کہ قرضخواہ

اجازت دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے - پھر جب عازم ہو تو پہلے توبہ کرے و نیت خالص کرے - الفتح - حج مین تجارت

کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج مین کمی نہ ہوگی - البحر - جو حقوق و مظالم اسپر ہون انکو معاف کرا دے اور

قرضے غرض کہ جسطرح ہو سکے اُنسے پاک ہو - اور جن لوگون کے ساتھ معاملات ہون انسے بھی برائت و استحلال کرا دے - الفتح - اور

عبادات الٰہی مین جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئین انکو پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کریگا

البحر - اور اس حج مین ریا و سمعت و فخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو - اسی وجہ سے بعض علماء نے محل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے

بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے - مال حلال حاصل کرنے مین کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج قبول نہیں

ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے کہ غصب کا مال ہو - الفتح - مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ

ادا کر دے - الفتاویٰ الخانیہ - رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلا دے اور گھبرا دے تو صبر دلا دے اور عاجزی مین مدد

کرے بہتر ہے کہ رفیق اجنبی ہو سے نہ اقارب سے کہ عورت قطع رحم سے بچ جاوے - الفتح - بنا بیچ مین ہو کہ عیال کے واسطے نفقہ

چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ مین اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے رفقہ سے پرہیز

کرے اور لوگون کی برائیان بہت برداشت کرے اور بیفائدہ و بیہودہ باتون کو ترک کرنے مین سکون و وقار کے ساتھ رہے - التاتارخانیہ

جس شخص سے سواری کرایہ کی لیتی رکھا ہی کو بوجھ دکھلا دے جو لادے پھر اسپر زیادہ نہ کرے - الفتح - جانور کی برداشت سے

زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ مالک منظور کرے یا اپنا ملوک جانور ہو اور سواد چار روز سے کم نہ کرے الا مجبوری و ضرورت

البحر - زاد مین شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ ہر رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہون - اور

مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے یا تاکہ اسکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درحضر و رشنبہ کو ابتدا اسکے روز رواہ ہین - الفتح - یعنی شرح بادینا

پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے ہیں - رخصت کرے دوستون و برادران کو اور ان سے دعا چاہے اور اس کام کے لیے

انکی پاس جاوے اور انسے معافی چاہے سکے دیس آنے پر وے لوگ اسکی ملاقات کو آویں - حدیث وداع مین ہے کہ لقمان نے

اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ اسکے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اسکی حفظ فرماتا ہے - ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ مین تیرے

دین و امانت و خاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت مین دیتا ہون اور تجھپر سلام کرتا ہون - رواہ الترمذی - وداع کرنے والے کہین

فی حفظ اللہ وکنفہ زودک اللہ التقویٰ ووجہک الی الخیر اینما توجہت - جماعت علماء نے مسافر کے سامنے

کچھ دو حصے کہ مستحب رکھا ہے اور اسمین حدیث ابن عباس ہے - الفتح - دو رکعت نفل پڑھ کر گھر سے نکلے جسمین واپسی

پر دو رکعت پڑھے - اور بعد نماز کے کہے - اللھم بک انتشرت والیک توجہت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللھم انت ثقتی وانت

رجائی اللھم اکفنی ما اھمنی وما لا اھتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناءک ولا الہ غیرک اللھم زودنی التقویٰ واغفرلی ذنوبی و

وجہنی الی الخیر اینما توجہت اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاہل والمال - جب نکلے

تو سطح کر جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللھم وفقنی لما تحب وترضٰی

واحفظنی من الشیطان الرجیم - اور آیۃ الکرسی اور چارون قل پڑھے - الظہیریۃ - اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی کا

اور تفسیر سات سفرا ہیون کو - اور کہے اللھم انی اعوذبک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجہل او یجہل علی - یہ دعا

وعثاء السفر والخليفة في الاهل ... ودفع من الحمين

اللهم نقص لنا الارض وهون علينا السفر - اور تاتارخانیہ میں ہی گھر سے نکلنے سے پہلے قرات آیۃ الکرسی اور لایلاف قریش سوا بخ

الفتح - حج سوار ہو کر افضل ہی اور اسی پر فتوی ہی - السراجیہ - اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہی اور دور ہو تو سوار

ہو کر افضل ہی - التاتارخانیہ عن النوازل - اور ابن الہمام رح نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو - اور یہی اظہر ہی

واللہ تعالی اعلم - م - گدھے پر حج کرنا مکروہ ہی اور اونٹ پر افضل ہی - القاضیخان - اسی سے بحرالرائق نے نکالا کہ جس شخص کو

گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اسپر حج فرض نہوگا - اور کہا کہ مین نے اسکو صریح نہیں پایا - اور درالمختار مین خلاصہ

سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے - اور گدھے کا ایک سو پچاس ہی - ظاہرا خچر بمنزلہ

گدھے کے ہی - د - جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر - سبحان الذی سخر لنا ہذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا

لمنقلبون اللہم انا نسالک فی سفرنا ہذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللہم ہون علینا سفرنا ہذا واطو لنا بعدہ اللہم انت الصاحب فی السفر

والخلیفۃ فی الاہل والمال اللہم انی اعوذ بک من وعثاء السفر وکابۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاہل - چنانچہ صحیح مسلم مین ہی - جب کسی

مقام مین اترے - تو کہے اللہم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین - کجاوہ سے نکلتے مین - کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات

اللہ التامات کلہا من شر ما خلق وذرا وبرا - اور پھر پڑھے سلام علی نوح فی العالمین - اور کہے اللہم اعطنا خیر ہذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ

وشر ما فیہ - جب کجاوہ مین جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی منقلبنا ومثوانا اللہم کما اخرجتنا من منزلنا ہذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین

جب رات آوے - تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ

من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد - سحر کے وقت - موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن

بلائہ علینا ربنا صاحبنا وافضل علینا عائذا باللہ من النار - چنانچہ صحیح مسلم مین ہی - جب کسی شہر مین پہونچے تو کہے اللہم انی اسالک من خیرہا

وخیر اہلہا وخیر ما فیہا واعوذ بک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا - یہ سب خلاصہ الفتح ہی - اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر پہونچے جہان

سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہی اور اسکا بیان کتاب مین آتا ہی - م - پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرکے تب

مدینہ منورہ مین جاوے - اور فتاوی الکبری مین ہی کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے مین مختار ہی اور فرض حج مین بھی اچھا نہیں ہی -

التاتارخانیہ - واضح ہو کہ جو باتین حج مین رکن ہین اگر فوت ہون تو انکا بدل کافی نہین ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہی اور جو واجبات ہین

اگر فوت ہون تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہی اور اگر اسکے سنن مین سے کچھ ترک کیا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہین ہی - شرح الطحاوی

محظورات الحج - جو باتین حج مین ممنوع ہین وہ دو قسم ہین - اول وہ کہ اپنی ذات مین کرنا ممنوع ہین اور وہ چھ ہین - جماع کرنا - سر منڈانا - ناخن

کترانا - خوشبو لگانا - سر و منہ ڈھکنا - سلا ہوا کپڑا پہننا - قسم دوم جو غیر مین کرنا ممنوع ہین - ۱ - شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر

یعنی حل مین ہو - ۲ - حرم کا درخت کاٹنا - کما فی التحفہ وغیرہا النہایہ - متصلات - رضاے والدین - حج کو نکلنا جب کہ والدین مین سے

کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہی بشرطیکہ اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہین - اور جب والدین نہون تو دادا دادی

بمنزلہ والدین ہین - القاضیخان - اور سیر کبیر مین کہا کہ جب والدین مین سے کسی کے ضائع ہو جانے کا خوف نہو تو جانے مین مضائقہ

نہین - یون ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جنکا نفقہ اسپر لازم ہی ناگوار جانین حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہین تو جانے

مین مضائقہ نہین ہی - اور جنکا نفقہ اسپر لازم نہو اگرچہ موجود رہے تو جانے مین کچھ مضائقہ نہین اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف

ہو - المحیط - واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج مین ہی اور نفل مین والدین کی رضامندی بہر حال مقدم ہی - م - طفل

اگر بے داڑھی ہو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہی یہان تک کہ داڑھی آ جاوے - فقیہ ابو اللیث نے یہی فتوی دیا - ملتقط مین ہی کہ

والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہی اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہی - فتاوی الکبری مین ہی کہ سفر جب خوفناک ہو

تکرار احرام وجاوزت ... تفصیل ... بارہ ... جو ... من ... ان

گھر سے احرام باندھنا بہتر ہی اور ضروری نہیں لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہی بلا اختلاف جاننا چاہیے

فصل - یہ فصل مواقیت کے بیان مین ہی - ف مواقیت جمع میقات - در اصل وقت معین - پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا جہان سے بغیر احرام گذرنا منع ہی - آفاقی کے واسطے شرعاً لازم ہی کہ بیت اللہ تک پہونچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بطریق تعظیم و اجلال بیت اللہ ہی جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور مین قصد کرتا ہی تو جب اسکی بارگاہ کے قریب پہونچا تو خضوع کی صورت بناتا ہی تو بیان بدرجۂ اولی واجب ہی اور یا احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہی جسکے ضمن مین اپنی ذات کو سپلے اختیار رغسل میت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا سبحان اللہ العزیز الحکیم

مت - والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزہا الانسان الا محرماً خمسۃ - اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہی پانچ ہین - ف یعنی منصوص پانچ ہین اور نہین کے محاذات پر دوسری جگہین نکالی جاوینگی - لاہل المدینۃ ذو الحلیفۃ - اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ ہی - ف یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذو الحلیفہ پر پہونچے تو اسکو بغیر احرام کے آگے گذرنا روا نہین ہی - وہان پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہی وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسنگ ہی اور مکہ تک دس روز کی راہ ہی - عوام گمان کرتے ہین کہ یہان حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنوؤن کے اندر جنون سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہی مع - ولاہل العراق ذات عرق - اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہی - ف یہان سے مکہ ۴۲ میل ہی اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ وکوفہ وغیرہ کے ان لوگون کے واسطے موقت کیا جیساکہ صحیح بخاری مین ہی اور ابن ماجہ وابو داؤد ونسائی وعبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہی لیکن اسانید مین کلام ہی اور صحیح مسلم مین بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیر رح نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہی کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کے واقع ہوا - اور تمام تفصیل فتح القدیر والنہایہ مین ہی م - ولاہل الشام جحفۃ اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہی - ف یہی اہل مصر کے واسطے ہی اور اسکا دوسرا نام مہیعہ ہی - یہان سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی بین مراحل اور بحر قلزم سے چھ میل ہی - مع - ولاہل نجد قرن - اور اہل نجد کے واسطے قرن ہی - ف قرن بسکون را جس کو قرن المنازل وقرن الثعالب کہتے ہین جوہری رح نے صحاح مین غلطی سے اسکو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب بین قرن بفتح الراء کی طرف جو جملہ مرادین سے ایک بطن ہی جیساکہ سروجی رح نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا اور مناسک طحاوی مین ہی کہ عبد زمین بلند کا نام ہی تو نجد الیمن ونجد الحجاز ونجد التہامہ ونجد الطائف سب کا میقات قرن ہی - اور شاب ... امام تقی الدین مین ہی کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہی - مع - ولاہل الیمن یلملم - اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہی - ف جسکو الملم اور اردم بھی کہتے ہین وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہی - حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مین ہی کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ اور اہل شام کے واسطے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل واہل یمن کے واسطے یلملم - یہ مواقیت اپنے لوگون کے واسطے ہین اور سوا سے انکے ہر اس شخص کے لیے جو انپر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے اس طرف ہو تو وہ جہان سے چاہے حتی کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھین - رواہ البخاری ومسلم - لہذا مصنف رح نے کہا کہ - ہکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ المواقیت لہولاء - یون ہی رسول اللہ صلعم نے

ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم
نے اگر اسکو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے محض بطور معجزہ کے حالانکہ اسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم
سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہر اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقیت شرعی موقت فرمایا ہے۔ لہذا مبسوط السرخسی میں ہے کہ جو شخص
سوا ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام
باندھے۔ م۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگاکر خوب غور سے ٹھیک کر لے وہی اسکا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر
کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے م۔ اور جو شخص سمندر رستے سے آوے یہی کرے۔ السراج۔ اور جب اسکی سیدھ
دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ التبیین ف۔ اور اگر میقات کی
سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر مدینہ والا ذو الحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو
وہاں سے احرام باندھے۔ مفع م۔ **وفائدۃ التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا**۔ اور میقات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ
ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے
لانہ یجوز التقدیم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو تقدیم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ
متفق ہیں لیکن علمائے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے م ع۔ **ثم الآفاقی اذا انتہی الیہا**۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں
سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اسنے
مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز
ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے
احرام کے بعد تجاوز کرے م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر۔ **علی قصد دخول مکۃ**۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ف۔
یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ **علیہ ان یحرم**۔ تو اسپر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھ لے۔ **قصد الحج او العمرۃ**۔ خواہ
اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ **او لم یقصد**۔ یا اسکا یہ قصد نہو۔ **عندنا**۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ اور شافعی نے کہا کہ
احرام جبھی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز
بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جا سکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ **لقولہ
علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما**۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھکر۔ ف۔
ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف
میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ
اسناد صحیح ہے م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام
تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائیگا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی
دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ
بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کما فی صحیح مسلم والنسائی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہو۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود تنبیہ کر دی کہ جب سے آسمان
و زمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھسے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے
بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ کما فی الصحیحین وغیرہما۔ اور مقصود آپکا

بھی جائز ہوئے۔ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمیں قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اسکو بھی
آپ نے صریح بیان فرما دیا۔ مگر حیف ہو کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اسمیں اپنی بیحیائی سے قتال کیا۔ پھر یہ ممانعت آپ نے مسلمانوں
کے ساتھ قتال میں فرمائی ہو اور آپ نے کافروں سے قتال کیا تھا چنانچہ شیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے
تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافروں کا غلبہ ہو جاوے تو مسلمانوں کا اجماع ہو کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز
ہو۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہو کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا
نہیں جائز ہو۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم ہذہ البقعۃ الشریفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعہ شریف
کی تعظیم کے واسطے ہو۔ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرہما۔ تو اسمیں حج وعمرہ کرنے والا اور انکے سواے سب برابر ہیں۔ ف
یعنی کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہو کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے۔ م۔ جب آفاقی اس
بقعہ میں بعد احرام کے داخل ہوا تو اسپر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہو۔ محیط السرخسی۔ یعنی اگر آفاقی زمین حرم میں داخل ہونا
چاہتا ہو اگرچہ اسکا مقصود اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اسپر واجب ہوا کہ میقات سے احرام باندھکر جاوے
تو اس احرام سے نکلنا اسطرح ہوگا کہ مکہ ہو نچکر عمرہ ادا کرے پس حلال ہو گیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔ تنبیہ۔ عمرہ تمام عمر
میں ایک مرتبہ سنت موکدہ ہو یہی مذہب ہو اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا و مروہ کے سعی اور
سر منڈانا یا کترانا ہو۔ پس حلال ہو گیا۔ اور یہ تمام سال میں جب چاہے ادا کرے سواے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق
کی کہ ان متوالی ایام میں مکروہ تحریمی ہو لہذا اگر آفاقی ان ایام میں داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام میں رہے پھر چودھویں تاریخ
کو عمرہ کرکے حلال ہو جاوے۔ م۔ ومن کان داخل المیقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو۔ ف۔ خواہ وہاں کا
رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہاں موجود ہو۔ لہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام لحاجتہ۔ تو اسکو جائز ہو کہ مکہ میں یعنی حرم میں بغیر
احرام داخل ہو جو واسطے اپنی ضرورت کے۔ ف۔ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اسپر قیاساً دل سے لفظاً واجب ہو مگر بدن سے اسکا اظہار
بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لانہ یکثر دخولہ مکۃ۔ کیونکہ مکہ میں اسکا داخل ہونا بکثرت واقع ہوگا۔ ف۔ جب کہ حاجات
انسانی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔ وفی ایجاب الاحرام فی کل مرۃ حرج بین۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب کرنے
میں کھلا ہوا حرج ہو۔ ف۔ اور حرج کو اللہ تعالی نے قرآن میں صریح دور کر دیا ہو تو یہ نکلا کہ اسپر ہر بار کے لیے احرام واجب
نہیں ہو۔ فصار کاہل مکۃ حیث یباح لہم الخروج منہا ثم دخولہا بغیر احرام لحاجتہم۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہوگیا کہ اہل مکہ کو
مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے مباح ہو۔ ف۔ [illegible] ہو کہ جیسے اسکو حاجت کے قصد سے بغیر
احرام داخل مکہ ہونا مباح ہو تو اسے حج و عمرہ میں بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونوں میں فرق ہو اسطرح کہ حاجات تو بکثرت
پیش آیا کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسک۔ برخلاف اسکے جب کہ میقات کے اندر والے نے ادائے نسک یعنی
حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لانہ یتحقق احیانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہو۔ ف۔ تو اسکے لیے احرام باندھ لے۔ فلا حرج
تو کچھ حرج نہیں ہو۔ ف۔ پھر یہ تو معلوم ہو چکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہیں کہ یہاں سے بغیر احرام آگے بڑھنا نہیں جائز ہو۔ رہا احرام
تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہیں۔ فان قدم الاحرام علی ہذہ المواقیت جاز۔ پس اگر اسنے احرام باندھنا ان مواقیت
پر مقدم کر دیا تو جائز ہو۔ ف۔ مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھکر نکلا تو جائز ہو۔ لقولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ بدلیل کہ
اللہ تعالی نے فرمایا واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے حج و عمرہ کو پورا کرو۔ واتمامہما ان یحرم بہما من دویرۃ
اہلہ۔ اور حج و عمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونوں کا احرام اپنے گھر والوں کے چھوٹے گھر سے باندھکر نکلے۔ ف۔ اگر پوچھو کہ یہ تفسیر اتمام کی
[illegible] السلام و حضرت علی و ابن مسعود نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہو۔ ف

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم و بیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ مع۔
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو وکیع و ابن ابی شیبہ و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و نحاس نے بھی روایت
کیا ہے۔ السیوطی فی الدر المنثور۔ اور اسکے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ المعالم۔ واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت
ہیں ازانجملہ اعلیٰ اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فاحفظہ م۔ واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور دس دن
ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور ایام حج میں ان مواقیت
سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے۔ تو فرمایا۔ والافضل التقدیم علیہا
اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ ف۔ اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ کما فی منہاج النووی۔ اور مالک و
احمد و اسحٰق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی و ابن عبد البر نے ایک جماعت فقہاے صحابہ و تابعین سے قبل میقات
کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمٰعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ و تابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالیٰ
نے اسکے اگلے و پچھلے گناہ بخشے و اسکے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اسکے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔
رواہ ابو داؤد و احمد و ابن ماجہ و الدارقطنی۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لان اتمام الحج مفسر بہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ
تفسیر کیا گیا۔ ف۔ اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوع ہے۔ والمشقۃ فیہ اکثر۔ اور اسمیں مشقت بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور
عبادات میں افضل وہ کہ احمز ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ والتعظیم فیہ اوفر۔ اور اسمیں تعظیم بہت
وافر ہے۔ ف۔ اور حج تو عین تعظیم و زیارت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسہ ان لایقع
فی محظور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کہ کسی ممنوع
بات میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں ان سے صبر کیے رہے۔ جوہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہو تو میقات تک
تاخیر کرنا افضل ہے۔ د۔ شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ حق یہ کہ افضل
ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیونکہ ممنوع کا مرتکب ہونا حرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب
ہونا خلاف فقہ ہے لہٰذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ ہر مستحب و افضل جسمیں خوف حرمت کا ہو اسکا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ
ابن الہمام نے محول کیا کہ ابو حنیفہ رح سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اسپر اجماع ہے۔
م۔ ومن کان داخل المیقات فوقتہ الحل۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اسکے واسطے میقات حل ہے معناہ
الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ ف۔ اسکی توضیح
یہ ہے کہ خاص خانۂ کعبہ کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق و سات میل جانب طائف و دس میل جانب
جدہ اور نو میل جانب جعرانہ اور سات میل جانب یمن تک سب سرزمین حرم ہے حتی کہ اسکے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام
ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت مع تمام روے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا و شکار کرنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن
آفاقی کے واسطے احرام باندھنے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص
میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اسکے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں آکر احرام
باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اسکے وطن تک جو زمین حل ہے اسمیں کسی جگہ
پر احرام باندھ لے اور یہ ضرور نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لانہ یجوز احرامہ من دویرۃ اہلہ۔ کیونکہ داخل
میقات والے کو تو اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے احرام باندھنا جائز ہے۔ ف۔ تو وہی اسکے واسطے حل ہے پھر یہ حل تا حد

حرم ہے - وما وراء الميقات الى الحرم مكان واحد - اور میقات کے اندر سے حرم تک ایک ہی جگہ ہے - ف - تو اسکے
واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے سوا ہے - اور جیسے حرم کہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ مکی ہو - پھر میقاتی یا داخل میقات
کے واسطے اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اسنے تاخیر کی یہانتک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھکر حد میں داخل
ہوا تو جائز ہے - کالآفاقی [illegible] - ومن كان بمكة - اور رہا وہ کہ جو مکہ میں موجود ہے - ف - خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام
باندھکر داخل ہوکر عمرہ کرکے حلال ہوگیا اور وہ مکہ میں موجود ہے - فوقته في الحج الحرم - تو اسکے احرام کی میقات درصورت حج کے حرم ہے - ف - یعنی
اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حد حرم کے اندر ہی جہان چاہے احرام باندھ لے - وفي العمرة الحل - اور درصورت عمرہ کے حل ہے - ف -
یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حد حرم سے کسی جانب نکلکر حل میں احرام باندھکر داخل حرم ہوکر ادا کرے - چنانچہ قصہ بخاری و
مسلم کا اشارہ کیا - لان النبي عليه السلام امر اصحابه - کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو - ف - حجة الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص
ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے - چنانچہ انھون نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ - ان يحرموا بالحج - حج کا احرام باندھیں
یعنی - من جوف مكة - مکہ کے اندر سے - ف - اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ میں ہو اسکو مکہ سے
حج کا احرام باندھنا جائز ہے - پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ نے
حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا - جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین
نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں سے چلے اور میں نے فقط حج پایا ہے تو آپ نے ام المومنین رض
کی آرزو پوری فرمائی - وامر اخاها عائشة رض ان يعمرها من التنعيم - اور عائشہ رض کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رض کو تنعیم سے
عمرہ کرا دے - ف - یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رض کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لیجا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھا دے
وهو في الحل - اور تنعیم حد حرم سے باہر حل میں ہے - ف - تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جا کر احرام باندھیں پھر داخل ہو کر
عمرہ و طواف وسعی کریں - اور امام مصنف نے اسکا نکتہ بیان فرمایا کہ - لان اداء الحج في عرفة وهي في الحل فيكون الاحرام
من الحرم ليتحقق نوع سفر - یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا
حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے - واداء العمرة في الحرم فيكون الاحرام من الحل لهذا - اور عمرہ ادا
کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف طواف وسعی ہی ہے تو اسکا احرام باندھنا حل جاکر رہا اسی وجہ سے - ف - یعنی تاکہ
ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے - پس حد حرم سے باہر جہان کہین حل میں جاکر باندھے جائز ہے - الا ان التنعيم افضل لورود
الاثر به - مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ حدیث میں اثر وارد ہے - ف - یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا
آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو تنعیم سے باندھنا افضل ہے واللہ تعالی اعلم - مواقیت احرام بیان ہو چکا - اب خود احرام کا بیان ہے

باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان میں ہے - احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جسکو ہتک نہیں کر سکتے - اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات
کو اپنے اوپر حرام کرکے اس عبادت کے ادا کرنے کو - عبادات میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں - اور نماز و حج کے
واسطے احرام ہے - احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر تسلیم شریعت جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو
لگانا وغیرہ - حالت مشابہ مردہ ہے گویا اللہ تعالی کی راہ میں فنا ہو گیا - مع - یہان حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ
خاص چیزین اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرلے اور یہ التزام شرعاً شروع ہے لیکن اسکا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت
[illegible] - پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے

بلکہ اسطرح نہ اعمال نسک جسکا احرام ہو ادا کرے اگرچہ اُسکو فاسد کردے حتی کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ وسال مین قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہوگا حتی کہ اسسال وقوف وطواف وغیرہ افعال حج ادا کرے۔ مگر دو صورتین مستثنی ہین ایک فوت یعنی احرام باندھکر روانہ ہوا اور نہین پہونچا حتی کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کرکے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کرکے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ جسکا احرام باندھا اُسکو پورا کرنا مطلقاً ہر صورت مین لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اسپر واجب ہو یا اسکے گمان مین اُسپر واجب ہو جب شروع کیا تو اسکو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اسپر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان مین ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اسکو اختیار ہے چاہے توڑ دے پھر قضا بھی لازم نہین ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج مین احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہین سوائے اسکے کہ قربانی مع افعال نسک ادا کرے تو جب توڑیگا اُسپر قضا ہر صورت مین لازم ہوگی بخلاف احرام نماز کے۔ م ف۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ ف۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسون احرام باندھیگا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہین کہ اغتسل او توضأ غسل کرے یا وضو کرے۔ والغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہین ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ ف۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اسکی اسناد مین عبدالرحمن بن ابی الزناد اور عبداللہ بن یعقوب مین اختلاف ہے اور کوئی مجہول نہین۔ لہذا ترمذی نے اسکو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے وقال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری ومسلم ورواہ ابن ابی شیبہ والبزار رحم۔ اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کر لے کیونکہ اسمین آئندہ کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ مین آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات مین گھومے پھر صبح کو احرام باندھا مف۔ لیکن جب کہ جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتنظیف۔ مگر بات یہ کہ یہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ ف۔ پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بحر الرائق مین کہا کہ بدن کو خطمی اشنان وغیرہ سے دھووے اور اُسپر سے میل کچیل دور کرے۔ ہ۔ حتی تومر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا۔ حتی کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیا جائیگا اگرچہ یہ اُسکے فرض سے واقع نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اسکا نہانا اُسکو پاک نہین کرتا۔ ہان ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس مین غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی مین اول گذرا م رمف۔ اسی واسطے اگر پانی میسر نہو تو تیمم کرنا اسکے قائم مقام نہین ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاویگی۔ الزیلعی۔ فیقوم الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ مین ہے۔ ف۔ کہ وہان نظافت کے حق مین اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے نہانا افضل ہے اسواسطے کہ نہانے مین وضو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ تو ستھرائی کی نظر مین ہے۔ رہا یہ کہ احرام کو شروع کرنا حالت طہارت مین جب کہ ممکن ہے افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کرکے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین مین تیمم کافی ہے۔ کما فی الکافی م۔ احرام مین تنظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے وبغل کے بال اکھاڑے اور موئے زیر ناف مونڈے مونچھین کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈا دے اور بالون مین کنگھی کرے اور ہر اگندگی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ولبس ثوبین جدیدین او غسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے جو نئے ہون یا دھوئے ہوئے ہون۔ ازارا ورداء

گویا مین دیکھ رہی ہون چمک مشک کی آپ کی مانگ مین حالانکہ آپ تلبیہ کہتے ہین - اور ایک روایت صحیحین مین ہی کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے اُس سے خوشبو لگاتے پھر مین بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی مین دیکھتی تھی - الفتح - واضح ہو کہ غالیہ وغلفہ کا عطر گاڑھا سپید ہوتا ہی تو جب وہ ملا گیا تو اُسکی چمک عین جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آویگی - اگر اسمین زعفران ڈال دیجاوے تو زردی آجاتی ہی اور وہ عورتون کے واسطے مخصوص ہی ہم - رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رضہ کا جسمین مرد معتمر کو منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اُس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت مین مصرح ہی کہ وہ شخص زعفران ملے ہوے عطر سے داڑھی و سر سے زرد ہو رہا تھا - حالانکہ صحیحین مین حدیث انس رضہ مین زعفران کے استعمال سے مرد کو ممانعت ہی - اور امام احمد کی روایت مین ہی کہ اپنا یہ جبہ اُتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال بلکہ خود صحیح بخاری مین زعفرانی جبہ والے کو اُتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہی - رہا یہ کہ جو ابو داؤد مین حدیث ہی کہ آنحضرت صلعم نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے - یہ معارض بحدیث صحیحین ہی تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی علاوہ بریں اسمین ایک علت یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک مین اسقدر بال سفید نہین تھے جو زعفران کے خطاب سے زرد ہوتے - اور امام شافعی رح نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہی اسواسطے کہ وہ عمرہ کے سال مین ہی جو سنہ آٹھ ہجری مین واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع مین ہی اور ابن عباس رضہ ابن [illegible] سے سر و داڑھی مین غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا - منذری رح نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہین - اور حازمی رح نے ناسخ منسوخ مین کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضہ سے احرام مین خوشبو پائی تو حکم دیا کہ اُس کو دھو ڈال - یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور حضرت عمر رضہ کو حدیث عائشہ رضہ نہین پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہی مفع - ولان الممنوع عنہ التطیب بعد الاحرام - اور اسوجہ سے کہ جو ممنوع ہی وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہی - ف - اور جو پہلے سے لگی ہو اُس سے انتفاع پانا ممنوع نہین ہی - والباقی کالتابع لہ لاتصالہ بہ - اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اُسکے تابع ہی بوجہ اسکے جسم سے متصل ہونیکے - ف - گویا خوشبودار تیل لگا ہوا ہی - بخلاف الثوب لانہ مبائن عنہ - برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اسکے جسم سے مبائن ہی ف - لہذا اگر کپڑے مین موجود ہو تو وہ اُتارا و دھویا جاوے (فرع) محرم کو ریحان و گلاب و خوشبودار تیل سونگھنا مکروہ ہی - الذخیرہ - م ع -

قال وصلی رکعتین - قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی - لما روی جابر رضہ ان النبی صلعم صلی بذی الحلیفۃ رکعتین عند احرامہ - کیونکہ جابر رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ مین احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی - ف - صحیح مسلم مین حدیث جابر رضہ مین مطلقاً نماز ہی اور دو رکعت کا ذکر نہین لیکن صحیح مسلم مین حضرت ابن عمر رضہ کی حدیث مین دو رکعت مذکور ہی - ابو داؤد نے ابن عباس رضہ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج کو نکلے پس جب مسجد ذو الحلیفہ مین دو رکعت نماز پڑھی تو اُسی بیٹھک مین حج واجب کیا - یعنی احرام باندھا - رواہ الحاکم وصححہ - پھر ان دونون رکعت کو وقت مکروہ مین نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہی سفف - اور دونون رکعت مین اگر اول مین بعد الحمد کے قل یاایہا الکافرون - اور دوم مین بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہی - المحیط - قال وقال اللہم انی ارید الحج فیسرہ لی وتقبلہ منی - قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الٰہی مین حج کا قصد کرتا ہون پس وہ مجھے میسر کر دے اور مجھسے قبول کر لے -

ف - یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہی - لان ادارہ فی ازمنۃ متفرقۃ واماکن متبائنۃ فلا یعری عن المشقۃ عادۃ فیسال التیسیر - کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہون مین ہوتا ہی تو از راہ عادت کے دشواری سے خالی نہین

تو اسمین وہاں سے اسکے آسانی حاصل ہوجانے کی درخواست کرے۔ ولی الصلوٰۃ وہم یذکر مثل ہذا الدعاء۔ اور نماز فرض
مین ایسی دعا کرنا ذکر نہین۔ لان مدتہا یسیرۃ واداؤہا عادۃ تیسیر۔ کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور اسکا
ادا ہونا اکثر عادت کے موافق آسان ہے۔ ف۔ اور زیلعی نے نماز مین بھی ایسی دعا کو قائم کیا۔ شاید بنظر اسکہ قال تعالےٰ
وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین۔ اور یہ یعنی نماز بہت بھاری ہے مگر ان لوگون پر جو خشوع والے ہین۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ ادا سے
افعال کی نظر سے تو صرف صحیح ہی ہے کہ نماز معدودہ ہین۔ اور ادا سے حق کی نظر سے نماز مین خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے
افعال جبکہ خشوع وخضوع سے خالی ہون تو صرف ستر فرضیت ہے اور مع حضور نیت تعقل کے نماز کامل ہے اسی واسطے حدیث
مین ہے کہ بندہ کے واسطے اسکی نماز مین سے کچھ نہین مگر اسی قدر کہ اسنے تعقل کیا یعنی مثلاً سورۂ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد سمجھکر
کا قصد ہو اور آیات دعا پر مثلاً اہدنا الصراط المستقیم پر درخواست کرے نہ کہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے۔ قائم
ہے۔ قال ثم یلبی عقیب صلوٰتہ۔ قدوری نے کہا کہ پھر لبیک کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا۔ ف۔ یعنی بغیر اسکے کہ درمیان مین
اور کوئی دوسرا کام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوٰتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی نماز کے پیچھے ہی لبیک کہا۔ وان لبی بعد ما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر اسنے لبیک
کہا بعد اسکے کہ اسکا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ یعنی اگر نماز
کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤن پر سیدھا کھڑا ہوگیا تب اسنے حج کا لبیک کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل
کہنا افضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذو الحلیفہ مین اول دو رکعت قصر سفر پڑھی
اور رات گذاری اور تمام اطراف ونواح کے لوگ جمع ہوگئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھکر اسی جلسہ مین حج کا لبیک کہا پس
جب کہ خیمہ کے ساتھ حج کا نفل واقع ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی لبیک کو جن صحابہ رض نے سنا انھون نے جانا حالانکہ تمام
میدان بہت دور دور تک آدمیون سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور اسکے ٹھیک کھڑا ہوگیا تو اسوقت پھر لبیک کہا پس بہت لوگون نے
اسوقت سنکر لبیک کہا پھر جب راحلہ لیکر بلندی پر پہونچا تو پھر لبیک کہا اسوقت کے اور شائع ہونیکر کہا۔ چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع
کیا لہٰذا ہر ایک صحابی نے جسطرح سنا تھا روایت کیا ہے جب یہ معلوم ہوگیا تو احادیث ہے کہ بدن مین اسکو موافقت دینا آسان ہوجائیگا۔
شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی لبیک کہنے مین روایات مختلف ہین۔ یعنی قدرے ستوی ہونیکے بعد لبیک کہنے کی روایات
بہت زیادہ ہین چنانچہ صحیحین مین متعدد طرق سے عبد اللہ بن عمر رض سے مروی ہے اور بخاری نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت
صلعم نے مدینہ مین چار رکعت پڑھین اور ذی الحلیفہ مین دو رکعت پڑھین پھر رات گذاری حتی کہ صبح ہوئی پھر جب راحلہ پر سوار
ہوئے اور راحلہ آپ کو لیکر ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے لبیک کہا۔ اور حدیث جابر رض مین بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباس
مین ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیدا پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا لبیک کہا۔ رواہ مسلم۔ مترجم کہتا ہے کہ بیدا پر مستوی
ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہان سوار ہوئے وہان ٹھیک کھڑا ہوگیا تو موافق حدیث ابن عمر رض ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہوکر
جب بلندی میدان پر آگئے۔ پھر ترمذی ونسائی نے عبد السلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباس نے بیان
کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے لبیک کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ خصیف کی توثیق
جب ثقات کے موافق ہو تو قبول ہے۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ یہان توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابو داؤد نے محمد
بن اسحٰق عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رض روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس رض سے عرض کیا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی لبیک کہنے مین لوگون کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ مین اس سے خوب واقف ہون چونکہ رسول
[illegible] فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذو الحلیفہ مین اپنی دو رکعتین پڑھیں اسی جلسہ مین حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جب ہی دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کہا۔ اسکو کچھ لوگون نے سُنا پس اسکو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو لیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اسکو کچھ لوگون نے پایا اور اسکی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہ گروہ ہو کر آتے تھے پس اسوقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیداء پر چڑھے تو وہان تلبیہ کہا۔ اسکو لوگون نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اُسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اُسوقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اُسوقت بھی کہ جب آپ بلندی بیداء پر چڑھے مین۔ رواہ ابو داود والحاکم۔ اور شک نہین کہ محمد بن اسحق کے حق مین صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور اس سے روایات مختلفہ مین توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول مالک واحمد وقدیم قول شافعی ہے ع۔ پھر مخفی نہین کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیداء کی بلندی پر چڑھنے مین اہلال کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے مین فوت سنت لازم ہے۔ فافہم م۔ **وان کان مفردا بالحج ینوی بتلبیۃ الحج** ۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک بحج وعمرۃ۔ دونون کو ملا دے۔ بالجملہ نیت دلی ضرور ہے۔ **لانہ عبادۃ والاعمال بالنیات** ۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اپنے نیت دلی کے ساتھ زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب ہی ہے کہ اسکا عزم دلی مجتمع نہو اور اگر عزم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہین ہے اور مین نہین جانتا ہون کہ جن راویون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے ایمین سے کسی نے کہا ہو کہ مین نے یہ سُنا کہ حضرت صلعم نے زبان سے کہا کہ مین نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ الفتح۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کرین۔ فافہم۔ **والتلبیۃ ان یقول** ۔ اور تلبیہ یہ کہ یون کہے۔ **لبیک اللہم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لاشریک لک** ۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہین۔ **قولہ ان الحمد بکسر الالف** ۔ ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ **لا بفتحہا** ۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہین ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگرچہ جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ف۔ **لیکون ابتداء لا بناء اذ الفتحۃ صفۃ الاولی** ۔ تاکہ یہان سے ابتداء سے تعریف ہو نہ اول کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ تو کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم سے یہ جزم نہین پہونچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ محیط مین زعم کیا۔ ع۔ **وہو اجابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علی ما ہو المعروف فی القصۃ** ۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیسا کہ قصہ مین معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب مین بولتے ہین جیسے اردو زبان مین کسی بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہین کہ جی حاضر ہون اسی طرح عربی مین کہتے ہین لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمٰعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عز وجل سے ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندون کو اسکے حج وطواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تا قیامت پیدا ہونے والون کو سنا دینگے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگون نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا قاصد ہو گا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے سورۃ الحج کی تفسیر مین مبسوط ذکر کیا ہے یہان تطویل کی حاجت نہین ہے۔ م۔ **ولا ینبغی ان یخل بشیء من ہذہ الکلمات لانہ ہو المنقول باتفاق الرواۃ** ۔ اور نہین چاہیے کہ ان کلمات مین سے

ہو۔ ف۔ کہ تکبیر تحریمہ نیت کے ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضروری ہے۔ ولبعض شارحا
بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہوجائیگا جس سے تعظیم مقصود
ہوتی ہو سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریمہ نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید
تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت او عربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ہذا ہو المشہور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب
ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اول قول
اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایک مرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخیر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اسکے ترک سے اسارت لازم
ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر مانند اسکے اللہ تعالی کا تعظیمی ذکر کیا اور
اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہوجائیگا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اسپر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے
فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔
القاضیخان۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بینہ
وبین الصلوۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب
الصلوۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج میں گنجایش زیادہ ہے۔ حتی یقام غیر الذکر مقام
الذکر۔ حتی کہ حج میں تو جو امر ذکر نہیں ہے وہ قائم مقام ذکر کے ہوجاتا ہے۔ کتقلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔
یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اونٹ یا گاے کے پٹہ ڈالکر
اسکے ساتھ متوجہ ہو بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہوجائیگا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزاے صید ہو یا اسکے
مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہانتک خود چلکر ہدی سے
مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہوجائیگا لیکن جو ہدی کہ حج قران یا حج تمتع کے ہو تو اسمیں متوجہ ہونے سے محرم ہوجاتا ہے قبل
اسکے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا عروہ مزادہ یا درخت کی
بیل باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اونٹ یا گاے کی جھول ڈالی یا بکری کے
پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان پھاڑ دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المضمرات۔ بالجملہ اس سے
معلوم ہوگیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہوجاتا ہے اور بجاے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔
پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ وغیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان
کے۔ ف۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہوجائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہرحال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب
فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولی بجاے قول تلبیہ کے ہوگا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے
احرام میں داخل نہوگا جب تک یہ نہو کہ تلبیہ یا اسکے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اسکے قائم مقام فعل تقلید
بدنہ یا ہدی چلانے کا لاوے۔ المضمرات۔ (فرع) جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل
روایت ابوداؤد و دارقطنی از قاسم بن محمد رح۔ سعد۔ ظاہر الروایۃ میں جہانتک ہوسکے نمازوں کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے
اور طحاوی نے ادائے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا صبح
کا رخت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ میں اکثار کرے۔ المحیط۔ بیان ممنوعات احرام۔ قال ویتقی ما نہی اللہ تعالی عنہ من الرفث
والفسوق والجدال۔ کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و
جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالی فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالی کا قول

ست کرو۔ فلا نہی للبعد الی۔ پس ایسی نفی سے یہاں مراد نہی ہے ۔ ؟ ظاہر ہے کہ رفث و فسوق و
جدال بعضے حالتوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض ہے کہ تم ان باتوں یعنی ست کرو۔ پھر
رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ والرفث الجماع۔ اور رفث یا تو جماع ہے۔ ف۔ یہ تفسیر ابن عباس وابن عمر
چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم۔ یعنی صیام کی رات میں تم کو عورتوں کی جانب رفث حلال
کیا گیا یعنی جماع۔ او الکلام۔ یا رفث سے مراد کلام فاحش ہے۔ ف۔ یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ او ذکر الجماع
بحضرۃ النساء۔ یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ۔ ف۔ پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً
ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا منع ہے۔ سوائے اس
کے ہر دو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا۔ جو اخیر میں ہے منع ہے۔ اور ظاہر کلام شیخ السرخسی تقویت قول اول
ہے کہ اسی پر اقتصار کیا ہے۔ والفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ ف۔ یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ تو
ہر حال میں منع ہیں۔ وہو فی حال الاحرام اشد حرمۃ۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں۔ ف۔
لہذا خاصۃً ذکر فرمایا۔ والجدال ان یجادل رفیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے۔ ف۔ بلکہ مردہ کی طرح
ناگوار کو تحمل کرے۔ وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال ذکر کرنے سے یہ مراد
کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ ف۔ کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو
متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح نے اس
قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو اب یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہوگیا
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا وقال تعالیٰ انما النسئ زیادۃ فی الکفر الآیہ۔ پس قوی قول اول ہے۔ ولا
یقتل صیدا۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو بقولہ
تعالیٰ ولا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ف۔
واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جماع و اسکی جانب خواہش والی چیزیں۔ دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے
یا اکھاڑنے یا نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا بدن یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح
سلا رہتا ہے سوا سے کعب کے۔ چہارم خوشبو لگانا۔ پنجم ناخن کترنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار مارنا۔ ہف خشکی
کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
نہ کرے۔ ولا یشیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ ف۔ تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اسکو شکار کرے۔ ولا یدل
علیہ۔ اور شکار پر دلالت نہ کرے۔ ف۔ مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے تاکہ وہ ... بھی نہ کہے کہ آج ہم نے
یہ سنے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں جو شکار کو دیکھ لیا ہے۔ لحدیث ابی قتادۃ۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ
ف۔ جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گورخر دیکھی تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام
میں تھے مدد کو چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے انہیں سے بعض کا کوڑا جھپٹ لیا اور گھوڑا تیز کیا
انہ اصاب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گورخر شکار کیا۔ وہو حلال واصحابہ محرمون۔ درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اسکے ساتھی احرام میں تھے۔ ف۔ پس اسکا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا
پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہونچکر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام لاصحابہ ہل اشرتم

ہل منکم من احد منکم فقالوا لا - تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو قتادہ کے ساتھیون سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابو قتادہ کو اشارہ کیا - بھلا تم نے اسکو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیون نے عرض کیا کہ نہین - فقال اذاً فکلوا - تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہی تو کھاؤ - ف - یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ - بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے - ولانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین - اور اس قیاس سے کہ اسمین صید سے اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہی کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظرون سے دور ہونے کے امان مین ہی - ف - پس جسنے جسطرح اسکا امن توڑا اُسنے جرم کیا - قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ - اور فرمایا کہ محرم نہین پہنے قمیص اور نہ پائجامہ اور نہ عمامہ - ف - اور اس قسم کا سلا ہوا پہنا جب ہی ممنوع ہی کہ جسطرح پہننے کی عادت ہو اسطرح پہنے حتی کہ اگر اسطرح نہین پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونون ہاتھ نہین ڈالے تو اسمین مضائقہ نہین ہی - اور طیلسان مین گھنڈی تکمہ یا کانٹا لگا کر نہین جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہی - القاضیخان - ولاخفین - اور موزے نہ پہنے - ف - یعنی چمڑے وغیرہ کے سم - لیکن ہی جوربین نہ پہنے - البحر - الا ان لایجد نعلین فیقطعہما اسفل من الکعبین - لیکن اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو چمڑی موزون کو کعبین سے نیچے قطع کرکے پہنے - ف - اور کعب سے مراد ٹخنہ نہین بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہی - لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم ہذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولاخفین الا ان لایجد نعلین فلیقطعہما اسفل من الکعبین - اسکی دلیل وہ حدیث ہی جسمین آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزون کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر مین فرمایا کہ اور نہ موزے مگر جو جوتیان نہ پاوے تو موزون کو کعبین سے نیچے قطع کرکے پہنے - ف - اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جسکو زعفران یا ورس لگا ہوا ہو اور عورت احرام مین نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے - اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ مین ہی - والکعب ہہنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ہشام عن محمد - اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اسمین کعب یہان وہ جوڑ بند ہی جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم مین واقع ہی - ف - جہان انگلیون کی ہڈیان مجتمع ہوتی ہین - اور وضو مین کعب سے مراد ٹخنہ ہی - واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیان میسر نہون تو جائز ہو - مف - ولا یغطی وجہہ ولا راسہ - اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے - وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ - اور شافعی رح نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہی - ف - یہی قول مالک و مشہور قول احمد ہی رح - لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ واحرام المرأۃ فی وجہہا - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر مین ہی اور عورت کا احرام اسکے چہرہ مین ہی - ف - دارقطنی و بیہقی نے اسکو قول ابن عمر رض روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام مین روایت کیا - مف - مین کہتا ہون کہ اگر اسکے یہ معنی ہین کہ عورت چہرہ نہین ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہی تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ جمیع وجوہ سے یہی معنی مستنبط ہون حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہی چنانچہ مصنف رح نے فرمایا - ولنا قولہ علیہ السلام لاتخمروا وجہہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا - اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اسکا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھیگا - قالہ فی محرم توفی - یہ حدیث آپ نے ایسے محرم کے حق مین فرمائی تھی جو مر گیا تھا - ف - یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا - کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجۃ عن ابن عباس رض اور شافعی رح نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اسمین ہی کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو - پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی - پھر یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق مین خصوصیت وحی سے معلوم

کرے فرمایا کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ مرد اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے
مشابہت کرو۔ پس جب ہاتھ سے گرنے والے کے حق میں جا کہ محرم تھا یہ کہنا ہوا کہ ٹکا اس جہت سے اسکا سر و چہرہ ڈھکنے کو
منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہیے۔ اور حضرت عثمان سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ
رکھا جسکو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا۔ اور قاضیخان میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور ٹھوڑی تھوڑی نکال
کر ڈھانکے۔ م ت - ولان المرأة لاتغطی وجهها مع ان فی الکشف فتنة فالرجل بالطریق الاولی - اور اس قیاس سے
کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگی اور جو اسکے کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگا۔ ف - کہ اسمیں تو کوئی فتنہ
بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس سمجھ رہے
بیجانتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو فضیلت حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ آ گیا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول
ابن عمر رضی اللہ عنہ کا شافعی رح نے روایت کی اسکا کیا فائدہ ہے۔ جواب - وفائدة ما رواه الفرق فی تغطیة الراس - اور
فائدہ روایت شافعی رح کا سر ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ ف - یعنی عورت کا احرام اسکے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں
ہے اور مرد بالجملہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہیں ڈھکیگا۔ م ت - قال ولا یمس طیبا - فرمایا کہ حالت احرام
میں خوشبو نہ چھوئے۔ ف - طیب وہ کہ جسمیں پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقوله علیه السلام الحاج الشعث التفل - کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ ف - رواہ الترمذی وابن ماجه عن ابن عمر رض
اور اسکو بزار رح نے حضرت عمر رض سے روایت کیا۔ نہایہ۔ شعث جسکے بال میلے و پراگندہ ہوں اور تفل بسکون فا و در اصل
ناگوار بو پھیلنا اسی سے صفت مشبہ تفل بکسر فا ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو م ع - وکذا لایدہن - اور یوں ہی
تیل کا استعمال نہ کرے - ف - اگرچہ بغیر خوشبو ہو - لما رویناه - اسی حدیث سے جو پہلے روایت کی - ف - کیونکہ شعث
تو پراگندگی بغیر استعمال روغن و پرداخت کی ہے یعنی عرف میں یہی متصور ہوتا ہے - ولا یحلق راسه ولا شعر بدنه - اور سر
نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال - ف - اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہوں - لقوله تعالی ولا تحلقوا رؤسکم
الآیۃ - یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو - ف - پس دلالۃ نص سے معلوم ہوا کہ
جسطرح سر کے بالوں کو اس کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہیں
لہذا فرمایا - ولا یقص من لحیته اور اپنی داڑھی سے نہ کترے - لانه فی معنی الحلق - اسلیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی
میں ہے - ولان فیه ازالة الشعث وقضاء التفث - اور اسلیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا
ہے - ف - تفث میل کچیل [illegible] نے لکھا یعنی تفث [illegible] کرنے کو عمل میں لانا - ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس
ولا زعفران ولا عصفر - اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورس سے اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے - ف - ورس
ایک قسم کی گھاس زرد خوشبودار یمن سے آتی ہے - لقوله علیه السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس
کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جس کو چھوا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے - ف - کما فی صحیح البخاری وغیرہ
اور دلالت ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے - الا ان یکون غسیلا لاینفض - مگر یہ کہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے - ف
یعنی اگر زعفران و ورس وغیرہ سے رنگا ہوا دھو ڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ
باقی ہو - لان المنع لاجل الطیب لا للون - کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے - ف - تم نہیں دیکھتے کہ
گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہیں حتی کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے
کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے - اور یہ خود حدیث ابو داؤد میں مصرح منصوص ہے - عدت والی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں

جائز ہے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ کسم سے مالعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بلبس المعصفر
لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعی رح نے کہا محرم کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جسمیں خوشبو
نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگ کے شمار میں بکتا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسمیں
پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھکر ہوتا ہے حتی کہ جب کسم کا عطر
نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کما رواہ مسلم رح۔ اور بالاجماع غسل جنابت اسپر فرض ہے
ع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رض اغتسل وہو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے
غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالک فی الموطا رفی طویل۔ ع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل
ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اُسنے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو
کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہڈی پر جبیرہ وپٹی باندھے۔ ڈاڑھ نکلوا دے۔ ختنہ کرا دے۔ انگوٹھی پہنے۔ سر میں پٹی
باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ مف۔ فصد وپچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالبیت
اور مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوالمحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل بڑا
ہودہ ہے ع۔ وقال مالک کرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے
بڑے خیمہ اور اُسکے مانند سے۔ ف۔ جیسے محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ و
لنا ان عثمان رض کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا
تھا انکے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ رح بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
حالت جمار میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رح۔ ولانہ لایمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اسوجہ سے کہ خیمہ بزرگ
وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت
کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رض میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
چھوٹی خرگاہ کملی کی نصب ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطتہ ان کان لا یصیب
راسہ ولا وجہہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہانتک کہ پردوں نے اُسکو ڈھک لیا
پس اگر پردہ اُسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر
سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق یا گٹھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بخلاف
اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اسواسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ ولا باس
بان یشد فی وسطہ الہمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ ف۔ اگرچہ اسمیں غیر شخص کا خرچہ ہو۔ فتح
وقال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔
یعنی اپنا نفقہ نہو۔ لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا
بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے
معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں
برابر ہو گئیں۔ ف۔ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی وتلوار وہتھیار باندھنا وانگوٹھی پہننا مکروہ

کرے۔ ف۔ اور یہ ... قولہ علیہ السلام افضل الحج العج والثج۔ بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور خون بہانا۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ۔ پس عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والثج اسالۃ الدم۔ اور ثج خون بہانا۔ ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحا تک نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے اُنکے حلق بگڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے ابن عمر رضہ سے اور حضرت ابوبکر رضہ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامۃ عن ابی حنیفۃ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبد اللہ عن النبی صلعم مثلہ۔ اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے اگر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ میں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں۔ انس رضہ کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہ رضہ کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مسلم میں موسی و یونس علیہما السلام کا وادی ازرق اور ثنیہ ہرشی۔ میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالی کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ مف۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کر کے صرف اللہ تعالی کا ذکر بجوش و خروش تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ مف۔ قال فاذا دخل مکۃ ابتدأ بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کما دخل مکۃ دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوے تو مسجد میں گئے۔ ف۔ یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارۃ البیت وھو فیہ۔ اور اسلیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے پس اسمیں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اسکے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور حضرت عائشہ رضہ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آتے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا۔ کما فی الصحیحین۔ اسی سے مصنف رح نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللہم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرے چنانچہ صحیحین میں ابن عمر رضہ سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہانتک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ثنیہ کدا یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ مف۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے۔ ع۔ ولا یضرہ لیلا دخلھا او نہارا۔ اور اسکو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیساکہ حدیث نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ کما فی الفتح۔ لانہ دخول بلدۃ فلا یختص باحدہما۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اُسکی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر وہلل۔ اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اُسوقت سوجھے وہ دعا کرے اور عطا رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسوقت میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ مف۔ وکان ابن عمر رضہ یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے

ن یمینه مما یلی الباب

اور کہا کہ پھر اپنے داہنی طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے - ف - یعنی طواف پھرنے کے لیے اس مقام سے ہو
کیونکہ اگر بائین طرف سے لیا تو طواف الٹا ہوگا اور وہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار مین نہین ہے اور مبسوط شیخ الاسلام
مین کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہین جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے ع - لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہین ہے اور
غایۃ البیان مین زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار مین نہین ہے اور یہ خلاف مذہب ہے - ت - چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے
نزدیک یہ کہ جبتک کہ مکہ مین ہے اسکو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے - الذخیرہ ع - پس معلوم ہوا کہ
جیسے حجراسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح داہنی جانب سے طواف کرنا واجب ہے - اور - یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رض
مین گذر چکا کہ بعد ابتداء سے حجراسود کے داہنی طرف چلے - مت - وقد اضطبع رداءه - یعنی وقد اضطبع بردائه - ن - درحالیکہ
اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہے - ف - یعنی بعد استلام حجراسود کے اضطباع کرکے داہنی طرف سے طواف شروع کرے
فیطوف بالبیت سبعة اشواط - پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے - لما روی انه علیه السلام - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے - ف - کہ مدینہ سے آکر پہلے حجراسود سے ابتداء کی یعنی - استلم الحجر - حجراسود کو استلام کیا - ثم اخذ عن یمینه
مما یلی الباب فطاف سبعة اشواط - پھر لیا اپنے داہنی سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا - ف
تین مین رمل کیا اور چار مین قدم سے چلے - رواہ مسلم عن جابر رض - والاضطباع - اور اضطباع - ف - دراصل اضطباع باب
انفعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو اور یہان مراد - ان یجعل رداءه تحت ابطه الایمن ویلقیه علی کتفه الایسر - یہ کہ اپنی چادر
کو اپنے داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر اسکو بائین کندھے پر ڈالے - ف - جیسا کہ عمرۂ جعرانہ مین صحابہ رض کا اسی طرح کرنا ابوداؤد
نے باسناد حسن روایت کیا - وهو سنة - اور اضطباع سنت ہے - وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور
اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے - ف - چنانچہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ
سے روایت کیا - قال ویجعل طوافه من وراء الحطیم - کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے - ف - یعنی طواف
مین حطیم کو داخل کرے حطیم کو حجر بھی کہتے ہین - یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے مین حطیم کو باہر کر دیا ہے - وهو اسم لموضع فیه
المیزاب - اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جسمین میزاب الرحمۃ واقع ہے - سمی به لانه حطم من البیت ای کسر - اسکا نام حطیم اسواسطے
ہوا کہ وہ بیت مین سے حطم یعنی توڑ لیا ہے - ف - یعنی زمانہ جاہلیت کے کافرون نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہونے
سے اسکو بیت اللہ مین سے الگ کر دیا اور ان توڑ دیا تھا - وسمی حجرا لانه حجر منه ای منع - اور اسکا نام حجر بھی ہوا
کیونکہ وہ بیت اللہ سے محجور یعنی ممنوع کیا گیا - ف - یعنی کافر جاہلون نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک
لیا کیونکہ انکے پاس زیادہ خرچ نہین تھا - وهو من البیت - حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ مین سے ہے - لقوله علیه السلام فی
حدیث عائشة رض فان الحطیم من البیت - کیونکہ حضرت عائشہ رض کی حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود
ہے کہ حطیم بیت اللہ مین سے ہے - ف - اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر نئے نزدیک نہوتا تو مین خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم ع
پہ بناتا کہ حطیم کو اسمین داخل کرتا اور اسکا دروازہ زمین سے برابر کرتا - کما فی الصحیحین وغیرہ - اور جب عبداللہ بن زبیر رض کی
خلافت کا زمانہ ہوا تو عبداللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المؤمنین عائشہ رض کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام
پر کر دیا پھر جب عبدالملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبدالملک کے حکم سے پھر اسکو زمانہ
جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اسکو حدیث پہونچی تو نادم ہوا - پھر خلفاء عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے
اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک رح وغیرہ نے اسکو منع کیا کہ اسمین یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہون مین یہ دیری

بنا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر نہ بنوایا کریں یعنی شاہانہ بلند عمارات ہی میں نام ہو لہٰذا ارادہ سے ہاتھ روک دیا۔ اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلهذا یجعل الطواف من ورائه۔ لہٰذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتی لو دخل الفرجة التی بینہ وبین البیت لایجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنیوالا اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب ہے اور اگر ایسے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ سعت۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی ہوگا جب کہ اسکا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جسقدر بیت بنا ہوا علاوہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اسکا استقبال قطعاً بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل الحطیم وحدہ لایجزیہ الصلوٰۃ۔ مگر اتنا فرق ہے کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اسکی نماز جائز نہوگی۔ لان فرضیة التوجہ ثبت بنص الکتاب۔ کیونکہ قبلہ کا استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا۔ فلایتادی بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہوگا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئی ہے بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہو۔ والاحتیاط فی الطواف ان یکون ورائہ۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف ہو جاوے۔ اور یہاں بعض مذتیقات میں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م۔ الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال ویرمل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیروں میں سے اول کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ والرمل ان یھز فی مشیہ الکتفین کالمبارز یتبختر بین الصفین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع الاضطباع۔ اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ اظہار الجلد للمشرکین حین قالوا اضناہم حمی یثرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار تھا جب انھوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضاء ادا کرنے کو) اور حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے یہاں ایسی قوم آویگی جنکو بخار نے سست کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انھوں نے سختی اٹھائی ہے (انکو ایمانی قوت خداداد کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین کہ حطیم کے متصل بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضہ کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان قدم چلیں تاکہ مشرکین انکی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جنکو تم نے گمان کیا تھا کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو ہمارے سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ الصحیحین وغیرہما۔ اور دونوں رکن سے مراد رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماء رحم نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اسکا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلادت تھا اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلادت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہٰذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام۔ پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ

صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ والا باب حجۃ الوداع میں مذکور ہے۔ و بعدہ۔ اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی۔ ف۔ چنانچہ حضرات خلفاء راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمرؓ سے اسکی تقریر روایت کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی اول کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ ویمشی فی الباقی علی ہینتہ۔ اور باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج روایت کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ ف۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔ ف۔ یعنی پورا پھیرا تین مرتبہ جیسا کہ صحیح مسلم و ابی داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں ابن عمرؓ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابرؓ سے اور مسند احمد میں ابو الطفیل سے مروی ہے پس انکی احادیث کو ابن عباس رضؓ کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں دونوں رکنوں کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اسکے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث صحیح میں سے ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنف رح نے کی یہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی ٹلوہ دلکی کے سوا ہو کہ اگر ایک پھیرہ معمولی چال سے طواف کرکے یاد کیا تو صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں کرنا۔ مت۔ فان زحمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اسپر اژدحام کریں۔ ف۔ حتی کہ رمل کی راہ نہ پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکا رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانہ لا بدل لہ فیقف حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اسکو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اسکی طرف متوجہ ہو جانا اسکے استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ ف۔ یعنی بغیر کسی کو ہٹائے دھکا دیئے اسکو بوسہ دے سکے۔ لان اشواط الطواف کرکعات الصلوۃ۔ کیونکہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہیں۔ ف۔ اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے۔ فکما یفتتح کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یونہی ہر پھیرہ کو حجر اسود کے استلام سے شروع کیا جاویگا۔ ف۔ پس اگر موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس کرکے ہاتھ کو چومے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔ م۔ وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور اگر اسکو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اسکا بدل یعنی استقبال کرے۔ ف۔ یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ و کبر وہلل۔ اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بنا بر انکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ مصنف نے ہر پھیرے پر استلام حجر اسود کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی ہے بنا بر قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے۔ چونکہ حقیقی نماز نہیں تو مجازاً بجہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جو نماز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔ م۔ اور دلیل نقلی اسمیں حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آتے یعنی حجر اسود پر تو اسکی طرف اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ کما رواہ البخاری وغیرہ۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھا دے یا نہیں۔ پس اگر ہم عدم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کریں تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیئے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہیں اور

صفت کو نہین پہونچا تو ظاہر ہوتا ہی کہ ہاتھ اُٹھانا نہین چاہیے - بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہو اسواسطے کہ ہر رکعت نماز کے شروع مین سوا اسے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہین ہی اور میرے اعتقاد مین یہی قول صواب ہی یعنی ہاتھ نہین اٹھا دیگا۔ ویستلم الرکن الیمانی - اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے - وہو حسن فی ظاہر الروایۃ - اور اس رکن کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ مین اچھا ہی - ف - یعنی مستحب ہی - وعن محمد رح انہ سنۃ - اور امام محمد سے نوادر مین آیا کہ یہ سنت ہی - ف - حدیث ابن عمر رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوا اسے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہین کیا - کما فی الصحیحین وغیرہما - اور حدیث ابن عمر رض کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونون رکن کا استلام کرتے دیکھا ہی مین نے کبھی انکا استلام نہین چھوڑا - کما فی صحیح مسلم - ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی کا استلام فرمایا ہی پس مستحب ہی اور مواظبت نہین نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو - ہان دارقطنی کی روایت مین البتہ ہی کہ قال کان یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ - یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اسپر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے - یہ دلیل مواظبت ہی بلکہ اس سے بھی ظاہر یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہین فرماتے کہ حجر اسود و رکن یمانی کو اپنے ہر طوف مین استلام کرین - رواہ احمد وابوداؤد - مجاہد رح نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھکر دعا مستجاب ہی - حدیث ابوہریرہ رض مرفوع ہی کہ رکن یمانی پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہین تو جس نے کہا کہ اللہم انی اسالک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہین ادعیہ طواف - جب طواف شروع کرے اور حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان ملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے - اللہم لبیک مددت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن - اللہم ان لک علی حقوقا فتصدق بہا علی + اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو کہے کہ اللہم ہذا البیت بیتک وہذا الحرم حرمک وہذا الامن امنک وہذا مقام العائذ بک من النار اللہم انی اعوذ بک من النار فاعذنی منہا - اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللہم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق ومساوی الاخلاق وسوء المنقلب فی المال والاہل والولد - اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللہم انی اسالک ایمانا لا یزول ویقینا لا ینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم - اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم شربۃ لا اظماء بعدہا ابدا - اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے - اللہم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکورا وذنبا مغفورا وتجارۃ لن تبور یا عزیز یا غفور - اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے - اللہم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ - اور واقدی کی روایت سے حدیث مین درمیان رکن یمانی و حجر اسود کے یہ دعا ہی کہ اللہم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار - واضح ہو کہ یہ ایسے طواف مین کہ بغیر رمل کے آہستگی و مہلت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف مین ذکر الٰہی وحمد وثنا و دعا ہی اور اسمین روایات بہت کثیر ہین لہذا شارحین نے انکو متفرق سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا - اور سنن ابن ماجہ مین حدیث ابوہریرہ رض سے مرفوعا فضیلت آئی کہ طواف مین بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم پڑھے - واضح ہو کہ طواف مین قراءت قرآن کسی روایت مین معلوم نہین ہوا - اور طواف الزیادۃ مین آتا ہی مف - ولا یستلم غیرہما - اور سوا حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہین کریگا - ف - پس رکن شامی و عراقی کا استلام نہ کرے - فان النبی علیہ السلام کان یستلم ہذین الرکنین ولا یستلم غیرہما - جیسا کہ صحاح الستۃ مین سوائے ترمذی کے مروی ہی - ویختم الطواف بالاستلام - یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام پر - ف - نہ رکن یمانی کے استلام پر - م - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع مین ایسا ہی کیا ہی - ع - قال ثم - امام

انہ واجب لقولہ علیہ السلام من اتی البیت فلیحیّہ بالطواف۔ اور مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اسکا تحیہ ادا کرے۔ ف۔ جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام کے ساتھ ہے۔ مگر اسوقت واجب نہیں کہ ارادے ارکان کی جلدی ہو۔ کما فی الحلیۃ۔ مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغۂ امر وارد ہے جو وجوب کی دلیل ہے۔ اسمیں اعتراض اولی یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالی امر بالطواف۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے طواف کا حکم بصیغۂ امر دیا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ والامر المطلق۔ اور امر مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو۔ لایقتضی التکرار ہے۔ وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جب ایک مرتبہ تعمیل کر دی تو حکم کی فرمانبرداری ہو گئی اگرچہ مکرر نہ کرے۔ وقد تعین طواف الزیارۃ بالاجماع۔ اور بالاتفاق طواف الزیارۃ ادا کرنا متعین ہو گیا۔ ف۔ تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائیگی پھر دوسرا کوئی طواف واجب نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آویگا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اولی یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہوگا اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغۂ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وفیما رواہ۔ اور اس حدیث میں جو روایت کی۔ ف۔ بر تقدیر ثبوت اسکے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیہ کہا ہے۔ وہو دلیل الاستحباب اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف۔ تو حدیث کا صیغۂ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اسمیں قرینۂ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالی اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ۔ یعنی جب تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا ہے۔ فافہم۔ مف۔ ولیس علی اہل مکۃ طواف القدوم۔ اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقہم۔ کیونکہ قدوم انکے حق میں معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ قدوم تو کہیں سے آنا جانا ہے۔ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔ (فرع) مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف و دو رکعت کے پہلے زمزم پر آکر دہاں پیے خوب چھک کر اور باقی کو کنوین میں ڈالدے اور کہے اللہم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یون رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جاکر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ وپیٹ اور دایاں گال اسپر رکھے اور اپنے دونوں ہاتھ کھڑے ہوے دیوار پر رکھے۔ مف۔ بعد حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج الی الصفا۔ کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ ف۔ اور مسجد سے نکلتے ہوے بایان پاؤن آگے کرے کہتا ہوا کہ بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعذنی من الشیطان الرجیم۔ فع۔ فیصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف۔ اسقدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک مکروہ لیکن اسپر کچھ لازم نہ ہوگا۔ البدائع۔ ویستقبل البیت ویکبر ویہلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ۔ اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالی سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ یدعو اللہ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا پر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ کھڑے ہو کر اللہ تعالی سے دعا کی۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔ کہ صفا سے شروع کر کے اسپر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ [illegible]

باہر ہونے تو چال چلے - ف - حتی کہ مروہ تک پہونچے - حتی صعد المروۃ - یہانتک کہ مروہ پر چڑھے - ف - پھر آکر صفا
طرف اسی طرح کیا - وطاف بینہما سبعۃ اشواط - اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا - ف - یہ حدیث
بخاری و مسلم نے ابن عمر رض سے روایت کی اور جابر رض کی حدیث طویل اوپر گذری - الحاصل صفا سے مروہ تک اسطرح آوے
دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے - وہذا شوط واحد - اور یہ ایک پھیرا ہے - ف
اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے - فیطوف سبعۃ اشواط - پس سات پھیر طواف کرے - یبدأ بالصفا ویختم
بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط - شروع کرنے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیر مین بطن الوادی یعنی
دونوں میل کے بیچ مین دوڑے - لما روینا - بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے - ف - اور طحاوی حنفی و صیرفی
شافعی و ابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جاکر وہان سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے - اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی
چاروں اماموں و جمہور علماء کا قول ہے - کما فی العینی - وانما یبدأ بالصفا لقولہ علیہ السلام فیہ ابدؤا بما بدأ اللہ تعالی بہ -
اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے شروع فرمایا - ف -
یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے بیان شروع کیا بقولہ تعالی ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الخ - یہ روایت
نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا یعنی تم شروع کرو - اور صحیح مسلم و ابو داؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت مین نبدأ یعنی ہم
شروع کرتے ہیں - فرق یہ کہ اول صیغۂ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بالصفا واجب ہے - اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے
درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے - اس طواف مین بطن الوادی کے درمیان سعی ہے - ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب
ولیس برکن - پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہین ہے - ف - یہی قول مالک و روایت از احمد رح
ہے - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا - اور شافعی رح نے کہا کہ یہ سعی رکن
ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالی نے تم پر سعی کرنا لکھدیا ہے پس تم سعی کرو - ف - پس لکھدینا فرض مین
مستعمل اور سعی کرو بصیغۂ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا - رہی حدیث تو اسکو شافعی و ابن ابی شیبہ
و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا - جیساکہ شیخ محقق نے تحقیق کی - ولنا قولہ تعالی فلا جناح علیہ ان یطوف بہما -
اور ہماری دلیل قولہ تعالی فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہین کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے - ومثلہ یستعمل للاباحۃ
اور ایسے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے - فینفی الرکنیۃ والایجاب - تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے
رہے - الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالتخییر - مگر ہم نے ایجاب مین اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے
بدلیل حدیث مذکور کے - ف - یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی
فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہین ہوتا - تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے تقتضائے آیت سے عدول کیا
اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہان بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہین بلکہ واجب ہے - ولان الرکنیۃ
لا تثبت الا بدلیل مقطوع بہ - اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہین ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ قطعی اعتماد
ہو - ف - اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے - ولم یوجد - حالانکہ ایسی دلیل پائی نہین گئی - ف -
یہ حدیث مین کتب یعنی تم پر لکھدی "بمعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام - تم پر روزے لکھے گئے - تو فرمایا - ثم معنی
ما روینا - پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی - ف - کتب علیکم السعی - تم پر سعی لکھدی ہے - کتب
استحباب - یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھدیا - کما فی قولہ تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیہ - جیسے اللہ
تعالی کی اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ مین کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے - ف - کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق

... والوقوف ... عرفات مین وقوف - ف - یعنی کھڑا ہونا
...ک - والافاضة ... وہان سے روانہ ہونا - ف - بعد ادائے نماز مغرب کے حتی کہ مزدلفہ مین مغرب وعشاء
جمع کرین - والحاصل ان فی الحج ثلث خطب - اور حاصل یہ کہ حج مین تین خطبات ہین - اولہا ما ذکرنا - اول خطبہ
جو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ساتوین تاریخ کو - والثانیة بعرفات یوم عرفة - اور دوم خطبہ عرفات مین عرفہ کے روز - ف
یعنی نوین ذی الحجہ کو - والثالثة بمنی فی الیوم الحادی عشر - اور سوم خطبہ مقام منی مین گیارھوین تاریخ کو - فیفصل
بین خطبتین بیوم - پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے - ف - اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر و
علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے - وقال زفر یخطب فی ثلثة ایام متوالیة اولہا یوم الترویة
لانہا ایام الموسم ومجتمع الحاج - اور زفر رح نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جنمین اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھوین ذی الحجہ
ہو اسواسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیون کے جمع ہونے کے ہین - ف - لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے - ولنا
ان المقصود منہا التعلیم - اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبون سے تعلیم افعال ہے - ویوم الترویة ویوم النحر یوم اشتغال
اور آٹھوان اور دسوان دن اداے افعال مین مشغول ہونے کے دن ہین - ف - اور نوین تاریخ عرفات مین البتہ وقت
وقوف مین لوگون کو سننے کی فرصت ہے - فکان ما ذکرناہ انفع - پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع - وفی القلوب
انجع - اور دلون مین زیادہ موثر ہے - ف - اور یہی موافق فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر رض ہے - لہذا ساتوین اول
خطبہ سنا دے - فاذا صلی الفجر یوم الترویة بمکة - پھر جب آٹھوین روز جسکو یوم الترویہ کہتے ہین نماز فجر کو مکہ مین پڑھ چکے
خرج الی منی - تو منی کو نکلے - ف - یعنی بعد طلوع آفتاب کے - فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفة - پس منی مین
مقیم رہے یہانتکہ روز عرفہ یعنی نوین کی فجر کی نماز پڑھ لے - ف - یہی طریقہ سنت ہے - لما روی ان النبی علیہ السلام
صلی الفجر یوم الترویة بمکة فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
ثم راح الی عرفات - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ مین فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب
طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوے پس منی مین ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی نمازین پڑھین یعنی وہین رہے فجر تک حتی کہ
نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوے - ف - کما فی صحیح مسلم عن جابر رض اور واضح ہو کہ منی مین ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود
ہے لہذا فرمایا - ولو بات بمکة لیلة عرفة وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاہ - اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
مکہ مین گذاری یعنی آٹھوین کو منی نہ گیا اور مکہ مین فجر کی نماز پڑھکر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ مین منی سے گذر گیا
تو اسکو کافی ہوگیا - لانہ لا یتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامة نسک - کیونکہ اس روز منی مین کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہین ہے
ولکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - لیکن اسنے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتداے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے - ف - کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم یہی دیکھتے ہین کہ اسدن منی مین صرف نمازین پڑھین کوئی فعل حج کا خاص نہین کیا
لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اسوقت مطلع نہین ہین پس موافقت سنت بہتر ہے - ثم یتوجہ الی عرفات فیقیم بہا
پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات مین مقیم ہو - لما روینا - بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی - ف - بالجملہ بعد
طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو - وہذا بیان الاولویة - اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے - اما لو دفع قبلہ جاز لانہ لا یتعلق
بہذا المقام حکم - رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ یہان ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہین ہے قال
فی الاصل وینزل بہا مع الناس - امام محمد نے مبسوط مین لکھا اور عرفات مین لوگون کے ساتھ اترے - ف -
یہ عبارت دو معنون کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگون سے الگ نہو - لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابة فی الجمع

دونوں کو خطبہ سے پہلے ... یا پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں یعنی یہ کہ بلال نے اذان یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مف۔ اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیونکہ اذان تو خطبہ سے قبل ہو چکی۔ م۔ لہذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبۃ لانہ اوان الشروع فی الصلوٰۃ فاشبہ الجمعۃ اور خطبہ سے فراغت کے بعد مؤذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ جس میں بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بہم الظہر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگوں کو امام ظہر و عصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھا دے۔ ف۔ اور قرأت اخفاء کرے۔ ع۔ وقد ورد النقل المستفیض باتفاق الرواۃ بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔ وفیما روی جابر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہما باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں۔ ف۔ اور ہماری تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر و علی وغیرہم سے مروی ہوا کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے۔ م۔ ثم بیانہ انہ یؤذن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر۔ پھر اسکا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر یؤدی قبل وقتہ المعہود فیفرد بالاقامۃ اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کی جاتی ہے تو لوگوں کو آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے۔ د۔ تحصیلا لمقصود الوقوف ولہذا قدم العصر علی وقتہ۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے۔ ف۔ اور محیط و ذخیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھ لے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابر رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے کہ دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی۔ مف۔ فلو انہ فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروہا واعاد الاذان للعصر فی ظاہر الروایۃ خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان الاول فیعیدہ للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری اتصال یعنی فوراً قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اسکو دوبارہ دیگا۔ ف۔ اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو اعادہ نہیں ہے۔ م۔ فان صلی بغیر خطبۃ اجزاہ۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ ف۔ لیکن بُرا کیا ہے۔ لان ہذہ الخطبۃ لیست بفریضۃ۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے۔ ومن صلی الظہر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ۔ اور جسنے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقالا یجمع بینہما المنفرد لان جواز الجمع للحاجۃ الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اسلیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور منفرد کو اسکی احتیاج ہے۔ ولابی حنیفۃ ان المحافظۃ علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما ورد الشرع بہ وہو الجمع بالجماعۃ مع الامام۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکو ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ ف۔ تو اسی

اور لوگون کو خطبہ سنایا پھر بلال رضہ نے اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابر رضہ مین یعنی یہ کہ بلال نے اذان
یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مف۔ اسی وجہ سے دونون نمازین بغیر اذان مذکور ہین کیونکہ اذان تو خطبہ
سے قبل ہو چکی ہے۔ لہذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع فی الصلوة فاشبه الجمعة
اور خطبہ سے فراغت کے بعد موذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف
جسمین بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بهم الظهر والعصر فی وقت الظهر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگون کو
امام ظہر وعصر کو وقت ظہر مین ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھا وے۔ ف۔ اور قرارت اخفا کرے ح۔ وقد
ورد النقل المستفیض باتفاق الرواة بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویون کے اتفاق کے ساتھ دونون نمازین
جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت مین تغیر کیا اور کہا کہ حج مین
مقام عرفہ مین جمع تقدیم اور مزدلفہ مین جمع تاخیر جائز ہے۔ وفیما روی جابر رضه ان النبی صلی الله علیه وسلم صلاهما
باذان واقامتین۔ اور اس حدیث مین جو جابر رضہ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون نمازین
ایک اذان و دو اقامت سے پڑھین۔ ف۔ اور ہماری تا دلیل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر وعلی وغیرہم سے مروی ہوا
کہ صرف دو اقامتین ہین اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے رح۔ ثم بیانه انه یؤذن للظهر ویقیم للظهر ثم یقیم للعصر
پھر اسکا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر
یؤدی قبل وقته المعهود فیفرد بالاقامة اعلاما للناس۔ یہ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کیجاتی ہے تو لوگون کو
آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونون نمازون کے درمیان نفل نہ پڑھے
ف۔ یعنی فرض کے سواے سنت وغیرہ کچھ نہین پڑھے یہی مذہب ہے۔ تحصیلا للمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر
علی وقته۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے۔ ف
اور محیط وذخیرہ مین کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھ لے لیکن یہ صحیح نہین ہے کیونکہ حدیث طویل جابر رضہ مین مصرح ہے کہ دونون کے درمیان
کچھ نماز نہین پڑھی۔ مف۔ فلو انه فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروها واعاد الاذان للعصر فی ظاهر الروایة
خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایہ مین عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے
مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہین بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان
الاول فیعیده للعصر۔ دلیل ظاہر الروایہ یہ کہ نفل یا دوسرے کام مین مشغول ہونا اذان اول کا فوری اتصال منقطع
قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اسکو دوبارہ دیگا۔ ف۔ اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو
اعادہ نہین ہے۔ م۔ فان صلی بغیر خطبة اجزاه۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ ف۔ [illegible] لان
هذه الخطبة لیست بفریضة۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہین ہے۔ ومن صلی الظهر فی رحله وحده صلی العصر فی وقته۔ اور
جسنے ظہر کی نماز اپنی منزل مین تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفة رح۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔
وقالا یجمع بینهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیه۔ اور صاحبین نے کہا
کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونون نمازون کو جمع کرے اسلیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور
منفرد کو اسکی احتیاج ہے۔ ولابی حنیفة ان المحافظة علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکه الا فیما ورد الشرع
به وهو الجمع بالجماعة مع الامام۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکو
ترک کرنا روا نہین مگر اسی موقع مین کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ ف۔ تو امام

ہو سا موقف ہو اور ادنچے رہو بطن عرنہ سے - ف - ع ر ن - یعنی اس نالے مین کھڑے مت ہو - والمزدلفۃ کلہا موقف وارتفعوا
عن وادی محسر - اور مزدلفہ سب موقف ہو اور اونچے رہو وادی محسر سے - ف - م ح س س ر - اس حدیث کو ابن حبان نے
صحیح مین اور احمد نے مسند مین اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا
اور بعض مین زیادہ ہو کہ منی کا سب نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہو - یہ زیادت ثابت ہو لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی
اوقات ہین - اسکے ثبوت مین کلام ہو - منع - قال وینبغی للامام ان یقف بعرفۃ علی راحلتہ - کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ
مین اونٹ پر سوار کھڑا ہو - لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقتہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصواء پر
کھڑے ہوے تھے - ف - کمافی حدیث جابر رض عند مسلم - فع - وان وقف علی قدمیہ جاز - اور اگر اپنے قدمون
پر کھڑا ہوا تو جائز ہو - والاول افضل لما بینا - اور اول صورت افضل ہو بدلیل اسکے جو ہم نے بیان کر دی - ف - اور
ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ کہ دیگر لوگون کے لیے سواری نہین ہو تاکہ دیکھکر امام کی دعا کے ساتھ دعا کرین لیکن ملتقی
کے متن مین ہو کہ دوسرے لوگون کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہو - ش - اولی مفہوم اول ہو - م - وینبغی ان یقف
مستقبل القبلۃ - اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو - لان النبی علیہ السلام وقف کذلک - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم یون ہی کھڑے ہوے - ف - جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین ہو - وقال النبی علیہ السلام
خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھڑا ہونے مین بہتر وہ کہ جسکے ساتھ قبلہ کا
استقبال کیا جاوے - ف - مواقف کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکون کا لفظ حاکم و ابو یعلی و طبرانی و ابو نعیم کی روایات مین آیا ہے
منع - ویدعو ویعلم الناس المناسک - اور امام دعا مانگے اور لوگون کو حج کے اعمال سکھلاوے - ف - تاکہ آیندہ ادا
کرنے مین آسانی ہو - لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ ماداً یدیہ کالمستطعم المسکین - کیونکہ مروی
ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونون ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے - ف -
ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے - رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباس رض - ویدعو بما شاء - اور جو چاہے دعا کرے - ف -
کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہین ہو - وان ورد الآثار ببعض الدعوات - اگرچہ آثار بعضے دعاؤن کے
ساتھ وارد ہوے ہین - ف - تو اس وجہ سے یہ دعائین افضل و اولی ہوئین - وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم
بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالے - اور ہم نے ان دعاؤن کی تفصیل اپنی کتاب مسمی
بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک مین بتوفیق الہی عزوجل وارد کی ہو - ف - امام احمد و ترمذی کی حدیث مین حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء یوم عرفہ یہ ہو - لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وہو علی کل شیء
قدیر - ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثنائے الہی عزوجل اسواسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہو - ابن حبان نے صحیح
مین روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ مین متوجہ قبلہ ہو کر کہے لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد
وہو علی کل شیء قدیر - سو مرتبہ پھر پڑھے قل ہو اللہ احد الخ - سو مرتبہ پھر کہے - اللہم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراہیم
وآل ابراہیم انک حمید مجید وعلینا معہم - سو مرتبہ تو اللہ تعالی ملائکہ سے فرماتا ہو کہ تم گواہ رہو مین نے اسکو بخشدیا اور اسکی
شفاعت خود اسکے حق مین قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھسے درخواست کرتا تو مین سب اہل موقف کے حق مین اسکی شفاعت
قبول کرتا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ حاجی عرفہ مین وقوف کرتا ہو تو رب تبارک وتعالی آسمان
دنیا پر نزول فرماتا ہو (یعنی رحمت خاص الہی) پس فرماتا ہو کہ دیکھو میرے بندون کو پریشان بال گرد آلودہ مین تم شاہد رہو کہ
مین نے انکے گناہ سب بخشدیے اگرچہ بارش کی بوندون و ریگ رواں کے برابر ہون اور جب بندہ نے رمی جمار کیا تو

ع - وقال مالک یقطع التلبیۃ کما یقف بعرفۃ - اور مالک نے کہا کہ جیسے عرفہ مین کھڑا ہو تلبیہ قطع کردے - ف - یعنی موقوف کردے - لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالارکان - کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے مین مشغول ہونے سے پہلے ہے - ولنا ماروی ان النبی علیہ السلام مازال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ - اور ہماری حجت یہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے رہے یہانتک کہ جمرۃ العقبہ پر کنکری پھینکی - ف - یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ مین آکر وقوف کرکے وہان سے جمرۃ العقبہ پر آکر رمی کی - یہ حدیث صحاح الستہ مین فضل بن عباس سے مروی ہے - اور یہی ابن مسعود رضو سے مروی ہے - مفع - ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوۃ فیاتی بہا الی آخر جزء من الاحرام - اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج مین تلبیہ کہنا جیسے نماز مین تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزء تک تلبیہ لاویگا - ف - اور وہ رمی جمرۃ العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیل سلام ہے - م - واضح ہو کہ عرفہ مین کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہین بلکہ اس مقام مین ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہان سے ہوتا ہوا خواہ بھاگتے ہوئے یا قرضخواہ کی تلاش مین یا سوتا ہوا یا نشہ مین گذرا تو حج ہوگیا - ت د - اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہین - م - بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے - قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہینتہم - کہا اور جب آفتاب غروب ہوجاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اسکے ساتھ بدون اپنی رفتار - ف - یعنی آہستگی و بھرم کی چال بر بدون تیزی وغیرہ کے - حتی یاتوا المزدلفۃ - یہانتک کہ مزدلفہ مین آوین - لان النبی علیہ السلام دفع بعد غروب الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف - اور اپنی ردیف مین اسامہ بن زید کو سوار کرلیا اور لوگ دائین بائین تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ ای لوگو سکون ووقار سے چلو آخر حدیث تک - رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ - ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین - اور اسلیئے کہ ایسا کرنے مین مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے - ف - جیساکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا - کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین - مف - وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ہینتہ - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر راستہ مین سکون کی رفتار چلتے تھے - ف - جیساکہ حدیث جابر اور حدیث فضل مین بروایت مسلم ثابت ہے - ع م - فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ اجزاہ - پس اگر حاجی نے اژدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چلدیا اور حدود عرفہ سے باہر نہین ہوا تو جائز ہوگیا - لانہ لم یفض من عرفۃ - کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہین گیا پھر بھی یہ خلاف اولی ہے - والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذا فی الاداء قبل وقتہا - اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ اداء کو قبل اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہو جاوے - ف - یعنی چلنا شروع کرنا قبل از وقت نہو - م - اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہوگیا تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہین ہے اور اگر غروب سے پہلے باہر ہوا تو اسپر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ مین لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج ہوا تو قربانی ساقط ہوگئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع قربانی ساقط نہین - ن ف ع - اور اگر بعد غروب کے امام نے درنگ کیا تو لوگ روانہ ہوسکتے ہین کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالی کا ذکر واستغفار بہت کرے - کما فی النص - مف - فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا باس بہ - اور اگر حاجی نے غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اژدحام کے تو کچھ مضائقہ نہین ہے - لما روی ان عائشۃ رضہ بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت - کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہ رضو نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا پھر روانہ ہوئین - ف - اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے

بسند صحیح روایت کیا نیز اس سے معلوم ہوا … یا نخون صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں
میں پیدل آنا اور غسل کرکے داخل ہونا مستحب ہے - ف - قال واذا دخل مزدلفة فالمستحب ان يقف
الجبل الذي عليه الميقدة ويقال له قزح - کہا اور جب مزدلفہ میں آجاوے تو مستحب یہ ہے کہ وقوف اس پہاڑ کے قریب
میں کرے جس پر آتشدان ہے جسکو قزح کہتے ہیں - ف - اس پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے آگ روشن
کیا کرتے تھے - لان النبي عليه السلام وقف عند هذا الجبل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے
نزدیک ٹھہرے - وكذا عمر رضه - اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ - ف - سے اپنے زمانہ خلافت میں ایسا ہی
مروی ہوا ہے - الحاصل مزدلفہ پہونچکر اس مقام پر ٹھہرے - ويتحرز في النزول عن الطريق كيلا يضر بالمارة - اور
اترنے میں راستہ سے بچا کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہنچاوے - فينزل عن يمينه او يساره - پس راستہ سے دہنی
یا بائیں اترے - ف - اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح
ہوئی تو قزح پر آئے اور وہاں وقوف کیا - رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ - یعنی لوگوں کے ساتھ نزول کیا - ويستحب
ان يقف وراء الامام لما بينا في الوقوف بعرفة - اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ ایسے جو ہم نے
وقوف عرفہ میں بیان کی - ف - یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے
کما سبق - قال ويصلي الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة - کہا اور امام لوگوں کو
نماز … عشاء کو ایک اذان وایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھا دے - ف - یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی
جائز ہے - وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة - اور زفر رح نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت
کے ساتھ پڑھا دے بقیاس عرفہ کے ظہر وعصر جمع کرنے کے - ف - کہ وہ دو اقامت سے ہے - اسی کو امام طحاوی نے اختیار
کیا اور یہی ایک قول شافعی کا ہے - اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابر رضہ اور
صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر وصحیحین کی حدیث اسامہ رضہ میں صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت
دو چاہئے جیسے قضا نمازوں میں ہے بلکہ بیان اداء میں بدرجہ اولیٰ چاہئے - اور مصنف رح نے کہا کہ - ولنا رواية جابر
ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم جمع بينهما باذان واقامة واحدة - اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابر رضہ
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک اقامت کے ساتھ جمع کیا - ف - یہ روایت ابن ابی شیبہ
میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابر رضہ میں دو اقامت ہیں اور معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا
ہے - ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما - اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو
اقامت علیحدہ نہیں کہی جائیگی - بخلاف العصر بعرفة لانه متقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام - برخلاف عرفہ
میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر متقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اسکے لئے اقامت علیحدہ کی گئی - ف - اور
صحیح مسلم میں ابن عمر رضہ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں اور اسکو روایت
ابو داؤد - اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہ رضہ متقدم ہوگی نفیاً مسلم کی روایت پر - جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوکر پس دونوں ساقط ہونگی - رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولیٰ دو اقامت
لازم ہیں جیسا کہ قضا میں دو اقامت ہوتی ہیں - اسکا جواب عینی رح نے یہ ذکر کیا کہ قضا ہر نماز علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں
نمازوں کے … بمنزلہ واحدہ ہیں فافہم - ولا يتطوع بينهما - اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھیگا - ف - یعنی سوائے
مغرب کی سنت کے نفل نہیں پڑھنے - لانه يخل بالجمع - کیونکہ وہ جمع میں مخل ہوگی - ولو تطوع او تشاغل بشيء اعاد الاقامة

[illegible] یا کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ جدائی واقع ہونے کے
[illegible] ان یعید [illegible] ان کما فی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں -
ف - یعنی عرفہ کے ظہر و عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انا اکتفینا باعادۃ الاقامۃ
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی ثم افرد الاقامۃ للعشاء - مگر ہم نے صرف اقامت
اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے
اقامت علیحدہ کہی - ف - یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رض کا فعل صحیح بخاری میں
آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مروی ہے - اور مخفی نہیں کہ اول مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے صرف ایک حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے - مف - ولا تشترط الجماعۃ لہذا الجمع عند ابی حنیفۃ -
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے - ان المغرب موخرۃ عن وقتہا
بخلاف الجمع بعرفۃ لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے برخلاف عرفہ کے جمع
ظہر و عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - ف - حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے موخر ہوئی تو بمنزلہ قضا
کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد
ہوئی سب ملحوظ رکھے جاوینگے - ن - لیکن جماعت اولی ہے - الایضاح ع - ومن صلی المغرب فی الطریق - اور جس
حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی - ف - یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے - لم یجزہ - تو اسکو کافی نہیں ہے - عند ابی حنیفۃ
ومحمد وعلیہ اعادتہا ما لم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ہے اور اسپر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر
طلوع نہو - ف - اولی یہ کہ کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہوگی - مف - اور یہی
زفر و حسن بن زیاد کا قول ہے ع - وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسنے
برا کیا - ف - بوجہ مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد کے نزدیک
مغرب جائز ہے لیکن اسارت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - وعلی ہذا الخلاف اذا صلی
بعرفات - اور اسی اختلاف پر ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑھ لی - ف - تو امام رح کے نزدیک واجب الاعادہ
تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا - لابی یوسف انہ اداہا فی وقتہا فلا تجب اعادتہا کما بعد
طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئا بترکہ - ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اسارت کرنے والا ہوا - ولہما ما روی انہ علیہ السلام قال لاسامۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ امامک -
اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں
فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے - ف - یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رض نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے - معناہ وقت الصلوۃ - معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے
ہے - ف - یعنی مزدلفہ میں - وہذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب - اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - ف -
پس زمانہ و وقت و جگہ سے تحدید ہوگئی - یعنی نماز مغرب زمانہ لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی - حتی کہ اگر
عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے - سو - وانما وجب لیمکنہ

الجمع بین الصلاتین ... مزدلفہ میں ... تاخیر جمع کرنا

علیہ الاعادۃ ما لم یطلع الفجر لیصیر جامعا بینہما - پس جب تک فجر طلوع نہ ہوے اسپر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب وعشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے - واذا طلع الفجر لا یمکنہ الجمع فسقطت الاعادۃ - اور جب فجر طلوع ہوگئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہو کا پس اعادہ ساقط ہو گیا - ف - اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہوگئی - الحاصل مزدلفہ میں بجز جبل قزح کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز تلاوت وذکر وتلبیہ سے گذارے یہ رات بہت بزرگ ہے - مف - بعض اتفاق سے موافق نے فتوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بزرگ ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ کے دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا - ومخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں - واللہ تعالی اعلم - م - قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس - کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے - لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہا یومئذ بغلس - بدلیل روایت ابن مسعود رض کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی - ف - یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی تھی کمافی الصحیحین - وہیں سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی - مف - اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آخر شب نکل آوے پس یہ قطعا ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمول نہ تھا - فافہم - م - ولان فی التغلیس دفع حاجۃ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفۃ - اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے - ف - جواب میں کچھ کلام نہیں ہے اور یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کرکے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی ضرورت مقدم ہوکر تغلیس سنت ہوئی ہے - م - ثم وقف - پھر امام وقوف کرے - ف - یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے پاس اور وہ مشعر الحرام ہے - ووقف معہ الناس فدعا - اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع یدعو حتی روی فی حدیث کنانۃ بن عباس فاستجیب دعاؤہ لامتہ حتی الدماء والمظالم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرتے تھے حتی کہ کنانہ بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی حتی کہ خون اور ظلم بھی معاف ہوئے - ف - چنانچہ حدیث اوپر متعلق ہو چکی - بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقا عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرداس ہے - ظاہرا کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور صحیح یہ کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا ہے - م - ثم ہذا الوقوف واجب عندنا ولیس برکن - پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے - حتی لو ترکہ - حتی کہ اگر حاجی نے اسکو ترک کیا - ف - پس اگر ازدحام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اسپر کچھ لازم نہیں - المحیط - اور اگر اسکو ترک کیا - بغیر عذر یجب علیہ الدم - بغیر عذر کے تو اسپر ایک قربانی لازم ہے - ف - اور صحیح ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے - م - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالی فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام - اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالی فاذکروا اللہ الآیۃ - یعنی جب تم عرفات سے پھر لوٹو تو مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالی کا ذکر کرو - وبمثلہ تثبت الرکنیۃ - اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے - ولنا ما روی انہ علیہ السلام قدم ضعفۃ اہلہ باللیل - اور ہماری دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے بھیجدیا - ف - اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کریں یہانتک کہ آفتاب

ویع ہو جاوے - رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس - اور یہی فعل ابن عمرؓ کا بخاری مین مروی ہے - ولو کان رکنا لفعل ذلک - اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے - ف - اور ضعیفون سے عذر مین دبچہ مراد ہین - الحاصل رکن ایسے عذر سے ساقط نہین ہوتا تو رکن نہ ہوا - والمذکور فیما تلا الذکر وہو لیس برکن بالاجماع - اور جو آیت تلاوت کی اسمین تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہین ہے - ف - تو وقوف کیونکر رکن ہوگا - لہذا امام شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب مین گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے - یہ کسی کاتب کی غلطی ہے بلکہ ابن لیث بن سعد کا اور اسرار مین علقمہ کا نام لکھا ہے - اور جو قاضی خان نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے - منع - رہا یہ کہ پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہان سے کہتے ہو - جواب دیا - وانما عرفنا الوجوب لقولہ علیہ السلام من وقف معنا ہذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجہ - اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا توحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف مین ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات سے ہو آیا ہے تو اسکا حج پورا ہو گیا - ف - روایت عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی باین عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز مین حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اسکے وہ رات یا دن مین عرفہ مین وقوف کر چکا ہے تو اسکا حج پورا ہو گیا - رواہ اصحاب السنن الاربعہ - حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے اور ہمکو حاصل ہو گیا کہ عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروۃ بن الزبیر وشعبی دونون نے یہ روایت کی تو بخاری ومسلم کی شرط بھی پائی گئی - معت - علق بہ تمام الحج - وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق کیا - وہذا یصلح امارۃ للوجوب - اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے - ف - پس ہم نے واجب جانا - غیر انہ اذا ترکہ بعذر بان یکون بہ ضعف او علۃ او کانت امرأۃ تخاف الزحام لاشئ علیہ لما روینا - سوائے اسکے کہ جب حاجی نے اسکو عذر کے ساتھ چھوڑا باین طور کہ اسمین ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ عورت ہو کہ ازدحام سے ڈرتی ہو تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کر دیا - اور انکو ارشاد کر دیا کہ مشعر الحرام مین جو کچھ ہو سکے اللہ تعالیٰ کا ذکر ودعاء کر لینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے مین توقف کرنا حتی کہ آفتاب نکل آوے - ع م - بالجملہ بے عذر کے وقوف مزدلفہ واجب ہے - والمزدلفۃ کلہا موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل - اور مزدلفہ پورا موقف ہے (جہان چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اسکے جو پہلے روایت کر چکے - ف - یعنی وقوف عرفہ کی دلیل مین - قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معہ حتی یاتوا منی - کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام روانہ ہو اور لوگ اسکے ساتھ ہون یہانتک کہ منی مین آوے - ف - تکبیر وتہلیل وتلبیہ کہتا ہوا - د - قال العبد الضعیف عصمہ اللہ تعالیٰ ہکذا وقع فی نسخ المختصر - یہ بندہ ضعیف اسکو اللہ تعالیٰ خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ مختصر قدوری کے نسخون مین یون واقع ہوا - ف - کہ بعد طلوع کے روانہ ہو - وہذا غلط - حالانکہ یہ غلط ہے - والصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس - اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام ولوگ روانہ ہون - ف - یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیحہ مین موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے - ع - لان النبی علیہ السلام دفع قبل طلوع الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف - چنانچہ صحاح مین موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابر رضی مین - (فروع) مزدلفہ مین رات بسر کرنا سنت ہے - اول وقت وقوف بعد طلوع صبح کے اور آخر طلوع آفتاب - بدائع مین ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ مین بکراہیت جائز ہے - اور

[illegible] سے مزدلفہ سے [illegible] کافی ہے [illegible]

ہوا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ سعت۔ الحاصل روانہ ہوکر وادی محسر سے کچھ تیزی کے ساتھ گذر جاوے حتی کہ جمرۃ العقبہ پر
پہونچے۔ قال فیبتدی بجمرۃ العقبۃ۔ قدوری نے کہا پھر جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ فیرمیہا من بطن الوادی
بسبع حصیات مثل حصی الخذف۔ پس اسکو پھینک مارے وادی کے نیچاؤ سے سات کنکریوں کے ساتھ جو مثل
حصی الخذف ہوں۔ ف۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رح نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک
جو سے طول وعرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے لیتا آوے۔ البدائع والتحفہ۔ یہی سلف سے
الکرمانی۔ یا راہ میں سے لے۔ المحیط۔ اسمیں ہر طرح گنجایش ہے مع۔ لان النبی علیہ السلام لما اتی منی لم یعرج علی
شیء حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر توقف نہیں کیا حتی کہ جمرۃ العقبہ
کو رمی فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ اور
بطن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں بحدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم
بحصی الخذف لا یؤذی بعضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم پکڑو پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں
جیسے تم میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں مذکور
ہے مع۔ اور پھینکتے وقت منی کو داہنی اور کعبہ کو بائیں کرکے کھڑا ہو۔ المحیط ن۔ بعد فراغت کے توقف نہ کرے۔ اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کما فی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحاح میں صحیح ہے مع
ولو رمی باکبر منہ جاز لحصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے کیونکہ رمی حاصل ہوجائیگی
ف۔ یعنی اگر کچھ بڑی ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہے وہ حاصل ہوگیا۔ غیر انہ لا یرمی بالکبیر من الاحجار کیلا
یتاذی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچا دے۔ ف۔ پس اگرچہ رمی حاصل ہوئی لیکن
حدیث کی صریح ممانعت بخوف ایذا ہے وہ مکروہ تحریمی ہے مع سعت۔ ولو رماہا من فوق العقبۃ اجزاہ۔ اور اگر عقبہ کے
اوپر سے رمی کی تو کافی ہوگئی۔ ف۔ یعنی نیچائی کچھ لازم نہیں ہے اونچائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولہا موضع النسک
کیونکہ جمرہ کے گرد نسک کا مقام ہے۔ ف۔ جہاں اونچائی یا نیچائی سے پھینک مارے روا ہے۔ والافضل ان یکون
من بطن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ کہ بطن الوادی یعنی نیچائی سے مارے بوجہ روایت سابق کے۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اسلیے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہو تو معلوم
ہوا کہ سنت تعبدی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف اولی ہے مع سعت۔ ویکبر مع کل حصاۃ۔ اور ہر کنکری مارنے
کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ اللہ اکبر کہے۔ کذا روی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ ف۔ کما فی الصحیحین
وابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ف۔ کما فی البخاری۔ ولو سبح مکان التکبیر اجزاہ۔ اور اگر بجائے تکبیر
کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہے۔ ف۔ یعنی سبحان اللہ کہا تو کافی ہوا۔ لحصول الذکر۔ بوجہ ذکر حاصل ہوجانے کے۔ وہو من
آداب الرمی۔ اور ذکر کرنا رمی کے آداب سے ہے۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے نزدیک توقف نہ کرے۔
لان النبی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے پاس توقف نہیں کیا۔ ف۔
چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے جمرہ اولی یعنی جمرۃ العقبہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی درحالیکہ
آپ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے پھر ذرا آگے جاکر قبلہ رخ ہوکر دونوں ہاتھ اٹھائے دعا فرماتے رہے اور ٹھہرے لیکن

بخاری ۔ اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم مین ہے م ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اِن جمرون کے پاس نہ ٹھہرے حالانکہ
پہلے جمرون کے پاس آج کے سواسے ٹھہر کر دعا فرمائی ہے تو شاید اسوجہ سے کہ جمرۂ العقبہ کے پاس ٹھہرنے مین راستہ بند ہوا
ہوگا یا کوئی بھید مخفی ہو واللہ تعالیٰ اعلم ۔ ف ۔ **ویقطع التلبیۃ مع اول حصاۃ** ۔ اور تلبیہ یعنی لبیک کو پہلے کنکری کے
ساتھ ہی قطع کردے ۔ **لما رویناعن ابن مسعود** ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی
ہے ۔ ف ۔ وقد رواہ ابو داؤد ۔ اور یہی صحاح الستہ کی حدیث فضل بن عباس مین ہے جیساکہ وقوف عرفہ مین گذری م
وروی جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاۃ رمی بہا جمرۃ العقبۃ ۔ اور جابر رضی اللہ عنہ
نے بھی یہی بات روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ موقوف کر دیا پہلے کنکری پر جس سے جمرۃ العقبہ کو رمی کیا ۔
ثم کیفیۃ الرمی ان یضع الحصاۃ علی ظہر ابہامہ الیمنی ویستعین بالمسبحۃ ۔ پھر کنکری پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے
کہ کنکری کو اپنی داہنی انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور کلمہ کی انگلی سے مدد لے ۔ ف ۔ اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور کلمہ کی
انگلی کے سرون سے پکڑے اور یہی اصح ہے ۔ ف ۔ **ومقدار الرمی ان یکون بین الرامی وبین موضع السقوط خمسۃ**
اذرع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان ما دون ذلک یکون طرحا ۔ اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے
اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ ۔ ایسا ہی حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کیا کیونکہ اس سے
کم تو ڈال دینا ہوگا ۔ ف ۔ اور اگر اسنے پھینکا مگر وہ کسی آدمی یا اونٹ پر گری پس اگر جمرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہین
اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دور ہے ۔ کما فی الجوہرہ ۔ **ولو طرحہا طرحا اجزاہ** ۔ اور اگر اسنے کنکری کو عمداً ڈال دیا
تو بھی کافی ہے ۔ **لانہ رمی الی قدمیہ الا انہ مسئ لمخالفتہ السنۃ** ۔ کیونکہ اسنے اپنے قدمون کی طرف پھینکی مگر یہ شخص
برا کرنے والا بوجہ مخالفت سنت کے ہوا ۔ ف ۔ اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے ۔ **ولو وضعہا وضعا لم یجزہ** ۔
اور اگر اسنے کنکری کو رکھدیا تو کافی نہین ہے ۔ **لانہ لیس برمی** ۔ کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہین ہے ۔ **ولو رماہا فوقعت قریبا**
من الجمرۃ یکفیہ ۔ اور اگر اسنے کنکری پھینکی پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے ۔ **لان ہذا القدر مما لا یمکن**
الاحتراز عنہ ۔ کیونکہ اسقدر سے احتراز ممکن نہین ہے ۔ **ولو وقعت بعیدا منہا لا یجزیہ** ۔ اور اگر جمرہ سے دور گری تو اسکو
کافی نہین ۔ **لانہ لم یعرف قربۃ الا فی مکان مخصوص** ۔ کیونکہ اسکا قربت عبادت ہونا نہین پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ مین
ف ۔ تو جب اس جگہ کے سواے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہین جانی گئی ۔ الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا
صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اسمین راے وقیاس کو کچھ دخل نہین ہے م ۔ **ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدۃ فہذہ واحدۃ** ۔
اور اگر اسنے ساتون کنکریان یکبارگی ماردین تو ایک کنکری قرار پاویگی ۔ **لان المنصوص علیہ تفرق الافعال** ۔ کیونکہ منصوص
علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے ۔ ف ۔ پس بغیر قیاس وراے کے اسیطرح ایک ایک کرکے پھینکے ۔ **ویاخذ الحصی من ای**
موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرہ ۔ اور کنکریان جس جگہ سے چاہے لیوے سواے جمرہ کے پاس سے کہ
یہ مکروہ ہے ۔ **لان ما عندہا من الحصی مردود وہکذا جاء فی الاثر فیتشاءم بہ** ۔ کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریان ہین سو کردی
گئی ہین یون ہی اثر مین وارد ہوا ہے پس اسکے لینے مین شومی و نحوست شمار ہوگی ۔ ف ۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہین
ہوتا اسکی کنکریان الٹی رد کردی جاتی ہین تو انکو لینا منحوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوۃ مین ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت
کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اسکی کنکریان اٹھالی گئین ۔ اسحق بن راہویہ نے
ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی کنکریان اٹھالی گئین ورنہ چھوڑ دی گئین ۔ رواہ ابن ابی شیبہ
نحوہ ۔ حاکم و دار قطنی نے ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان راوی

[illegible]

کے وقت سے رمی کا طریقہ جاری ہو جس اگر صاحب قدرت الٰہی سے خود و بلند وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا [illegible]
اور اوجود اسکے اگر ایسے کیا - ف یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر ایسے زمین سے کنکریاں لیکر
اجزاہ لوجود فعل الرمی - تو کافی ہوگیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا - ف اور مقصود وہی فعل ہو اور کسی نص مین کنکریون
کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہین ہوا - رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہو تو فرمایا - ویجوز الرمی بکل ما کان من
اجزاء الارض عندنا - اور جو چیز کہ اجزاے زمین یعنی خاک سے ہو اُسکو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہو - ف خواہ
ڈھیلا ہو اگر چہ مٹی ہو وہ خشک ہو یا نہین حتی کہ خاک کی مٹھی بھر دا ہو اور سرمہ جی رحم نے کہا کہ گیرو اور چونا و ہرتال و
اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و عقیق وغیرہ سب جائز ہین - بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے کہ
یہ نہین جائز ہین اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہو - ع - اور نہایہ مین نفیس لعل جواہر سے عدم جواز لکھا کیونکہ ایسی
چیز قسم ہو جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہو - م - خلافا للشافعی - برخلاف قول شافعی رح کے - ف کہ اُنکے نزدیک
صرف پتھر سے جائز ہو اگر چہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہو - ع - اور ہمارے نزدیک
پتھر کی خصوصیت نہین ہو - لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر - کیونکہ اصل مقصود
تو پھینکنے کا فعل ہو اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہو اُسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہو - بخلاف ما اذا رمی بالذہب
والفضۃ لانہ یسمی نثرا لا رمیا - بخلاف اسکے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہین کیونکہ اسکے نثار کہلاتا ہو
نہ پھینک مارنا - ف اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھرون سے بھی عدم جواز ہو اور اولی و احوط یہ کہ صرف
پتھرون پر جو نص مین وارد ہین اکتفا کیا جاوے - کما حققہ فی الفتح م - قال ثم یذبح ان احب - کہا کہ پھر اسکا جی
چاہے تو ذبح کرے - ف یعنی قربانی کرے جسمین ہر مال کے عوض ایک نیکی ہو - مگر یہ واجب نہین - ثم یحلق او یقصر
پھر سر کو مونڈے یا کترے - ف خواہ خود یا حجام سے - لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول
نسکنا فی یومنا ہذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق - کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو کہ آپ نے فرمایا
کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کرین پھر قربانی کرین پھر سر منڈاوین - ف لیکن یہ روایت غریب ہی
اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منا مین آئے تو جمرہ پر آکر اُسکو رمی کیا پھر اپنے
ڈیرہ مین تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائین جانب
پھر موے مبارک لوگون کو عطا کرنے شروع کیے - کما فی الصحیحین وغیرہما - اس سے معلوم ہوا کہ سر کا داہنا معتبر ہو
نہ مونڈنے والے کا اگر چہ مذہب مین یہی مذکور ہو لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث مین ثبوت ہوا - کذا فی الفتح - الحاصل آپکا
فعل حجت ہو اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہو - ولان الحلق من اسباب التحلل - اور اس دلیل
سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہو - وکذا الذبح - اور یون ہی قربانی کرنا بھی - ف احرام سے
نکلنے کا سبب ہوجاتا ہو - حتی یتحلل بہ المحصر - چنانچہ جو شخص احرام باندھکر اور اسے حج سے روکا گیا ہو وہ قربانی سے حلال
ہوجاتا ہو - ف چنانچہ بیان آویگا انشاء اللہ تعالی اور رمی الجمرہ افعال حج مین سے احرام کے ساتھ ہو - فیقدم
الرمی علیہما - تو رمی کو قربانی و حلق پر مقدم کر لیا جاویگی - ف تاکہ احرام مین واقع ہو - رہی ترتیب قربانی و حلق
مین - ثم الحلق من محظورات الاحرام - پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہو - ف حتی کہ محرم کو بال منڈانا

[illegible] احرام سے نہیں - یتقدم علیه الذبح - تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کیجائیگی - ف - تاکہ
قربانی بھی احرام مین ادا ہوجاوے - وانما علق الذبح بالمحبة - اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اسواسطے معلق کیا - ف -
چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے - لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع - کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہی وہ نفل ہی - والکلام
فی المفرد - اور یہ بیان اُسی شخص کے حق مین ہورہا ہی جو فقط حج ادا کرنیوالا ہی - ف - اور جو شخص کہ ان ایام مین حج وعمرہ
ملاکر ادا کرے جسکو قران کہتے ہین یا الگ الگ ادا کرے جسکو تمتع کہتے ہین تو اسپر ایک قربانی واجب ہی - الحاصل افراد
حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کترادے - والحلق افضل - اور سر منڈانا افضل ہی
لقوله علیه السلام رحم الله المحلقین قاله ثلثا الحدیث ظاہر بالرحم علیهم - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم کرے
اسکو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس آنپر مکرر رحمت بھیجی - ف - یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض
کیا اور کترنے والون پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ
حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والون پر بھی - کما نے
الصحیحین - پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والون پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایکبار کترنے والون پر تو منڈانا اسوجہ افضل
ہی یہ تو نص جلی ہی - رہا قیاس ظاہری تو فرمایا - ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وهو المقصود - اور اس دلیل
سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے مین خوب کامل ہی اور ستھرائی حاصل کرنا یہی مقصود رہی - وفی التقصیر بعض التقصیر
اور کترانے مین کچھ نقص ہی - فاشبه الاغتسال مع الوضوء - تو اسکی مشابہت ہوگئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے
ساتھ - ف - تو جیسے غسل کرنا وضو سے افضل ہی یون ہی منڈانا کترنے سے - (فروع) جسکے سر پر بال نہون واجب
ہی کہ سر پر استرہ پھیراوے اور بقولے مستحب ہی اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی مین
نوچ ڈالے تو کافی ہوگیا - اگر منڈانا متعذر رہو تو کترانا متعین ہی جیسے برعکس - اگر دونون متعذر ہون تو حلال ہوگیا اور
مستحب ہی کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے - اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہین یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہین تو سواے
مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہین ہی مبسوط - ویکتفی فی الحلق بربع الراس - اور منڈانے مین چوتھائی سر کے
ساتھ اکتفا کیا جاوے - اعتبارا بالمسح - بر قیاس مسح کے - ف - یعنی جیسے وضو مین چوتھائی سر کا مسح کافی ہی
وحلق الکل اولی - اور پورا سر منڈانا بہتر ہی - اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - باقتداء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم - ف - جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ مین گذرا - کرمانی رح نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا
کترایا تو کافی ہوا اور اپنے اسارت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سواے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن
کاٹے اور اگر ایسا کیا تو کچھ مضر نہین کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہی اور یہ بھی قضاء التفث مین سے ہی - کذا فی المبسوط -
اور محیط مین ہی کہ اگر حلق سے پہلے غلطی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقاے احرام سے اسپر ایک قربانی لازم ہوگی اور
طحاوی رح نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک نہین کیونکہ اسکو حلال ہونا مباح ہوگیا - پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و مالک
و شافعی سب متفق ہین کہ سر منڈانے مین اسقدر کافی ہی جسقدر سے وضو مین مسح کافی ہی لیکن یہ بطریق قیاس پیدا
نہین ہوسکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہی - اور شیخ محقق نے توضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل پر مجتہد
بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے مین مقتضاے دلیل یہی کہ پورا سر منڈانا واجب ہی جیسا کہ قول مالک رح ہی اور
یہی میرا مذہب ہی - واللہ سبحانہ تعالی اعلم - کما فی الفتح - اور اسی پر اعتماد اولی ہی مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے
اسکے سواے ظاہر ہو - رہے عوام معذور رکو انکے واسطے کتاب مین مذکور رہا کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہی پھر حلق

سرون سے بقدر ایک

جماع ہو اور اسمین مرد وعورت برابر ہین - مع - ان عورت کو سرمنڈانا نہین ہے - م - الحاء ل حامی حلق بالعبر کرد
وقد حل له كل شئ الا النساء - اور حالت یہ ہو گئی کہ اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتون کے - ف - یعنی خوشبو و
لباس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتون سے جماع و اسکی دواعی نہین حلال ہوئی - وقال مالک والا الطيب ايضا
لانه من دواعی الجماع - اور امام مالک رح نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی مین سے ہے - ف
تو عورتون کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہین ہوا - ولنا قوله عليه السلام فيه حل له كل شئ الا النساء - اور ہماری
دلیل قوله علیہ السلام اس بارہ مین کہ اسکے لیے سوائے عورتون کے ہر چیز حلال ہو گئی - ف - اگرچہ اسی قدر عبارت
ذکر کرنے مین یہ شبہہ رہتا ہے کہ عورتون کے استثناء مین دواعی بالاتفاق مستثنی ہین تو طیب بھی انہین داخل ہے لیکن تمام
روایت سے یہ شبہہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عینی رح نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتون کے - وهو مقدم
على القياس - اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے - ف - تو مالک رح کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارضہ مین عبد اللہ
بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرة العقبہ کو رمی کیا تو اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتون
و خوشبو کے یہانتک کہ طواف زیارت ادا کرے - رواه الحاكم وقال على شرط الشيخين - اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد
صحیح مروی ہے - کذا فی الالمام - اور جواب یہ ہے کہ صحیحین مین قاسم نے عائشہ رض سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھین اور یوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کرین ایسی
خوشبو سے معطر کیا جسمین مشک تھا - اور صحیح مسلم مین عمرہ نے عائشہ رض سے اسکے مانند روایت کی - نسائی و ابن ماجہ نے
ابن عباس رض سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتون کے پس
ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ مین نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپکے سر مبارک
سے مشک کی خوشبو آتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہین [illegible] - اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم
کے اصح و ارجح ہین تو کوئی معارضہ قائم نہین ہو سکتا ہے - پس صرف عورت ابھی اسکو حلال نہین ہے - م - ولا يحل له الجماع
فيما دون الفرج عندنا - اور عورت سے سوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اسکو حلال نہین ہے - خلافا
للشافعی - بخلاف قول شافعی کے - ف - کہ انکے دو قولون مین سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اسکی
ران یا پیٹ سے مساس و دست بوسی پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اسکو جائز نہین جانتے - لانه قضاء الشهوة بالنساء - کیونکہ
یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرنا ہے - فيؤخر الى تمام الاحلال - تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا - ف
اور بعد طواف رکن کے ہو گا [illegible] احرام سے نکلنے کے سببون سے نہین - تو فرمایا - ثم الرمي
ليس من اسباب التحلل عندنا - پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب مین سے نہین ہے - خلافا
للشافعی - بخلاف قول شافعی رح کے - هو يقول انه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته في التحليل - شافعی
فرماتے ہین کہ رمی بھی مانند سر منڈانے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو حلال کرنے مین بھی بمنزلہ حلق کے ہو گی - ف
کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی اسمین رمی اسکا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے - اور مخفی نہین
کہ طواف مزدلفہ بھی یوم النحر مین واقع ہے - ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية في غير اوانه كالحلق - اور ہماری دلیل

یہ احرام سے حلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوئی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ ف۔ کہ وہ احرام
میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جاکر رمی الجمار
کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا
کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان
التحلل بالحلق السابق لا بہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے۔ ف۔
لان اسقدر رہی کہ اسی حالت سابق پر جو احرام میں تھے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اسکے کہ عورت سے شہوت پوری کرے
لہذا شرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے م مع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون
اسکے نہوگا اور ابن عمر رض سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم لیقضوا تفثہم۔ مروی ہے کہ قضاء تفث وہ حلق ولباس ہے۔ یہی مفسرین کا قول
ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابو حنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے غلطی سے سر دھو یا تو اسپر
قربانی واجب ہے۔ مف۔ الحاصل منی میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کرلے۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ۔ قدوری
نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے دن۔ ف۔
گیارھویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسوں۔ ف۔ یعنی بارھویں کو کہ یہی ایام قربانی کے ہیں پس انسے تاخیر نہ کرے
فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف۔
اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی ہو تو حج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو حج کے واسطے
تاخیر کرنا افضل ہے۔ جیسے طواف الزیارۃ کو دسویں تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے م۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظہر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب
سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف۔ یہ
حدیث صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم وسنن کی حدیث جابر رض میں اور ابو داؤد و ابن حبان و حاکم کی
حدیث عائشہ رض میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونوں روایتوں میں سے ایک کے
کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولی ہے۔ ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید
ہیں کہ طواف الزیارۃ دسویں کو ادا کیا تو یہی افضل ہے م۔ ووقتہ ایام النحر۔ اور طواف الزیارۃ کا وقت قربانی کے ایام ہیں
ف۔ دسویں و گیارھویں و بارھویں تک۔ لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی
پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلوا منہا۔ یعنی کہا فکلوا منہا۔ ف۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر
فرمایا ولیطوفوا۔ ف۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتہما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول
وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتداء وقت طواف الزیارۃ کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ ف۔ آخر
ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت
ہے۔ والطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اسی وقوف پر مرتب ہے۔ ف۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لامحالہ
طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل نویں کے دن سے لیکر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اسمیں سے کسی جزو میں وقوف کرے
اور طریق معلوم اور یہ مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات
بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہوا ہے اسمیں پہلے وقوف مزدلفہ پھر اگر بعد طلوع الشمس کے رمی الجمرہ
پھر مستحب قربانی پھر حلق یا قصر پھر طواف الزیارۃ کرے م۔ والفضل ہذہ الایام اولہا کما فی التضحیۃ۔ اور ان ایام ہو افضل

ہو سے پہلا روز طواف کے لیے افضل [illegible] جیسے دنوں میں ایام قربانی [illegible] سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل ہے - وفی الحدیث
افضلہا اولہا - اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے - ف - یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس شاید یہ کہا جاوے
کہ اس پر اجماع ہے - ع - سو اس طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ - فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف
القدوم لم یرمل فی ہذا الطواف ولا سعی علیہ - اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف
الزیارۃ میں رمل نہیں کریگا اور اس پر سعی صفا و مروہ بھی نہیں ہے - وان کان لم یقدم السعی - اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں
کر چکا - ف - بلکہ اس وقت تک تاخیر کی ہے - اور یہی افضل ہے - رمل فی ہذا الطواف وسعی بعدہ - تو اس طواف میں
رمل کرے اور اسکے بعد سعی کرے - لان السعی لم یشرع الا مرۃ - اسکی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا و مروہ تو مشروع نہیں مگر ایکبار
یعنی ایکبار واجب ہے کسی طواف کے بعد جو بعد نہیں جائز ہے پس یہ گنجایش ہے کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہے اسکے بعد
یہ سعی ادا کر دے - والرمل ما شرع الا مرۃ فی طواف بعدہ سعی - اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے مگر ایک بار ایسے طواف میں
جسکے بعد سعی ہو - ف - تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے - مفاد اسکا یہ ہے
کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہو اور طواف الزیارۃ میں رمل و سعی کرے - اگر طواف
قدوم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے ادا کرے - پھر سات پھیرے
ہر وجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی تین واجب ہیں - کما نص علیہ الامام محمد اور اسمیں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالی
ہم - ویصلی رکعتین بعد ہذا الطواف - اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے - لان ختم کل طواف برکعتین
فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا - کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنابر آنکہ
ہم بیان کر چکے - ف - حدیث کہ طواف کنند ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں
مذکور ہوا ہے - (فروع) متعلق طواف - واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے - اگر ستونوں یا زمزم کے وراء طواف کیا
تو جائز ہے اور اگر وراء مسجد کیا تو نہیں - اور اعادہ واجب ہے - جیسے کعبہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہوگا - مسجد میں داخل
ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہ ہو [illegible] اسپر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت
موکدہ یا جماعت جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے - [illegible] پہلے طواف قدوم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ
طواف کے [illegible] اور مرد کو بیت سے قریب ہونا [illegible] کسی کی ایذاء نہ کرے - اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا
جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد آ کر جہاں سے چھوڑا تھا اسپر بنا کر لے
جن اوقات میں نماز مکروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے - جوتا پہنے طواف میں مضائقہ نہیں
بشرطیکہ پاک ہوں - طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد و ثنا ہو بظاہر مکروہ ہے - اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت
کرنا مکروہ ہے گو طواف فاسد نہ ہوگا - طواف میں سلف سے ذکر افضل [illegible] اجماع ہے تو یہی افضل ہے قراءت قرآن سے
کما فی التجنیس [illegible] قراءت میں مضائقہ نہیں - کما فی الکافی للحاکم - طواف میں فتوی دینا اور بلا ضرورت پانی پینا
جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے - اگر سوار ہو یا پاؤں [illegible] طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ
میں ہو اعادہ کرے اور چلا آیا تو اسپر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے - کما نص علیہ محمد و مشایخ
دوسرے کو لادکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر
دشمن سے بھاگے یا قرضدار کو ڈھونڈنے میں سات پھیرے ہو گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ ادا ہو گیا - خانہ کعبہ
کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جبکہ کسی کو ایذاء نہ ہو - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی - لہذا آپ کے

مقام نماز کا قصد کرے - حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہین کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اٹھا دیگا - یعنی جلال و عظمت الٰہی عز و جل کے واسطے ادب نگاہ رکھے - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہین ہٹی حتی کہ باہر تشریف لائے - الحاصل ظاہر و باطن مین جہانتک ممکن ہو ادب لحاظ رکھے - عوام جسکو عروۃ الوثقی کہتے ہین محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی سمار کو ناف دینا کہتے اور اسپر ناف رکھتے ہین یہ بے عقلی کا کام ہے - کمافی الفتح - الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے - قال وقد حل له النساء - قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتین حلال ہو گئین - ف - اور اسمین طواف کو دخل نہین لکین بالحلق السابق - لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا - اذ ہو المحلل کیونکہ وہی حلال کرنے والا - ف - یعنی احرام سے نکالنے والا ہے - تو اسی کی وجہ سے عورتین بھی حلال ہوئین - لا بالطواف نہ بوجہ طواف کے - الا انه اخر عمله فی حق النساء - مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتون کی حلت مین ظاہر ہونا موخر کر دیا گیا ہے - ف - یہانتک کہ طواف کر لے - نظیر یہ کہ کسی نے جا کر چیز خرید ی تو اُس چیز کو کام مین لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہین بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے - م - قال وہذا الطواف ہو المفروض فی الحج وہو رکن فیه - قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج مین فرض کیا گیا اور یہ اسمین رکن ہے - اذ ہو الماموربه فی قوله تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق - کیونکہ اُسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عز و جل ولیطوفوا الخ مین - ف - یعنی اور یہ بہند سے بیت العتیق کا طواف کرین اور اسی پر مسلمانون کا اجماع ہے - ع - ویسمی طواف الافاضة وطواف یوم النحر - اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضة اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے - ویکرہ تاخیرہ عن ہذہ الایام اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے - ف - یعنی مکروہ تحریمی ہے - د - لما بینا انه موقت بها - کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انھین ایام کے ساتھ موقت ہے - ف - یعنی یہی اسکا وقت مقرری ہین - وان اخرہ عنها لزمه دم عند ابی حنیفة رح وسنبینه فی باب الجنایات ان شاء الله تعالی - اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اسپر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرماً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اُسکو جرمون کے باب مین انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - قال ثم یعود الی منی فیقیم بها - قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہان مقیم ہو - لان النبی علیه السلام رجع الیها کما رویناہ - اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے - ف - حدیث ابن عمر وجابر فی صحیح مسلم - ولانه بقی علیه الرمی وموضعه بمنی - اور اسلیے کہ اسپر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اسکا ٹھکانا منی مین ہے - ف - لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہین آتا کہ اُسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا - م - الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی مین رہے - فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر - پھر قربانی کے ایام مین سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے - ف - یعنی گیارھوین تاریخ بعد زوال کے - رمی الجمار الثلث - تینون جمرات کو رمی کرے - فیبدء بالتی تلی مسجد الخیف - پس اُس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے - فیرمیها بسبع حصیات یکبر مع کل حصاة - پس اسکو سات کنکریون سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے - ف - پس اسکی رمی پوری ہو گئی - ویقف عندها - اور اسکے پاس کچھ توقف کرے - ف - یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح و دعا رکے - ثم یرمی التی تلیها من ذلک - پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو جمار مین سے پہلے جمرہ سے متصل ہے - ف - یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات کنکریون سے مع تکبیرون کے - ویقف عندها - اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے - ثم یرمی - پھر

رمی کرے — بعد کو اسی کیفیت مذکورہ سے

اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ ہکذا رواہ جابر رضہ فیما نقل من نسک رسول اللہ
چنانچہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اسمین یون ہی تفصیل کے ساتھ
روایت کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ مین صرف جمرۃ العقبہ کے اول دن
کا بیان ہے۔ ہان ابو داؤد نے حدیث عائشہ رضہ سے مفسر روایت کیا ہے۔ ورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ منذری نے کہا کہ
حدیث حسن ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ مین کامل ووافی تفصیل مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے
سنت۔ ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس۔ اور اول ودوم دونون جمرون کے پاس
وہان توقف کرے جہان لوگ ٹھہرتے ہین۔ ف۔ کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جسکو لوگون
نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ مین اول جمرہ مین آگے بڑھکر توقف قبلہ رخ دیرتک دعا و ہاتھ اٹھانا
اور دوم مین بائین جانب مڑکر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے۔ م ف۔ ویحمد اللہ ویثنی علیہ ویہلل ویکبر ویصلی علی النبی
علیہ السلام ویدعو لحاجتہ ویرفع یدیہ۔ اور اللہ تعالی کی حمد کرے اور ثنا پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر
یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونون ہاتھ اٹھائے
جمہور کے نزدیک ہے۔ ف۔ دونون کندھون تک۔ المحیط۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع
مواطن وذکر من جملتہا عند الجمرتین۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوینگے مگر سات
مواضع پر اور منجملہ سات کے دونون جمرون کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الایدی بالدعاء۔ اور مراد
دعا کے ساتھ ہاتھون کا اٹھانا۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الصلوۃ مین گذری۔ اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری
کی حدیث ابن عمر رضہ مین منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کہ رمی نہین
کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھکر پھینکے یا دوسرا اسکی طرف سے پھینکدے۔ یون ہی جو اغماء سے بیہوش ہو۔ اگر
ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونون یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف مین امام
کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے۔ مع ف۔ وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ہذہ المواقف۔
اور چاہیے کہ ان مواقف مین (خواہ جمرہ کے ہون یا عرفہ وغیرہ کے) مومنون کے واسطے اپنی دعا مین مغفرت مانگے۔
ف۔ یعنی اللہ تعالی امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخشدے۔ کیونکہ یہ شخص جب خود بھی مغفرت اپنے واسطے بھی پاویگا
اور مومنین بخشے جاوینگے۔ لان النبی علیہ السلام قال اللہم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الہی حاجیون کو بخشدے اور جسکے واسطے حاجیون نے مغفرت مانگی اسکو بخشدے۔ ف۔
رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرہ رضہ اور اسکو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت
کیا ہے۔ ت۔ ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ۔ پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جسکے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے
توقف کرے۔ ف۔ جیسے جمرہ اول وجمرہ دوم ہے کہ انکی رمی کے بعد توقف دعا ہے۔ لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی
بالدعاء فیہ۔ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ مین واقع ہے تو اس فعل مین دعا کرے۔ وکل رمی لیس بعدہ
رمی لا یقف۔ اور جو رمی کہ جسکے بعد رمی نہین ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہین کریگا۔ ف۔ جیسے تیسرا جمرۃ العقبہ
یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہین چنانچہ حدیث مین منصوص ہے۔ لان العبادۃ قد انتہت
کیونکہ عبادت تو ختم ہو چکی۔ ولہذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضا۔ اور اسی وجہ سے یوم النحر مین بھی

بعد جمرۂ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہین کرتا ہے - قال واذا کان من الغد - قدوری رح نے کہا اور جب دوسرا دن ہو
ف - یعنی بارھوین تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن وخاتمہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہین - رمی الجمار الثلث بعد
زوال الشمس کذلک - تو تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح - ف - یعنی جسطرح گیارھوین کی
جمار کا ذکر مفصل ہو چکا - فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ - پس اگر چاہے کہ جانے مین جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے
ف - کچھ گناہ نہین ہے - وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس - اور اگر
ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے - لقولہ تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ
ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی - بدلیل قولہ تعالی فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن مین تو اسپر کچھ گناہ
نہین اور جو تاخیر کرے تو اسپر بھی گناہ نہین اسکے واسطے جو تقوی کرے - ف - زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
زمانہ جاہلیت مین بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا - مع - پس
بارھوین کو چلا جانا جائز ہے - والافضل ان یقیم - اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے - ف - تیرھوین تک جو آخر ایام تشریق ہے
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع - کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہانتک کہ چوتھے دن تینون جمرات کو رمی کیا - ف - چنانچہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف
زیارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہان ایام تشریق کی راتین ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ - رواہ ابو داؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم - منذری رح نے مختصر السنن مین کہا کہ حدیث حسن ہے - مع
لہذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارھوین کو چلا جانا جائز ہے جبتک کہ تیرھوین شروع نہو چنانچہ فرمایا - ولہ ان ینفر
ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر - اور حاجی کو چلے جانیکا جواز حاصل ہے جبتک کہ چوتھے روز یعنی
تیرھوین کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اسکو چلے جانیکا اختیار نہوگا - ف - جبتک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرلے -
لدخول وقت الرمی - بوجہ وقت رمی آجانے کے - ف - نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا مکروہ ہے - وفیہ خلاف
الشافعی - اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے - ف - کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع
ہونے سے جواز نہین رہتا یعنی جب بارھوین کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہین ہے اور یہی حضرت عمر رض سے
مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات مین جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہین ہے یہانتک کہ
فجر طلوع ہو تب نہین جائز ہے - مف - وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع - قبل الزوال بعد طلوع
الفجر جاز عند ابی حنیفۃ - اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن مین رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے - وہذا استحسان - اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے - وقالا لا یجوز -
اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہین جائز ہے - ف - یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے ع - اعتبارا بسائر
الایام - بر قیاس دیگر ایام کے - ف - یعنی ۱۰-۱۱-۱۲ - تین دن قبل زوال رمی نہین جائز ہے تو چوتھے دن بھی
نہین جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہین ہے - وانما التفاوت فی رخصۃ النفر - اور فرق فقط روانگی کی اجازت
مین تھا - ف - یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام مین نہین
پس یہی فرق تھا - فاذا لم یترخص التحق بہا - پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن
بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا - ف - اور کسی بات مین فرق نہ رہا - تو جیسے دیگر ایام مین قبل زوال کے رمی
نہین جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہوئی - ومذہبہ مروی عن ابن عباس - اور ابو حنیفہ رح کا مذہب حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ رواہ البیہقی
یعنی جب تیرھویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہے
ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ہذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور
یہ قیاس استحسان ہے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ
اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف
روز اول و دوم کے۔ ف کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جسکا اثر وقت کے بارہ میں ہو
دنوں میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الرمی فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ
مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا یجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل
المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے۔
ف یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً
مروی ہے۔ [illegible] ۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ رہا یوم النحر یعنی دسویں کو
بعد واپسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر
کے اساءت ہے لیکن رات کی رمی کے۔ ف ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت
بعد آدھی رات کے ہے۔ ف یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلاً۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن
عباس و مرسلاً عن عطاء۔ ف [illegible] ورواہ الطبرانی مع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں لیکن
اسناد ضعیف ہے۔ مع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر
کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس
ہوتے۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ اور ابوداؤد
نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث یعنی ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
میں بھی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرہ۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رضہ کا فعل صریح اجازت سے ظاہر
نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب ملحوظ
نہیں ماری اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے اپنی رائے کے افعال
سرزد ہو گئے تو کچھ بھی تنبیہ نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے باوجود اسکے محتمل کہ
عورتوں نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال راجح
ہے بدلیل اسکے جو مصنف رح نے ذکر کیا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا ترموا جمرۃ العقبۃ الا مصبحین۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ ف رواہ الطحاوی [illegible] والانصح
و ابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ مع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جنکو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی
حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے۔ ف یعنی ابوبکر البزار سے عمر کی حدیث نقل
ابن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مع۔ اور دوسری احادیث سے
فیثبت

اصل الوقت بالاول والافضلیۃ بالثانی - پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث دوم - ف - اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اُسکی تاویل کیجاوے - وتاویل ماروی اللیلۃ الثانیۃ والثالثۃ - اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے - ف - یعنی چرواہون کو اجازت دی کہ گیارھوین وبارھوین رات مین رمی کرلین - کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی مین راتین اپنے اگلے دن کے تابع ہین حتی کہ جب مثلاً گیارھوین کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے - مع - پس چرواہون کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً - ۱۱ - یا - ۱۲ - کے دن کی رمی کو رات مین ادا کرلین - اور یہ ہم نے اسواسطے کیا کہ عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثون ضعفاء مین اور چرواہون کی حدیث ابن عباس مین توفیق ہوجاوے - ولان لیلۃ النحر وقت الوقوف - اور اسواسطے کہ دسوین کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے - ف - جیساکہ حدیث عرفہ مین گذری - تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا - والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ - اور رمی ترتیب سے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لامحالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا - ف - تو رات گذرکر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لین کہ چرواہون کو اُسے دسوین رات مین رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہین آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہوا اسلیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتون بچون اور چرواہون کو رخصت دی تو یہ انھین تک رہیگی دوسرون کے حق مین نہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہین - باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس وعبداللہ بن عباس دربارہ ضعفاء کے جو اسناد مین اقوی ہین مرجوح متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہون کے باخوذ ہو اور یہ نہین جائز ہے - م - ثم عند ابی حنیفۃ یمتد ہذا الوقت الی غروب الشمس - پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک - ف - یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے - لقولہ علیہ السلام ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن مین ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کرین ف - اسکا ذکر حلق کے بیان مین گذرا - جعل الیوم وقتا لہ - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا - ف - بنابر آنکہ دن مین کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہین - وذہابہ بغروب الشمس - اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے - ف - کیونکہ دن اسی تک کہتے ہین تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا - وعن ابی یوسف انہ یمتد الی وقت الزوال - اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے - ف - بعد زوال کے نہین رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ہے - والحجۃ علیہ ماروینا - اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کرچکے - ف - ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ - اور چونکہ اسکا ثبوت نہین ہوا تو حجت قائم نہوگی کما لایخفی - وان اخر الی اللیل رماہ ولاشی علیہ - اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کرلے اور اسپر کچھ لازم نہین ہے - لحدیث الرعاء - بدلیل چرواہون کے حدیث کے - ف - بلکہ اسلیے کہ رات بھی دن کے تابع ہوجاتی ہے - لیکن مبسوط خواہر زادہ مین ہے کہ فجر سے طلوع تک جواز مع اسارت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات مین جائز مع اسارت ہے - ن فتاع - اور مخفی نہین کہ رات ذخیرہ مین جہان اسارت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء وچرواہون کو اسارت نہین ہے - م ت - وان اخرہ الی الغد رماہ - اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے - لانہ وقت جنس الرمی - کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے - ف - اگرچہ خاص اس رمی کا نہو - لہذا رمی کرلے - وعلیہ دم - اور اسپر ایک قربانی لازم آئی - عند ابی حنیفۃ لتاخیرہ عن وقتہ کما ہو مذہبہ - ابوحنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسوین سے

بنا بر رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے یہی مذہب ہے۔ فقال فان رماہا راکبا اجزاہ۔ پھر اگر رمی الجمار کو سوار ہو کر ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ ف۔ بلکہ فتاویٰ قاضیخان میں کہا کہ یہی ابوحنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یون ہی ثبوت ہوا۔ مف۔ کما فی الصحیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھسے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید مین اس سال کے بعد حج نہ کر سکونگا۔ کما فی الصحاح۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف نے یہ تطبیق قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والا فیرمیہ راکبا۔ ہر رمی جسکے بعد رمی ہے تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوار ہو کر رمی کرے۔ ف۔ پس دسوین کی رمی جمرۃ العقبہ سوار ہو کر اور یہی حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام مین جمرہ اول و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرۂ سوم کو سوار ہو کر کرے۔ لان الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا و دعا ہے بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہین تو سوار ہو بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے۔ وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ ابراہیم رح نے کہا کہ وہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور یہی رمی الجمار کے معنی تو مدتون مناسب تھا۔ اور فتح القدیر مین ہے کہ ظہیریہ مین مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ ہے۔ مف۔ لیکن مستحب سب سے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جس سے ابوحنیفہ و محمد نے استنباط کیا۔ ان سواری مین ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی۔ اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتون مین رات کو منی مین نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلعم منی مین رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ رض مین گذرا۔ اور اس سے صرف سنت ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی مین مقام ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگون کو کہ منی کے اندر داخل ہون۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان راتون کو مین سونا مکروہ رکھتے۔ تینون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مع۔ ولو بات فی غیرہا متعمدا لا یلزمہ شیء عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوا کہین رات مین رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہوگا خلافا للشافعی۔ بر خلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک نہین۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی مین آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو یہ فعل کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہین ہوگا۔ ف۔ کیا نہین دیکھتے کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیون کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ مین رہنے کی اجازت دی پس اگر منی مین رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہین ہے

الثانی انکاثی - ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ واجب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیون لیتے - ابن الہمام نے رد کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے بخصوص جب کہ سب لوگ منی مین تھے - مف - قال ویکرہ ان یقدم الرجل ثقلہ الی مکۃ ویقیم حتی یرمی - قدوری نے کہا اور مکروہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کردے اور خود ٹھہرا رہے یہانتک کہ رمی کرے - لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منہ ویؤدب علیہ - کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اسپر ادب دیتے تھے - ف - یعنی سکتے کہ اسکا حج نہین ہے جیساکہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا - ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج مین کمال نہین ہے - مین کہتا ہون کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب سمجھیگا - م - ولانہ یوجب شغل قلبہ - اور اس دلیل سے مکروہ کہ ایسا کرنا اسکے دل کو اسباب مین مشغول رکھیگا - ف - وعلی ہذا اگر مکہ مین ایسی جگہ رکھا ہو کہ اسکو اطمینان ہو تو کراہیت نہوگی - کمافی الدر - تنبیہ اسی سے کہا گیا کہ نماز مین جوتیان وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیئے - د - واذا نفر الی مکۃ نزل بالمحصب - اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب مین اترے - وہو الابطح - اور یہی ابطح ہے - ف - جو مکہ سے منی کو جاتے ہوئے دونون پہاڑ کے درمیان متصل مقابر اونچا مقام بائین جانب ہے اور وہ فناے مکہ سے ہے اور مقبرہ اسمین شامل نہین ہے - مت - وہو اسم موضع قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جسمین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے تھے - ف - رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشا تک نمازین پڑھکر کچھ دیر سو جاوے پھر بیدار ہوکر مکہ مین داخل ہو - مت - وکان نزولہ قصدا - اور محصب مین آپ کا اترنا قصدا تھا - ف - اس مسئلہ مین علما کے دو قول ہین اول یہ کہ قصدا نہین اترے جیساکہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصدا اترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی مین آسانی ہو پس جو چاہے وہان اترے یا نہ اترے جیساکہ صحاح الستہ کی حدیث مین عائشہ رض کا قول صریح ہے - قول دوم یہ کہ آپ وہان قصدا بطریق عبادت اترے - اسی کو مصنف رح نے اختیار کیا - ہو الاصح حتی یکون النزول بہ سنۃ - یہی اصح ہے حتی کہ محصب مین اترنا سنت ہوگیا - ف - جبکہ آپ قصدا اترے - علی ما روی انہ علیہ السلام قال لاصحابہ انا نازلون غدا عند خیف بنی کنانۃ حیث تقاسم المشرکون فیہ علی شرکہم - بنابر اسکے جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منی مین) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف مین اترینگے خیف بنی کنانہ مین جہان مشرکون نے اپنے شرک پر باہم قسمین کھائی تھین - یشیر الی جہدہم علی ہجران بنی ہاشم - آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکون کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے مین - ف - رواہ الجماعۃ الستۃ عن اسامہ رض - وفی الصحیحین عن ابی ہریرہ رض - اور مختصر قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کے دعوی نبوت وبطلان بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اس خیف محصب مین جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم وعہد کیا کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کرین کسی طرح کا کھانا پینا خرید فروخت پانی دانہ انکے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے - آخر ابو طالب سب کو لیکر پہاڑ مین چلے گئے اور مشرکون نے عہدنامہ کعبہ مین رکھا تین سال گذرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفین ہوئین - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہدنامہ کو کیڑے نے سب میٹ دیا صرف نام الہی باقی ہے - ابو طالب نے کافرون کو آگاہ کیا - انھون نے غصہ ہوکر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کرلین - ابو طالب نے باشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہا کہ اگر نہو تو تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کردین - آخر سر غنہ جمع ہوئے اور دروازہ کھولا گیا اور داخل ہوکر عہدنامہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرفا بحرف صحیح تھا کہ اسمین سوائے حرف نام الہی کے کچھ نہین تھا - مشرکون کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے

نہیں ہو گیا - الحاصل حدیث اسامہ رض میں اسی طرف اشارہ ہے - فصرفنا انہ نزل بہ اراءة للمشرکین لطیف صنع اللہ تعالیٰ
بہ - تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الٰہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی فقط
حتیٰ کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے ساتھ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا - فصار سنة کالرمل فی الطواف - پس
تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا - ف - ثابت ہے کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اسوقت
مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جسوقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد مصنف رح
کی یہ بیچارے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں قسم ہوئے تھے اگرچہ اسوقت شرک نہیں یا طلقاء مکہ کو جنکے دل میں
ایمان خوب جانہ تھا ہم ست - اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے
کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر ابطح میں اترا کرتے تھے - رواہ مسلم - ابن عمر رض سے روایت ہے کہ وہ محصب میں
اترنا سنت جانتے اور منی سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے - نافع نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم و آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا - رواہ مسلم - میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس صورت پر کہ رمی الجمار قبل زوال
کر چکے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں - نا تمام - غرضکہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے - قال
ثم دخل مکة - پھر رمی نے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو - فطاف بالبیت سبعة اشواط لا یرمل فیہا - پس طواف کرے
خانہ کعبہ کا سات پھیرے جنمیں رمل نہیں کریگا - ف - ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے تو رات
میں واقع ہوگا - اور یہی ظاہر حدیث انس رض عند البخاری مرم ہے - وہذا طواف الصدر ویسمی طواف الوداع - اور یہ
طواف الصدر یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف وداع - وطواف آخر عہد بالبیت - اور طواف آخری عہد بخانہ
کعبہ - لانہ یودع البیت ویصدر بہ - کیونکہ اس طواف کے ساتھ وہ بیت کو وداع کرتا اور روانہ ہوتا ہے - ف - اسیوطی
مستحب یہ کہ جب روانگی ہو تو یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں کہا کہ مضائقہ نہیں کہ اسکے بعد مکہ میں ٹھہرے - مف - وہو
واجب عندنا - اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے - ف - حتیٰ کہ اگر بغیر طواف روانہ ہو گیا تو جب تک میقات سے
نہیں نکلا ہے اسپر واجب کہ بغیر جدید احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اسپر ایک
قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھکر لوٹ کر پہلے عمرہ طواف و سعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر ادا کرے اور اسپر کچھ اور
واجب نہیں ہے لیکن فقہاء نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے - مف - پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد رح ہے - خلافا
للشافعی - برخلاف قول شافعی - ف - ومالک کے - لقولہ علیہ السلام من حج ہذا البیت فلیکن آخر عہدہ
بالبیت الطواف - ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس خانہ کا حج کرے تو اسکا آخری عہد اس
بیت کے ساتھ طواف ہو - ف - رواہ البخاری ومسلم - یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث
میں یہ مضمون بھی وارد ہے - ورخص للنساء الحیض - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت دی -
ف - یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جیسے نفاس والیاں - وعمرہ ادا کرنے والا - السروجی رح - اور یہی
دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی - اگر وہم ہو کہ پھر حائضہ تر بال رہے تو جواب یہ کہ یہ طواف
داخل حج نہیں ہے بلکہ بوقت رخصت واجب ہے اور چونکہ حائضہ اسوقت لائق طواف نہ تھی تو اسکو رخصت حاصل ہوئی - وفی
حدیث مسلم - لا ینفرن احد حتی یکون آخر عہدہ بالبیت - ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہانتک کہ اسکا آخری عہد بخانہ کعبہ ہو
یعنی طواف - پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پر واجب ہے - الا علی اہل مکة - سوائے اہل مکہ کے - ف -
یا جو لوگ داخل میقات میں - مع - لانہم لا یصدرون ولا یودعون - کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع

کرتے ہیں۔ ولا رمل فیہ لما بینا انہ شرع مرۃ واحدۃ۔ اور رمل اس طواف میں اسواسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا۔ اور دو رکعت طواف اُسکے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے چوکھٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لپٹے۔ پھر جو مصنف نے لکھا۔ ویاتی زمزم ویشرب من مائہا۔ اور زمزم پر آوے اور اُسکا پانی پیے۔ ف۔ ابن الہمام نے لکھا کہ باقی ڈول اپنے بدن پر بہاوے اور کہے اللہم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء بروایت ابن عباس رضہ۔ اور مصنف رح نے یہ حدیث لکھی کہ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البیر۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول بھرا پس اُس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں ڈالدیا۔ ف۔ خود بھرنا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاء رح سے مرسل ہے اور حدیث جابر رضہ عند مسلم اور حدیث ابن عباس رضہ عند احمد والطبرانی میں لوگون کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہوا اور یہ مصنف نے لکھا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انس رضہ دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے۔ ہاں ازرقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ مف۔ ویستحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العتبۃ۔ اور چوکھٹ چومے۔ ویاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے وہو ما بین الحجر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق عن ابن عباس رضہ فیضع صدرہ ووجہہ علیہ۔ پس اُسپر اپنا سینہ وچہرہ رکھے۔ ویتشبث بالاستار ساعۃ۔ اور پردہائے کعبہ سے ایک ساعت لپٹا رہے۔ ثم یعود الی اہلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ ہکذا روی ان النبی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یون ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا۔ ف۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وعبد الرزاق واسحق والدارقطنی والبیہقی۔ ت ع۔ قالوا وینبغی ان ینصرف وہو یمشی وراءہ ووجہہ الی البیت متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد۔ مشائخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹے اس ہیأت سے کہ پیچھے کو چلتا ہو اور اسکا منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہوا حسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر یہانتک کہ مسجد سے باہر آجاوے۔ وہذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے۔ ف۔ جس طرح مرد ادا کرے اور شیخ ابن الہمام نے یہاں فصل طویل درباب آب زمزم لکھی جسکا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباس سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جسمیں طعام کی سیری و بیمار کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرموت کی وادی برہوت کا ہے۔ الخ۔ رواہ ابن حبان والطبرانی باسناد ثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکور کے حضرت ابوذر کی حدیث مرفوع ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباس سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دیگا اور اگر سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالیٰ سیر کریگا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالیٰ دور کریگا۔ الدارقطنی۔ اور اگر تو نے اسکو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دیگا۔ اور جب ابن عباس پیتے تو کہتے کہ اللہم انی اسالک علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من کل داء۔ یعنی الٰہی میں تجھسے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہون۔ الحاکم وصححہ۔ ورواہ ابن ماجہ واحمد۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انھون نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیراندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتی کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی ابن حجر رح نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے اُنکی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اسکو ہدایت طلب الحدیث در مرتبہ

امام نووی کی مراد سے بیان اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے میں نے سفر حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بہرہ ور ہوا
اور مجھے امید ہے کہ وہی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے ۔ انتہی ۔ اور میں اُسکے بعد میں اللہ تعالیٰ سے دنیا میں استقامت اور
خاتمہ اسلام پر وفات چاہتا ہوں بفضلہ الخ ۔ اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور خاتمہ اسلام پر مع استقامت
کے وفات اور ہر مسلم کے دین باطل سے نجات کی امید واری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذوالفضل العظیم کریم ہے

فصل ۔ یہ فصل چند مسائل متفرقہ کے بیان میں ہے جو حج مفرد کے توابع میں ہیں ۔ متن ۔ وان لم یدخل المحرم مکۃ ۔ اور اگر
احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا ۔ ف ۔ یعنی میقات سے احرام باندھ کر چلا تو مکہ میں پہلے نہ گیا ۔ مثلاً اسوجہ سے کہ وقت
بہت تنگ تھا ۔ وتوجہ الی عرفات ووقف بہا ۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا ۔ علی ما بینا ۔ اسی طریقہ پر
وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے ۔ سقط عنہ طواف القدوم ۔ تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا ۔ لانہ شرع
فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال ۔ کیونکہ اس طواف سنت کا مشروع ہونا ابتداء حج میں اس طور
پر ہے کہ تمام افعال حج کے اسپر مترتب ہوں ۔ ف ۔ یعنی پہلے طواف القدوم ہو اسپر تمام افعال حج ہوں ۔ اور اس شخص سے یہ
نہیں ہوا ۔ فلا یکون الاتیان بہ علی غیر ذلک الوجہ سنۃ ۔ تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم
کو لانا سنت نہیں ہوگا ۔ ف ۔ اور چونکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا ۔ ولا شیٔ علیہ بترکہ ۔ اور اس طواف
قدوم کے ترک سے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا ۔ لانہ سنۃ وبترک السنۃ لا یجب الجابر ۔ کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے
سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے ۔ ف ۔ یعنی از قسم قربانی وغیرہ ۔ ومن ادرک الوقوف بعرفۃ ما بین زوال
الشمس من یومہا الی طلوع الفجر من یوم النحر فقد ادرک الحج ۔ اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب
بروز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پالیا تو اُسنے حج پایا ۔ ف ۔ اور جس سے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ
میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی طرح پر ہو نہیں پایا گیا تو حج فوت ہوا ۔ فاول وقت الوقوف بعد الزوال
عندنا ۔ پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہمارے نزدیک ہے ۔ ف ۔ اور یہی امام مالک وشافعی
و انکے اصحاب کا قول ہے ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
بعد زوال کے وقوف مروی ہے ۔ ف ۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے ۔ وہذا بیان اول الوقت ۔ اور
یہ فعل اول وقت کا بیان ہے ۔ ف ۔ یعنی قرآن میں مجمل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول
وقت شروع ہوا ۔ وقال علیہ السلام من ادرک عرفۃ بلیل فقد ادرک الحج ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اُسنے حج پایا ۔ ف ۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی ۔ و
من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج ۔ اور جسکو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اُسکا حج جاتا رہا ۔ ف ۔ رواہ الدارقطنی فہذا
بیان آخر الوقت ۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے ۔ ف ۔ اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے ۔ ومالک ان کان یقول
ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فہو محجوج علیہ بما رویناہ ۔ اور مالک رحمہ اگرچہ کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف
عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے ۔ ف ۔ لیکن صحیح یہ کہ
مالک و انکے اصحاب نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے اُنکے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق
نہیں ہے ۔ م ۔ ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعتہ اجزاہ عندنا ۔ پھر جب بعد زوال کے حاجی نے
وقوف عرفہ کیا اور اُسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اُسکو کافی ہو گیا ۔ ف ۔ یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگرچہ

مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر حدود عرفہ سے نکل گیا ہو۔ لانہ علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانہ قال الحج عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ ف۔ رواہ الدیلمی۔ ف۔ فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل اونہار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اسکا حج پورا ہو گیا۔ ف۔ رواہ الطحاوی وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مع۔ الحاصل آپ نے من لیل اونہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ آؤ۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ وہی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ ف۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ اسکو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل۔ اور مالک رح نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ ف۔ اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سروجی رح نے کہا کہ یہ مالک رح یا کسی کا قول نہیں ہے۔ طحاوی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ ومن اجتاز بعرفۃ نائما او مغمی علیہ او لا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہوکر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغما سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما ہو الرکن قد وجد وہو الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ ف۔ کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا حال وٹھہراو سے خالی نہیں۔ ولا تمتنع ذلک بالاغماء والنوم۔ اور اسکا امتناع بوجہ اغما وخواب کے نہیں ہوگا۔ کرکن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف۔ یعنی امساک کہ دن بھر اغما یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا لا تبقی مع الاغماء۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغما کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ والجہل یخل بالنیۃ وہی لیست بشرط لکل رکن۔ اور نہ جاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اسطرح گذرا کہ اسکو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اسکا قصد ونیت نہ دار وہی پھر کیونکر ادا ہوا تو جواب دیدیا کہ ہاں نجاننے سے نیت نہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرارت نماز کے۔ م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نجانے کہ مزدلفہ ہے۔ مع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ ومن اغمی علیہ فاہل عنہ رفقاءہ جاز۔ اور جسپر اغما کی بیہوشی طاری ہوئی پس اسکی طرف سے اسکے ساتھیوں نے (بلکہ علی الاصح کسی نے ع) تلبیہ کہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ف۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اسپر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جاوینگے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا ہے۔ وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہا کا قول ہے۔ یہ اسوقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع۔ اور اگر اسنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اسپر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جسکو حکم دیا تھا اسنے (اسی حالت میں) اسکی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ ف۔ اور

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں جائز ہو بعض مراد یہ کہ ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہو حتی اذا افاق
او استیقظ وادی بافعال الحج جاز - حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ ہو یا جاگا اور اسنے افعال حج ادا کیے (بدون
احرام جدید کے) تو جائز ہو - ف - الحاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اسکی طرف سے جائز ہو ورنہ
اختلاف امام وصاحبین ہو - لہما انہ لم یحرم بنفسہ ولا اذن لغیرہ بہ - صاحبین کی دلیل یہ کہ اسنے خود احرام نہیں باندھا
اور کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی - ف - یعنی بطور نیابت - وہذا لانہ لم یصرح بالاذن - اور یہ یعنی اجازت
نہ دینا اسواسطے ہو کہ اسنے صریح اجازت دی نہیں - ف - یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت
نہیں ہیں صریحاً تو مفقود ہو - والدلالۃ تقف علی العلم - اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہو - ف - یعنی پہلے جان لے
کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہو - وجواز الاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقہاء - اور احرام کی اجازت
جائز ہونا بہتیرے فقہا نہیں جانتے ہیں - فکیف یعرفہ العوام - تو اسکو عوام کیسے جانینگے - ف - اور جب وہ شخص
یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہو تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ
موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو - بخلاف ما اذا امر غیرہ بذلک صریحا -
بخلاف اسکے جب اسنے غیر کو صریح اسکا حکم دیا ہو - ف - تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
ہو - لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر کے احرام باندھا پھر اسنے بعد اپنا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
ولہ انہ لما عاقدہم عقد الرفقۃ فقد استعان بکل واحد منہم فیما یعجز عن مباشرتہ بنفسہ - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہو کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو - ف - حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ - والاحرام ہو المقصود بہذا السفر -
اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہو - ف - تو اسمیں استعانت بدرجہ اولی قرار دی - فکان الاذن بہ ثابتا
دلالۃ - تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا - ف - رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ - والعلم
ثابت نظرا الی الدلیل - اور علم بنظر دلیل حاصل ہو - ف - یعنی استعانت ہر امر میں - والحکم یدار علیہ - اور حکم کا
مدار دلیل پر ہو - قال والمرأۃ فی جمیع ذلک کالرجل - کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہو - لانہا مخاطبۃ
کالرجل - کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہو - ف - یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان واداے
صوم وصلوۃ وحج وغیرہ کا حکم ہو ویسے ہی سواے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہو - غیر انہا لا تکشف راسہا - صرف اتنی باتوں
میں فرق ہو کہ عورت اپنا سر نہیں کھولیگی - لانہ عورۃ - کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہو - وتکشف وجہہا - اور وہ اپنا
چہرہ کھولیگی - لقولہ علیہ السلام احرام المرأۃ فی وجہہا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہو کہ عورت
کا احرام اسکے چہرہ میں ہو - ف - رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی - اور حدیث اوپر گذر چکی ہو - ولو سدلت شیئا
علی وجہہا وجافتہ عنہ جاز - اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہو کذا روی
عن عائشۃ رض - ایسا ہی حضرت ام المؤمنین عائشہ رض کا فعل مروی ہو - ف - رواہ ابو داؤد وابن ماجہ - ولانہ بمنزلۃ
الاستظلال بالمحمل - اور اسلیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہو - ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ - اور عورت اپنی آواز
تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی - لما فیہ من الفتنۃ - کیونکہ اسمیں فتنہ ہو - ف - کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر ہیجان
میں پڑینگے - ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہو - اور سعید بن منصور نے اسکو
عطاء وسلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے - پھر ہمارے نزدیک اگرچہ علی الاصح

اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہو یہی مراد ہے کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے حتی اذا افاق
او استیقظ واتی بافعال الحج جاز - حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ ہو یا جاگا اور اسنے افعال حج ادا کیے تو بدون
احرام جدید کے تو جائز ہے - ف - الحاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اسکی طرف سے جائز ہے ورنہ
اختلاف امام و صاحبین ہے - لہما انہ لم یحرم بنفسه ولا اذن لغیرہ به - صاحبین کی دلیل یہ کہ اسنے خود احرام نہیں باندھا
اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی - ف - یعنی بطور نیابت - وہذا لانہ لم یصرح بالاذن - اور یہ یعنی اجازت
نہ دینا اسواسطے ہے کہ اسنے صریح اجازت دی نہیں - ف - یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت
نہیں یہاں صریحاً تو مفقود ہے - والدلالۃ تتوقف علی العلم - اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے - ف - یعنی پہلے جان لے
کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے - وجواز الاذن به لا یعرفه کثیر من الفقهاء - اور احرام کی اجازت
جائز ہونا بہتیرے فقہا نہیں جانتے ہیں - فکیف یعرفه العوام - تو اسکو عوام کیسے جانینگے - ف - اور جب وہ شخص
یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ
موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو - بخلاف ما اذا امر غیرہ بذلک صریحاً -
بخلاف اسکے جب اسنے غیر کو صریح اسکا حکم دیا ہے - ف - تو یہیں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اسنے بعد ایسا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو - ف - حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ - والاحرام هو المقصود بهذا السفر -
اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے - ف - تو اسمیں استعانت بدرجہ اولی قرار دی - فكان الاذن به ثابتا
دلالة - تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا - ف - رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ - والعلم
ثابت نظرا الی الدلیل - اور علم بنظر دلیل حاصل ہے - ف - یعنی استعانت ہر امر میں - والحکم یدار علیه - اور حکم کا
مدار دلیل پر ہے - قال والمرأة فی جمیع ذلک کالرجل - کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے - لانها مخاطبة
کالرجل - کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے - ف - یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان و ادائے
صوم و صلوۃ و حج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے - غیر انها لا تکشف راسها - مگر اتنی باتوں
میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولیگی - لانه عورة - کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے - وتکشف وجهها - اور وہ اپنا
چہرہ کھولیگی - لقوله علیه السلام احرام المرأة فی وجهها - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
کا احرام اسکے چہرہ میں ہے - ف - رواه البیہقی والطبرانی والدارقطنی - اور حدیث اوپر گذر چکی ہے - ولو سدلت شیئا
علی وجهها وجافته عنه جاز - اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے سکذا روی
عن عائشة رضی - ایسا ہی حضرت ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کا فعل مروی ہے - ف - رواه ابوداؤد وابن ماجه - ولانه بمنزلة
الاستظلال بالمحمل - اور اسلیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے - ولا ترفع صوتها بالتلبیة - اور عورت اپنی آواز
تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی - لما فیه من الفتنة - کیونکہ اسمیں فتنہ ہے - ف - کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر ہیجان
میں پڑینگے - ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے - اور سعید بن منصور نے اسکو
عطاء و سلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے - پھر ہمارے نزدیک اگرچہ علی الاصح

ف۔ حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام پر بھیجا۔ پس خادم نے زبان سے نہیں لیکن کام کرنے لگا تو یہ اجابت کا
جواب ہو گیا۔ یونہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے۔ فیصیر محرما لاتصال النیۃ بفعل ہو من خصائص
الاحرام۔ تو تقلید سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ ف۔ ہذا قاعدہ
کلیہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے۔ اور تقلید
در اصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا۔ وصفۃ التقلید۔ اور تقلید کی صورت۔ ف۔ اس مقام پر۔ ان یربط
علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ او لحاء شجرۃ۔ یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا تسمہ (عربی جوتی کا ع)
یا مشکیزہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے۔ ف۔ تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ بدنہ کا بیان آتا ہے۔ م۔ فان قلدہا
وبعث بہا۔ اور اگر اپنے بدنہ تقلید کیا اور اسکو بھیجا۔ ولم یسقہا۔ اور اسکو نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائیگا۔ لما روی عن
عائشۃ رضی اللہ عنہا انہا قالت کنت افتل قلائد ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا واقام فی اہلہ حلالا۔
کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی
پھر آپ نے ہدی کو بھیجدیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے۔ ف۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ فان
توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقہا۔ پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہو جائیگا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر
لیا وے۔ ف۔ پس تب ملنے سے محرم ہیں۔ لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیہ ہدی یسوقہ۔ کیونکہ بروقت
توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اسکو چلا دے۔ لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ۔ تو نہیں
پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت۔ وبمجرد النیۃ لا یصیر محرما۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا۔ فاذا ادرکہا وساقہا
پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اسکو چلایا۔ او ادرکہا۔ یا ہدی کو فقط پا لیا۔ فقد اقترنت نیتہ بعمل ہو من خصائص الاحرام
فیصیر محرما۔ تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے لگی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائیگا۔ کما لو ساقہا فی الابتداء
جیسے جب کہ ابتداء میں ہدی کو چلایا۔ ف۔ تو اول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے۔ الحاصل بدنہ سے احرام ہونا
تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو۔ اور اگر تینوں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہوگا
قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ محرم حین توجہ۔ کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی سوائے
بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجدیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ
سے نہ ملا ہو۔ معناہ اذا نوی الاحرام۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو۔ ف۔ یعنی نیت اسمیں بھی ضرور ہے
وہذا استحسان۔ اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ اور قیاساً کچھ فرق نہیں۔ وجہ القیاس
فیہ ما ذکرناہ۔ اسمیں قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی ہدی نہیں
جسکو چلا دے تو محرم نہ ہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان ان ہذا الہدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک
الحج وضعا۔ وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداء ہی ایک نسک منجملہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے۔ ف۔
یعنی شرع نے اسکو مناسک و افعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشروع کیا تو یہ شروع سے حج کا ایک فعل ہے۔ لانہ
مختص بمکۃ۔ کیونکہ یہ ہدی مختص بمکہ ہے۔ ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین۔ اور واجب ہوتی ہے شکر کے طور پر دونوں
نسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کی توفیق ملنے پر ثابت ہوا۔ ف۔ تو ماحاصل ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج و عمرہ حاصل
کرنے کا ایک فعل ہے تو [illegible] جاتا ہے۔ وغیرہ قد یجب بالجنایۃ۔ اور سوائے اسکے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ

جرم کے واجب ہوئی ہو۔ ف۔ مثلاً گذرے سال احرام میں کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکۃ۔ اگرچہ دوسرے ہدی مکہ کو نہ پہونچے۔ ف۔ تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہو۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہو کہ وہ ابتدا میں شرعی تقرر کرنے سے حج کا ایک فعل ہو بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہو جاتی ہو اور ہدی متعہ مخصوص مکہ ہو کہ وہیں ذبح کیجاوے اور جو کوئی ہدی لیجاوے وہ عمرہ کرکے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہو تو جب اسکو یہ خصوصیات بقاے احرام میں ہیں تو ہم نے ابتداے احرام میں بھی اسکی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ مف۔ فلہذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ ف۔ یعنی ہدی متعہ بھیجکر چند روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہونچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ وفی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل۔ اور ہدی متعہ کے ماسواے ہدایا میں محرم ہونا در حقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہو۔ ف۔ یعنی حقیقت میں سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچکر چلانا یا پہونچ جانا۔ م۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیجکر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی محرم ہونا اُسوقت ہو کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہوں تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا کا حکم برابر ہو کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ القاضی خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہو بعض و اسی پر عینی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلل بدنۃ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالی۔ او اشعرہا۔ یا اسکو اشعار کیا۔ ف۔ یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلد شاۃ۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ ف۔ یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید کیا۔ لم یکن محرما۔ تو وہ محرم نہوگا۔ ف۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذبان۔ کیونکہ جھول ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہو۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج سے نہ ہوا۔ ف۔ تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوئی پس محرم نہوگا۔ والاشعار مکروہ۔ اور اشعار مکروہ ہو۔ ف۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہو۔ فلا یکون من النسک فی شیئ۔ تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ ف۔ تو مختص نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہوگا۔ اور صاحبین وجمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہو تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعندہما ان کان حسنا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہو۔ ف۔ لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ کبھی علاج کے واسطے اشعار کر دیتے ہیں۔ ف۔ تو جب مختص فعل نہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف التقلید لانہ یختص بالہدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہو۔ ف۔ کسی اور غرض میں نہیں ہوتا پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہو تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ وگاے سے مختص ہو۔ وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضا۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں ہو۔ ف۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالک رح ہو۔ بخلاف شافعی واحمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہ رض میں ثبوت ہو کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اسکی تقلید کی مگر معتاد نہونے سے آدمی محرم نہو جائیگا اور مقصود اسی قدر ہو۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے غالباً اشعار حسنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ کما فی المبسوط اشعار نیزہ سے بائیں جانب اونٹ کے کوہان کی جڑ میں مارتا اور شافعی نے دائیں جانب کہا۔ فخر الاسلام نے لکھا کہ اول اشبہ ہو

[illegible] ان صورتون مین سواے بکری کے محرم ہوجاتے

بدنہ قال والبدن من الابل [illegible] اور نام ہدی کا اور بدنے تو اونٹ و گاے سے ہین - ف [illegible]
و گاے سے ہوتے - وقال الشافعی من الابل خاصۃ - اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہین - لقولہ
علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ مین وارد ہے کہ - فالمتعجل
منہم کالمہدی بدنۃ - پس لوگون مین سے جلدی کرکے آنے والا مانند ایسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا - والذی یلیہ کالمہدی
بقرۃ - اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند ایسکے جسنے گاے ہدی بھیجی - ف - یہ حدیث آخر تک آتی ہے تفصل بینہما
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ و گاے مین فرق کیا - ف - تو معلوم ہوا کہ گاے بدنہ نہین ہے - ولنا ان البدنۃ
تنبئ عن البدانۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے - وہی الضخامۃ - اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا فربہ
یعنی بدن دار ہونا جسکو فارسی مین تنا ور یعنی تن گوش دار کہتے ہین - وقد اشترکا فی ہذا المعنی - اور حال یہ کہ اونٹ
گاو دونون اس معنی ضخامت مین مشترک ہین - ولہذا یجزی کل واحد منہما عن سبعۃ - اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ
یا گاے سات آدمیون کی طرف سے جائز ہے - ف - چنانچہ حضرت جابر رض نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی
کرنے تو ہم مین کہا گیا کہ اور گاے کو - پس فرمایا کہ اینا وہ نہین ہے مگر بدن مین سے - کما فی صحیح مسلم - اور جو حدیث شافعی رح
نے ذکر کی اسکے جواب مین کہا کہ - والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمہدی جزورا - اور صحیح روایت مین حدیث
کے واقع ہے مانند ایسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا - ف - اور لفظ بدنہ نہین واقع ہے - لیکن یہ صحیح نہین ہے کیونکہ صحیح بخاری و
مسلم کی روایت مین بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت مین جزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت مین ہے اور تحقیق مقام
یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم مین ہے کہ لغت و شرع مین بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت مین خلیل رحمہ اللہ تعالی
نے کہا کہ بدنہ اونٹ یا گاے ہے کہ کو ہدی جاوے - نووی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح مین ہے -
اب رہا یہ کہ شرع مین لغت سے یہ لفظ منقول نہین ہوا ہے تو اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم مین ہے صریح ہے کہ
بدنہ اونٹ گاے دونون کو شامل ہے - رہا حدیث جمعہ مین صرف ظاہری صورت مین فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا
کہ مانند ایسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اسکے کہ دوبارہ گاے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ
ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہون اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اسمین یہی ہے کہ مانند ایسکے
جسنے اونٹ ہدی بھیجا - پس یہ اولی ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہین - واللہ تعالی اعلم م - نفع -
سات آدمی ایک بدنہ مین شریک ہوے پھر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہوجاوینگے بشرطیکہ تقلید کرنا انکی
اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلین - جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول ڈالے تقلید کیے ہوے تھے - جھول ڈالنے سے تقلید
کرنا بہتر ہے - مف -

باب القران

یہ باب قران کے بیان مین ہے - قران بالکسر ملانا اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے یا ماہ حج مین عمرہ اور حج کو ملانا جیسے
تمتع دو احرام سے ہے - تحقیق آوے گی - جب افراد حج بیان کردیا تو اب قران و تمتع کو شروع کیا - القران افضل من
التمتع والافراد - قران افضل ہے تمتع و افراد سے - ف - یہی قول ثوری و اسحق و بعض اہل حدیث و ظاہر یہ و ابن حزم

اور شافعی [illegible] ابن المنذر کا ہی اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی مع - وقال الشافعی الافراد افضل - اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہی - ف - یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اسطرح کہ درمیان میں الام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الام کے عنقریب آوینگے - اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہی یہ کہ افراد میں نسک پڑھنا اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہی ملخص النہایہ - وقال مالک التمتع افضل من القران اور مالک رح نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہی - ف - اور افراد سے قران افضل ہی - لان لہ ذکرا فی القرآن کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہی - ف - بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ - ولا ذکر للقران فیہ - اور کتاب اللہ میں قران کا ذکر نہیں ہی - وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصۃ - اور شافعی کی دلیل اول اسلیے کہ حدیث میں ہی کہ قران کرنا اجازت ہی - ف - چونکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہی لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا - بلکہ شافعی رح کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہی کہ آپ نے مفرد حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض اور بخاری کی حدیث ابن عمر رض میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المؤمنین عائشہ رض سے ہی - اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا - اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمر و عثمان ہی مع - ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق - اور دلیل دوم اسلیے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہی - ف - کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کریگا - لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہی چنانچہ آتا ہی - اور ہمارے علماء کا یہی قول ہی کہ آپ نے قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں - ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجۃ و عمرۃ معا - اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو - ف - رواہ الطحاوی واحمد - اور حضرت انس رض نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک حجۃ و عمرۃ - یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہی - ابن الجوزی نے کہا کہ انس رض اسوقت نابالغ تھا - صاحب التنقیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا - اور صحیح مسلم میں انس رض کی روایت مذکور سے ابن عمر رض نے انکار کیا تو انس رض نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک حجۃ و عمرۃ - اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رض کی حدیث میں ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عز و جل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھ اور کہہ کہ عمرۃ فی حجۃ - یعنی حج میں عمرہ قران کیا - ابن حزم رح نے کہا کہ حضرت انس رض سے سولہ تابعین ثقات نے باتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک بحج و عمرہ کیا ہی - ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس میں ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں - یہ حدیث دلیل ہی کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا - مع - اور صحیحین کی حدیث ابن عمر رض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہی اور صحیحین کی حدیث عائشہ رض میں مثل اسکے مروی ہی اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہی اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کہا ہی اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رح نے ابن عمر و عائشہ رض کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ باتفاق بخاری و مسلم سے ان صحابہ سے مع دوسروں کے حج و عمرہ ہونا مروی ہی اور حضرت عائشہ رض کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا اسمیں بھی خود مصرح ہی - رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلفظ

...رضی اللہ عنہم کی عرف مین لفظ تمتع عام تھا کہ حج
و عمرہ ایک ... [illegible] ... احرام سے ... [illegible] ... ان دونون نسک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن
مین فرمایا تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جسکا نام قران
رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جسکا نام بلفظ تمتع ہوا - چنانچہ صحیحین مین سعید بن المسیب رح سے روایت ہے کہ عسفان مین حضرت
علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رض نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کیجانب
جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اُس سے منع کرتے ہو تو عثمان رض نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رض
نے کہا کہ مجھے یہ امکان نہین ہے کہ آپ کو چھوڑ دون پھر جب علی رض نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ دونون کا بلند تلبیہ کہا - یہ صریح
کہ تمتع یعنی قران تھا کیونکہ دونون کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر حلال ہو کر آٹھوین
کو احرام حج ہے - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ - دونون کا تلبیہ کہا ہے - اور صحیح مسلم مین عمران
بن حصین سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج و عمرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمران رض
کی مراد قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہے - ابوداود کی حدیث عائشہ رض مین ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
تین عمرے کا احرام کیا سواے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا - یہ صریح ہے کہ عائشہ رض کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہے
پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونون قسم قران و تمتع پر بولتے تھے - پھر صحیح مسلم کی حدیث [illegible] رض مین گذرا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] اور بعد اداے طواف و سعی کے حلال نہین ہوئے مع ان اصحاب کے جنہون
نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسرون کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ رض نے عمرہ اور حج دو احرام سے
کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہ رض مین ہے کہ یا رسول اللہ
آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے تمتع ہوتے ہین اور مین تنہا حج کے ساتھ جاتی ہون - الخ - یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث
تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہے - اور راجح ہو کہ تمتع سے عثمان رض کا منع کرنا [illegible] ہے پہلے حضرت
عمر رض نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال مین ایکبار حج و عمرہ جمع کرین بلکہ ایام کے شائع اور کفار روم وغیرہ
کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کرین تاکہ ہمیشہ ہر وقت مین بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والون کی آمد رفت
جاری رہے اور عثمان رض نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے صحیح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت
عمر رض نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوموسی الاشعری رض مین ہے صبی بن معبد
نے کہا کہ مین نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رض نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی
رواہ ابوداود و النسائی و ابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے - امام احمد نے حدیث سراقہ رض سے مرفوع
حدیث روایت کی کہ حج مین عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے حج و عمرہ قران کیا - اسناد اسکے [illegible] ثقات ہین - اور امام احمد نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابوطلحہ
[illegible] سے روایت کیا [illegible] اور نسائی نے حدیث علی رض سے مع نقل [illegible] اور بزار رح نے باسناد
صحیح [illegible] رض سے روایت کیا [illegible] قصہ [illegible] مین مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ سنا
[illegible] انھون نے [illegible] سنا جیسے [illegible] اختلاف [illegible] تمام [illegible] احرام کا تلبیہ کہا - اور اسمین بھی کچھ حرج نہین
کہ آپ نے صرف حج کو [illegible] ظاہر [illegible] توفیق [illegible] ظاہر ہوتی ہے کہ ابتدا سے حال ذو الحلیفہ
مین بعض نے حج و بعض نے عمرہ [illegible] اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث جابر و ابن عمر و عائشہ وغیرہم

کی احادیث بین بھرا دی علیق بین جو حی ربانی جو جواب بین ہوئی ہو حج وعمرہ کا قران کیا اور دونون کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انس رض و ابن عمر و عائشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہو اور یہ وجہ توفیق اول و احسن ہو واللہ تعالی اعلم۔ الحاصل قران اولی ہو کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہو اور دوم اسلیے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی۔ ولان فیہ جمعا بین العبادتین۔ اور سوم اسلیے کہ قرآن مین جمع کرنا دو عبادتون کا۔ ف یعنی حج و عمرہ کا ہو۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قرآن مشابہ ہوگیا صوم مع اعتکاف۔ ف جمع کرنے کے۔ والحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوۃ اللیل۔ اور مشابہ ہوگیا جہاد مین حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے۔ ف مثلاً کسی طرف سے دشمن کی رات مین چھاپہ مارنے کا خیال ہو وہان چوکیدار بیدار رہا اور رات مین تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے مین تلبیہ و سفر و حلق کی زیادتی ہو تو جواب دیا کہ یہ چیزین قابل ترجیح نہین۔ والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہین ہو۔ ف کہ جسپر زیادتی سمجھ مین آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ مین ہزار بار کہا اور علیحدہ حج مین ہزار بار کہا تو حج و عمرہ کرنے مین دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہگئی۔ والسفر غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصلی مقصود نہین ہو۔ ف بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہین۔ والحلق خروج عن العبادۃ۔ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہو۔ فلا یترجح بما ذکر۔ تو یہ باتین جنکو شافعی نے ذکر کیا ہو اُنسے افراد کو ترجیح نہین ہو سکتی۔ ف رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہو اول تو ثابت نہین اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہین کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہو بلکہ۔ والمقصود بما روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی ہو نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافرون کا قول دور کرنا۔ ف وہ قول یہ کہ۔ ان العمرۃ فی اشھر الحج من افجر الفجور۔ حج کے ایام مین عمرہ کرنا سب گناہون سے بدتر گناہ ہو۔ ف تو اسکو دور کردیا کہ نہین کچھ گناہ نہین بلکہ جائز ہو۔ جیسے سعی بین الصفا و مروہ کو صحابہ بوجہ بتون کے گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بھما۔ یعنی جو ان دونون مین طواف کرے اسپر گناہ نہین ہو۔ حالانکہ سعی واجب ہو۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن مین مذکور ہو نہ قران۔ جواب دیا کہ۔ وللقران ذکر فی القرآن۔ اور قران کا ذکر بھی کلام الہی مین موجود ہو۔ لان المراد من قولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ کیونکہ قول الہی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج و عمرہ کو اللہ تعالی کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بھما من دویرۃ اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگون کے جھونپڑون سے دونون کا احرام باندھے۔ ف یہی تمام کرنا ہوا۔ علی ما رویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم سابق مین اسکو روایت کرچکے۔ ف یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہو۔ اور مخفی نہین کہ قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ قران و تمتع اصطلاحی دونون کو شامل ہو اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا ہیں عمرہ سے حج کیجانب دونون کا پانا بطریق احرام واحد اور بعد احرام دونون طرح حاصل ہو پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہو اور آیت اتموا الحج۔ قران کی ترجیح مع فعل سنت ہو۔ یہان ایک لطیف نکتہ ہو۔ واضح ہو کہ حدیث جابر رض مین گذرا کہ آپ نے طواف و سعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہوجاوے یعنی حلق یا قصر کرے۔ اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہو اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہین ہو۔ پھر اسی حدیث مین آپ نے فرمایا کہ اگر مین پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے مین آیا تو مین بھی ہدی کو نہین چلاتا۔ یعنی لوگون کے ساتھ حلال ہوجاتا اس سے یہ مقصود نہین کہ اُس وقت حلال ہوجانا بہتر ہو حتی کہ تمتع بہتر ہوجاوے بلکہ اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے مین تھی تو وے آپ سے جدا حلال ہونا نہین چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

حج میں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل جاوے پھر جب آپ خود
لوگوں نے تحلیل کر لی - اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالے نے آپ کے واسطے عمرہ ہی
رکھا تھا لہذا جس سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا - فافہم - اور نکتہ
یہ کہ اہل اسلام کے واسطے ظاہر ہو کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعی رحمہ کے اجتہاد میں بروایات صحیحہ ریا کر افراد
حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتی کہ ابتدا سے احلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا لبیہ
کہا - اور چونکہ اصح روایتوں میں آپ کے قران کیا تو آپ کی سنت سے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو
حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی امام مالک کا اجتہاد ہوا - اور قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا الحمد
ایک جم غفیر اسلام ہے - فاعرفہ وتامل ہم - پس تحقیق مذکورہ سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے - اور اس میں دیگر وجوہ
ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا - ثم فیہ تعجیل الاحرام - پھر قران کرنے میں احرام کی تعجیل ہے - ف - کیونکہ احرام حج ساتھ ہی
باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے - واستدامۃ احرامہما من المیقات - اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر دائمی
رکھنا میقات سے لیکر - الی ان یفرغ منہما - یہانتک کہ دونوں سے فراغت پا دے - ف - اور اسطرح احرام کی استدامت
بھی محمود ہے - اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا - اسکا نکتہ میں بیان کر چکا - ولا کذلک التمتع - اور تمتع میں یہ باتیں
نہیں ہیں - فکان القران اولی منہ - تو تمتع سے قران اولی ٹھہرا - وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی - اور
کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف - ف - اسطرح کہ افراد افضل ہے انکے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک
بناء علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین - اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو
طواف اور دو سعی کریگا - وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا - اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی
کریگا - ف - اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قران نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا
واضح ہو کہ شافعی رحمہ کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی
داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی - اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کیں شیخ ابن الہمام
نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اسوقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف
عمرہ تھا - مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابو داؤد وغیرہ کی بعض حدیث میں سعی صفا و مروہ میں اور پھر حج ہذا وغیرہ مذکور ہے
اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور کامحالہ ایک روایت خطا ہو گی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں
حق ہیں - فاحفظہ فانہ نافع جدا - م - قال وصفۃ القران ان یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات - قدوری نے
کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے - ف - تلبیہ کہے - ویقول عقیب
الصلوۃ - اور کہے بعد نماز کے - ف - دوگانہ احرام کے - اللہم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرہما لی وتقبلہما منی - الہی
میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرما دے اور دونوں مجھ سے قبول کر لے - ف - اور لبیک بحج
وعمرہ کہے - ن - لان القران ہو الجمع بین الحج والعمرۃ - کیونکہ قران تو جمع کرنا حج و عمرہ کو - من قولک قرنت
الشیٔ بالشیٔ - ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشیٔ بالشیٔ - ف - یعنی قران کر دیا میں نے ایک شی کو دوسری
چیز کے ساتھ - اس محاورہ کا بولنا اسوقت ہے - اذا جمعت بینہما - جب تو دونوں چیزوں کو ساتھ جمع کر دے - وکذا اذا
ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط - اور یونہی قران ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر
قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار پھیرے طواف کر چکے - ف - یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ میں داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کرلیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے ہیں اُسوقت حج کی نیت کر لی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا - لان الجمع قد تحقق - کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا - ف - کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیروں میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا - اذا الاکثر منہا قائم - کیونکہ سات پھیروں میں سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں - ومتی عزم علی ادائہما یسال التیسیر فیہما - اور ہر گاہ کہ حج وعمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالی سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے - وقدم العمرۃ علی الحج فیہ - اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے - وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - ف - یعنی دعاء کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ وحج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں بحج وعمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے - لانہ یبدأ بافعال العمرۃ فکذلک یبدأ بذکرہا - کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کریگا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے - وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا بأس بہ - اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعاء وتلبیہ میں حج سے پیچھے کہا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے - لان الواو للجمع - کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے - ف - تو معنی یہی ہو سکے کہ حج وعمرہ جمع کر دنگا - پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے - ولو نوی بقلبہ ولم یذکرہما فی التلبیۃ اجزاہ - اور اگر اسنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اُسکو کافی ہے - اعتبارا بالصلوۃ - بر قیاس نماز کے - ف - کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے - فاذا دخل مکۃ ابتدأ وطاف بالبیت سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منہا - پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے انمیں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے - ف - کیونکہ اسکے بعد سعی ہے - ویسعی بعدہا بین الصفا والمروۃ - اور بعد سات پھیروں کے صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے - وہذہ افعال العمرۃ - اور یہ عمرہ کے افعال تھے - ف - یعنی طواف وسعی - چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر کر کے احرام سے باہر نہیں ہو گا بلکہ احرام سے رہے - ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط ویسعی بعدہ - پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے - کما بینا فی المفرد - جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا - ویقدم افعال العمرۃ - اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے - ف - پیچھے حج کرے - لقولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - بدلیل قول اللہ تعالی فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک - ف - پس عمرہ کو ابتداء اور حج کو انتہاء قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے - والقران فی معنی المتعۃ - اور قران بمعنی متعہ ہے - ف - تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی - اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے قران ومتعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا منصوص ہے - ولا یحلق بین العمرۃ والحج - اور عمرہ وحج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے - ف - یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف وسعی ہے حلق وقصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائیگا - اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا - لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج - کیونکہ اسوقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے - وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد - اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کریگا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے - ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد - اور احرام سے حلال ہونا حاصل کریگا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے - ف - یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کے لیے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرلے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر کے خوشبو

ہر دو سنعول کی تو سپر جرمانہ لازم ہوگا ثم ہذا مذہبنا - پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب
ہے الشافعی - اور شافعی رح نے کہا - ف - کہ قارن یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا - ایک
اور ایک ہی سعی کرے - لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی حدیث ہے کہ قیامت تک حج مین عمرہ داخل ہوگیا - ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ
وسفر واحد وحلق واحد - اور اسلیے کہ قران کا مبنی تو تداخل پر ہے حتی کہ قران مین ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق
پر کفایت کی گئی - فکذلک فی الارکان - یونہی ارکان مین ہوگا - ف - یعنی تداخل ہوکر رکن طواف بھی ایک
رہیگا مع سعی کے - ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ہدیت لسنۃ نبیک -
ہماری حجت یہ ہے کہ جب صبی بن سعید تغلبی نے دو طواف اور دو سعی کین تو عمر رض نے اسکو کہا کہ تونے اپنے پیغمبر کی سنت کی
راہ پائی - ف - اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابوحنیفہ رح نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند
احمد واسحق وطیالسی وابن ابی شیبہ مین صبی سے ہے کہ مین نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رض نے مجھے فرمایا کہ تونے
اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی - نسائی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف
و دو سعی کین اور بیان کیا کہ یونہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروات ثقات ہے - اور یہی مذہب ابن
مسعود رض عنہ ابن ابی شیبہ - ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ - اور اس دلیل سے کہ قران ایک عبادت کو
دوسری عبادت مین ملانا - وذلک انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال - اور یہ اسی صورت مین متحقق ہوا کہ
ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے - ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودۃ - اور اس دلیل سے کہ جو
عبادتین بذات خود مقصود ہین انمین باہم ایک کا دوسرے مین داخل کرنا نہین جائز ہے - ف - رہا سفر وتلبیہ وحلق کا
تداخل تو فرمایا کہ - والسفر للتوسل - اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے - ف - یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہونچکر افعال
عمرہ یا حج ادا کرے - والتلبیۃ للتحریم - اور تلبیہ کہنا واسطے تحریمہ کے - ف - یعنی اسواسطے عبادت واسکی جائز چیزون
کے سب چیزون کو اپنے اوپر حرام کرکے احرام باندھنا جیسے نماز مین تکبیر تحریمہ ہے - والحلق للتحلل - اور مونڈنا بالغرض
تحلل ہے - ف - یعنی احرام سے نکلنا ہے یہانتک کہ اگر حلال ہونا مقصود نہو اور سر نمنڈاوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ زوال
واجب ہوگا یا نہین اور یہ پیچھے مسائل مین دکھا دیا - فلیست ہذہ الاشیاء بمقاصد - تو یہ چیزین یعنی سفر وتلبیہ
وحلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہین ہین - ف - تو انمین تداخل نہین بلکہ ایک سفر وسیلہ دونون کا اور تلبیہ ذکر تحریم
ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا - بخلاف الارکان - برخلاف ارکان کے - ف - کہ کبھی ارکان مین تداخل
نہین ہو سکتا - الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان وتحریمۃ واحدۃ یؤدیان - کیا نہین دیکھتے ہو کہ نفل
کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہین ہوجاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونون ادا ہوجاتے ہین - ف
تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہے اور ایک ہی کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہونگے ورنہ دونون دوگانہ متداخل ہوکر صرف
ایک دوگانہ سے دونون ادا ہوجاتے بلکہ بدستور دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ہم - رہی حدیث کہ قیامت تک
حج مین عمرہ داخل ہوا - اس سے یہ غرض نہین کہ حج مین متداخل ہوگیا بلکہ - ومعنی ما رواہ - معنی اسکے جو روایت کی
دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج - یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت مین داخل ہوا - ف - کیونکہ زمانہ جاہلیت والے
ایام حج مین عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ لیتے تھے - پھر معلوم ہوچکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی
حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج نفلی یا اسکے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم مین نہ کی ہو - اسطرح عمرہ وحج کے

[illegible] امام محمد نے جامع صغیر میں کہا [illegible]
عمرہ و حج نے لیے - ف - یعنی اول ایک طواف سات پھیر کا عمرہ کے لیے کیا پھر دوسرا طواف سات پھیر کا حج القدوم کا کیا - ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کیں - ف - ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے درمیان صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اسکو کافی ہوگیا - لانہ اتی بما ہو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اسپر استحقاق ہو اسکو وہ لایا لیکن - وقد اساء - اور اسنے برا کیا - بتاخیر سعی العمرۃ و تقدیم طواف التحیۃ علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ تقدیم کرنے طواف القدوم کے یعنی عمرہ پر - ف - اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمد رح کی روایت جامع صغیر کہ ان طاف طوافین لعمرتہ و حجتہ - اسمیں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد وقوف عرفہ کے منصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ ہے جو ابتداء اسے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ - تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی یہاں مراد ہے - حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دو سعی کیں ایک عمرہ کی اور دوسری حج کی جسکا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اسنے سعی عمرہ میں طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اسمیں تقدیم کی تو برا کیا - ولا یلزمہ شیٔ - اور اسپر کچھ لازم نہیں ہے - ف - یعنی بالاتفاق - اما عندہما فظاہر لان التقدیم و التاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندہما - چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے - ف - چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج - موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ میں نے قربانی سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو آپ نے اسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہیں ہے - اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک واجبات میں لازم ہے - و عندہ طواف التحیۃ سنۃ - اور امام رح کے نزدیک اسواسطے لازم نہیں کہ طواف القدوم تو سنت ہے - وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرتا تو صرف مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کریگا - ف - رہی سعی عمرہ واجب ہے - والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے بایں طور کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہیں کرتی ہے - مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا - فکذا بالاشتغال بالطواف - پس یوں ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہوگا - ف - پھر قارن منی و عرفہ اور واپسی مزدلفہ و رمی جمرۃ العقبہ تک بدرجہ مفرد کرے - قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ - قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو دم واجب ذبح کرے ایک بکری یا گاے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتواں حصہ - ف - بایں طور کہ قربانی واسطے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں - خواہ اونٹ ہو یا گاے ہو - فہذا دم القران لانہ فی معنی المتعۃ - پس یہ قربانی قران کی قربانی ہے کیونکہ قران بمعنی تمتع ہے - ف - بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے - والہدی منصوص علیہ فیہا - اور ہدی کی قربانی متعہ میں منصوص علیہ ہے - ف - فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران میں بھی واجب ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز - والہدی من الابل والبقر والغنم - اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے و گاے و بکری سے ہوتی ہے - علی ما نذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالی - چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف - قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گاے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ - واراد بالبدنۃ ہہنا البعیر - اور یہاں بدنہ سے اونٹ مراد لیا - وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا - اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گاے دونوں [illegible]

یعنی جب میسر ہو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد ہذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان۔
اور شافعی رح نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے
تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی قضا کرے۔ وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔
اور مالک رح نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین
روزے ایام حج میں۔ وہذا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ ف۔ کیونکہ انمیں رمی جمار ہے۔ ولنا النہی المشہور
عن الصوم فی ہذہ الایام۔ اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ ف۔ اور چونکہ یہ ممانعت
مشہور ہے۔ فیتقید بہ النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کیجائیگی۔ ف۔ یعنی ایام الحج سے سواے ایام تشریق
کے مراد ہونگے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سواے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ او یدخلہ النقص۔ یا ان روزوں
میں نقص داخل ہوگا۔ ف۔ کیونکہ ایام تشریق میں ممانعت ہے۔ فلا یتادی بہ ما وجب کاملا۔ تو ان ناقص روزوں
سے وہ ادا نہونگے جو کامل واجب ہوے۔ ف۔ بہرصورت ایام تشریق میں کافی نہوے۔ اگر کہا جاوے کہ ممانعت ایام
تشریق کے صوم سے سواے قران و متعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف
اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کریں۔ تو جواب دیا کہ۔ ولا یودی بعدہا لان الصوم بدل۔ اور بعد
ایام تشریق بھی قضا نہیں کیے جاوینگے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا تنصب الا شرعا۔ اور بدلے نہیں
قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ ف۔ اسمین راے وقیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی
منحصر ہوگی۔ والنص خصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ ف۔ تو اسوقت
کے سواے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی راے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے
قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الدم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ و
عن عمر رض انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنیکا
حکم دیا۔ ف۔ یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا۔ تو اسکو
حضرت عمر رض نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے۔ یہ قصہ مبسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں
ملا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں
مگر اسکو جس نے ہدی نہیں پائی ہے اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رض نے کہا کہ صوم تمتع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی
اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت
مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفتح۔ م۔
فلو لم یقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوے ہیں اپنے ہدی نہ پائی۔ تحلل وعلیہ
دمان۔ تو وہ حلال ہو جاوے اور اسپر دو قربانی واجب ہیں۔ دم التمتع۔ ایک قربانی تمتع کی۔ ف۔ یعنی قران کا
شکریہ۔ ودم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ ف۔ اور
عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کرکے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مکۃ۔ اور اگر
قران والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ ف۔ اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا۔ وتوجہ الی عرفات۔ بلکہ وہ عرفات کیطرف
متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا۔ فقد صار رافضا للعمرۃ بالوقوف۔ تو اسنے عمرہ کو ترک
کرنے والا ہو گیا وقوف عرفہ کے ساتھ۔ لانہ تعذر علیہ اداؤہا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا۔ لانہ یصیر

افعال حج پر بنا کر [illegible] بخلاف مشروع ہے [illegible] مشروع ہے اور اول عمرہ ادا کر کے اسپر بناے حج ہو
ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ - اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہوگا - ف - اگرچہ عرفات
مین پہونچ جاوے یہانتک کہ بعد زوال ہو نہیے - الکافی مما لکم - خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور
قبل اسکے نہین - اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے - ہو الصحیح من مذہب ابی حنیفۃ ایضاً - یہی امام ابو حنیفہ کے
مذہب مین بھی صحیح ہے - ف - بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ بمجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ
کے روز گھر مین فرض ظہر پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہو جاتی ہے - لیکن صحیح ظاہر الروایۃ
ہے - والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا - اور امام رح کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ
عرفہ واسطے کے اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے - ان الامر مناک بالتوجہ
متوجہ بعد اداء الظہر - یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ مین ادائے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے - ف - یعنی فاسعوا الی
ذکر اللہ کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اسپر متوجہ ہے یعنی اسکو خطاب جمعہ مین جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ
ہو - والتوجہ فی القران والتمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ - اور قران وتمتع کے مسئلہ مین ادائے عمرہ سے پہلے عرفات
کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو ممانعت ہے - فافترقا - تو دونون مسئلون مین فرق ہوگیا - ف - پس توجہ عرفات کو
توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہین رہا - ہان جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہوگئی - قال وسقط
عنہ دم القران - کہا اور اسکے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہوگئی - ف - کیونکہ یہ قربانی عمرہ و حج پانے کی
توفیق پر تھی - لانہ لما ارتفضت العمرۃ لم یوفق لاداء النسکین - کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو دونون
حج و عمرہ کی توفیق نہین ملی - ف - تو شکرانہ کی ہدی گئی - وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیہا - اور اسپر عمرہ کی
ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ مین شروع کرنے کے - ف - اور عمرہ مین شروع کرنا احرام
کے ساتھ ہوگیا - وعلیہ قضاؤہا - اور اسپر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی - لصحۃ الشروع فیہا - بوجہ عمرہ مین شروع صحیح
ہونے کے - فاشبہ المحصر - تو محصر کے مشابہ ہوگیا - ف - محصر وہ شخص ہے جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی
وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دینے مگر اسپر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے - یون ہی ترک عمرہ
کے واسطے یہ قربانی مع قضاء لازم ہے - مسئلہ - اگر حج کے لیے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ
کا ہوا اور حج کا اسپر کچھ واجب نہین ہے - ف -

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان مین ہے - تمتع یعنی عمرہ وحج کو [illegible] کرنا [illegible] احرام سے - شیخ محقق نے لکھا کہ متمتع وہ ہے جو عمرہ یا اکثر
طواف عمرہ کا ایام حج مین کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انھین ایام مین واقع ہو پھر اسی سال مین
حج کرے - بصفت صحت بدون اسکے کہ عمرہ وحج کے درمیان مین المام صحیح کرے - الفتح - المام بمعنی نزول - اور المام صحیح سے
مراد یہ کہ اپنے وطن مین نزول کرے بایں صفت احرام باقی ہونے کے - اور یہ اسی تمتع مین ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہو
اور اگر اسنے ہدی چلائی ہو تو وہ اگر وطن مین آجاوے تو بھی اسکا المام صحیح نہین ہوگا - ن - التمتع افضل من الافراد
[illegible] حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے - ف - یہی ظاہر روایۃ ہے - وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل - اور ابو

سے اور روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی رح کا ہے۔ لان المتمتع سفرہ واقع للعمرۃ۔ کیونکہ متمتع کا سفر تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع للحجۃ۔ اور افراد والے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ مگر مخفی نہین کہ مقصود سفر ادائے حج ہے اور احرام عمرہ کا اسلیے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع مین دو عبادتون عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ ف۔ اور دونون عبادتین خود مقصود ہین بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا۔ ف۔ اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے۔ بلکہ قولہ تعالے فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج مین ہدی شکریہ منصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع مین ایک نسک زیادہ ہے۔ ف۔ جو افراد مین نہین ہے۔ وہو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ ف۔ یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہین کہ تمتع کا سفر عمرہ کے واسطے ہے بلکہ۔ سفرہ واقع للحجۃ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان مین عمرہ آگیا۔ ف۔ تو عمرہ اصل نہین ہے۔ لانہا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا۔ جیسے کہ جمعہ اور اسکی طرف سعی کے درمیان مین سنت آجاتی ہے۔ ف۔ تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لیے نہین ہو جاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتین پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجہین متمتع یسوق الہدی ومتمتع لا یسوق الہدی۔ اور متمتع دو طرح پر ہے ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہین چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین فی سفر واحد من غیر ان یلم باہلہ بینہما الماما صحیحا۔ اور تمتع کے معنی انتفاع حاصل کرنا ایک سفر مین دو نسک یعنی عمرہ و حج ادا کرنے کا بدون اسکے کہ دونون نسک کے درمیان مین اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخلہ اختلافات بینہا ان شاء اللہ تعالی۔ اور اس تعریف مین اختلافات داخل ہین جنکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ وصفتہ ان یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرۃ۔ اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینون مین میقات (یا گھر) سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا۔ ف۔ یعنی فقط۔ ویدخل مکۃ۔ اور مکہ مین جاکر داخل ہو۔ ف۔ پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام آجاوین۔ مف۔ فیطوف لہا ویسعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی۔ ف۔ اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قصر کرے۔ ف۔ یہ حلال ہونے کے لیے ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی مین حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ ف۔ بعد حلق یا قصر کے۔ وہذا ہو تفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ ف۔ اس سے زیادہ کچھ عمرہ مین نہین ہے۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا۔ اور یون ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ ہکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء مین کیا تھا۔ ف۔ یعنی سال چھ ہجری مین جب احرام عمرہ سے حدیبیہ مین پہونچے اور کفار مکہ نے روکا تو اُنسے صلح کرلی کہ دوسرے سال تین روز مکہ خالی کردین پس حلق کرکے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ مین قضاء کا عمرہ کیا طواف و سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح مین معروف ہے۔ م ع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک رح نے کہا کہ عمرہ والے پر حلق سر نہین ہے۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے۔ وحجتنا علیہ ما روینا۔ اور ہماری حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث معاویہ رضہ مع روایات سنن کے کہ وہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف عمرہ مین ہوگا نہ حج مین۔ مف۔ وقولہ تعالی محلقین رؤسکم الآیۃ نزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالے

او استحفظ ذاتي بانفعال لم يجز - حتی کہ جب حکم دینے [illegible] اسکے بعد ران
احرام جدید کے تو جائز ہے - ف - الحاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اسکی طرف سے جائز ہے ورنہ
اختلاف امام وصاحبین ہے - لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به - صاحبین کی دلیل یہ کہ اسنے خود احرام نہیں باندھا
اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی - ف - یعنی بطور نیابت - وهذا لانه لم يصرح بالاذن - اور یہ یعنی اجازت
نہ دینا اسواسطے ہے کہ اسنے صریح اجازت دی نہیں - ف - یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت
نہیں ہیں صریحاً تو مفقود ہے - والدلالة تقف على العلم - اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے - ف - یعنی پہلے جان لے
کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہوجاتا ہے - وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء - اور احرام کی اجازت
جائز ہونا بہتیرے فقہا نہیں جانتے ہیں - فكيف يعرفه العوام - تو اسکو عوام کیسے جانینگے - ف - اور جب وہ شخص
یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہوجاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ
مواقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو - بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا -
بخلاف اسکے جب اسنے غیر کو صریح اسکا حکم دیا ہے - ف - تو یہیں معلوم ہوگیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اسنے بعد اسکے ہوش میں ہوکر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو - ف - حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ - والاحرام هو المقصود بهذا السفر -
اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے - ف - تو اسمیں استعانت بدرجۂ اولی قرار دی - فكان الاذن به ثابتا
دلالة - تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا - ف - رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ - والعلم
ثابت نظرا الى الدليل - اور علم بنظر دلیل حاصل ہے - ف - یعنی استعانت ہر امر میں - والحكم يدار عليه - اور حکم کا
مدار دلیل پر ہے - قال والمرأة في جميع ذلك كالرجل - کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے - لانها مخاطبة
كالرجل - کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے - ف - یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان وادائے
صوم وصلوۃ وحج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے - غير انها لا تكشف رأسها - مگر اتنی باتوں
میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولیگی - لانه عورة - کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے - وتكشف وجهها - اور وہ اپنا
چہرہ کھولیگی - لقوله عليه السلام احرام المرأة في وجهها - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
کا احرام اسکے چہرہ میں ہے - ف - رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی - اور حدیث اوپر گذرچکی ہے - ولو سدلت شيئا
على وجهها وجافته عنه جاز - اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے - كذا روي
عن عائشة رض - ایسا ہی حضرت ام المؤمنین عائشہ رض کا فعل مروی ہے - ف - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ - ولانه بمنزلة
الاستظلال بالمحمل - اور اسلیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے - ولا ترفع صوتها بالتلبية - اور عورت اپنی آواز
کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی - لما فيه من الفتنة - کیونکہ اسمیں فتنہ ہے - ف - کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر ہیجان
میں پڑینگے - ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے - اور سعید بن منصور نے اسکو
عطاء وسلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے - پھر ہمارے نزدیک آواز اگرچہ علی الاصح

عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید و فروخت وغیرہ معاملات میں بجد ضرورت
ہے۔ فافہم - ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین - اور عورت رمل نہیں کریگی اور عورت میل سبز و زرد کے درمیان دوڑ
نہیں کریگی - لانہ مخل بستر العورۃ - کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ گاہ کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے - ولا تحلق ولکن
تقصر - اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے - ف - یعنی ایک انگل چوٹی کترے - لما روی ان النبی علیہ السلام
نہی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے
عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا - ف - چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علی رضہ کی حدیث
ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابو داؤد و بزار و دارقطنی وطبرانی
نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے - ولوالجی میں ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک
انگل کترے - ع - ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال - اور اسوجہ سے کہ عورت کے حق
میں سر منڈانا مثلہ ہے جیسے مرد کے حق میں داڑھی منڈانا - ف - مثلہ ایسی ہیأت بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا چہرہ
کالا کرنے وغیرہ سے - وتلبس من المخیط ما بدالہا - اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے - ف - لیکن زعفران وورس
کا رنگا ہوا نہ ہو ع - اور موزے وزیور پہنے - ت د - لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ - کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے
میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا - قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع - متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام
نہ کرے جبکہ وہاں ازدحام ہو ع - لانہا ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال - کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ بدن رگڑنے
سے منع کی گئی ہے - الا ان تجد الموضع خالیا - مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے - ف - یعنی مردوں کے اتصال
سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر واشارہ کرلے - واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے - عورت
پر عذر حیض ونفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں - سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے - احرام
میں موزے ودستانہ وزیور پہنے - واضح ہو کہ جو خنثی ہو یعنی مرد وعورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے
ہے - اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہوجانے کا بیان کیا - قال ومن قلد بدنۃ تطوعا او نذرا او جزاء صید -
امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے - ف -
بایں طور کہ اسنے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اسپر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر
اسکو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا - ن - او شیئا من الاشیاء - یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے - ف - یعنی سوائے
جرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اسنے حج وعمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدنہ واجب تھا اسکو تقلید کرکے مکہ کو چلایا
الحاصل ایک تو اسکو تقلید کیا - وتوجہ معہا - اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا - ف - یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا
اور سوم یہ کہ - یرید الحج - اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا - ف - یعنی بہ نیت حج - فقد احرم - تو اس شخص کا
احرام ہوگیا - لقولہ علیہ السلام من قلد بدنۃ فقد احرم - اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ
تقلید کیا تو اسنے احرام کرلیا - ف - یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضہ ہے اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ جس نے
تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کرلیا - رواہ ابن ابی شیبۃ بالثقات - ع - میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول واشعار
سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے - م - ولان سوق الہدی فی معنی التلبیۃ فی اظہار الاجابۃ - اور اسلیے
کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے - لانہ لا یفعلہ الا من یرید الحج او العمرۃ - کیونکہ ہدی کی تقلید
کوئی نہیں کرتا سوائے اسکے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو - ف - اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہے اور یہ فعل ہے تو جواب

ہے۔ قول ابن عباس ہیں

بدنہ۔ قال والبدن من الابل ... ہیں۔ ف۔ جیسے

وگائے سے ہے۔ وقال الشافعی من الابل خاصۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہے کہ۔ فالمتعجل منھم کالمھدی بدنۃ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کرکے آنے والا مانند ایسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا۔ والذی یلیہ کالمھدی بقرۃ۔ اور جو اس سے متصل آئے والا ہے مانند ایسکے جسنے گائے ہدی بھیجی۔ ف۔ یہ حدیث آخر تک آتی ہے۔ فصل بینھما حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ وگائے میں فرق کیا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنۃ تنبئی عن البدانۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وھی الضخامۃ۔ اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا فربہ یعنی بدن وار ہونا جسکو فارسی میں تنا ور یعنی تن توش والا کہتے ہیں۔ وقد اشترکا فی ھذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ وگاو دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولھذا یجزی کل واحد منھما عن سبعۃ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت جابر رض نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرتے تو عرض کیا گیا کہ اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ اور وہ نہیں ہے مگر بدن میں سے۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور جو حدیث شافعی رح نے ذکر کی اسکے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمھدی جزورا۔ اور صحیح روایت میں حدیث کے واقع ہے مانند ایسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا۔ ف۔ اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں جزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو مکہ کو ہدی جاوے۔ نووی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ وگائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند ایسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ آسکے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اسمیں یہی ہے کہ مانند ایسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولی ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالی اعلم م۔ مفع۔ سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاوینگے بشرطیکہ تقلید کرنا انکی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مف۔

باب القران

یہ باب قران کے بیان میں ہے۔ قران بالکسر ملان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہے۔ وتحقیق آویگی۔ جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قران و تمتع کو شروع کیا۔ القران افضل من التمتع والافراد۔ قران افضل ہے تمتع و افراد سے۔ ف۔ یہی قول ثوری و اسحق و بعض اہل حدیث وظاہر یہ و ابن جریر

اور شافعیہ ... [illegible] ... جماعت علما صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ع - وقال الشافعی
الافراد افضل - اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے - ف - یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اسطرح کہ درمیان میں المام
صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الالمام کے عنقریب آوینگے - اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک
پڑھنا اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے ملخص النہایہ - وقال مالک التمتع افضل من القران
اور مالک رح نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے - ف - اور افراد سے قران افضل ہے - لان لہ ذکرا فی القرآن کیونکہ
تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے - ف - بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ - و لا ذکر للقران فیہ - اور کتاب اللہ میں قران
کا ذکر نہیں ہے - وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصۃ - اور شافعی کی دلیل اول اسلیے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن
کرنا اجازت ہے - ف - چونکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا بلکہ شافعی رح
کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے مفرد حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور
بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر رضہ میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین
عائشہ رضہ سے ہے - اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا - اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمر و عثمان ہے منفع
ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق - اور دلیل دوم اسلیے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور
سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے - ف - کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کریگا لیکن یہ امر
ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے - اور ہمارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے
قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں - ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجۃ وعمرۃ معا - اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو - ف - رواہ الطحاوی واحمد -
اور حضرت انس رضہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک
حجۃ وعمرۃ - یہ حدیث صحیح بخاری ومسلم میں ہے - ابن الجوزی نے کہا کہ انس رضہ اسوقت نابالغ تھا - صاحب التنقیح نے
جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا - اور صحیح مسلم میں انس رضہ کی روایت مذکور سے ابن عمر رضہ نے انکار کیا تو انس رضہ
نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک
حجۃ وعمرۃ - اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی
عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عز وجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھ اور
اور کہہ کہ عمرۃ فی حجۃ - یعنی حج میں عمرہ قران کیا - ابن حزم رح نے کہا کہ حضرت انس رضہ سے سولہ تابعین ثقات نے بالالفاظ
روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک بحج وعمرہ کیا ہے - ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث
ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضا ر سال آیندہ کے ذی قعدہ میں
اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں - یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا ع - اور صحیحین کی حدیث
ابن عمر رضہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہے اور صحیحین کی حدیث عائشہ رضہ میں مثل اسکے مروی ہے اور
اسیکے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم ونسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رح نے ابن عمر و عائشہ رضہ کی
احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ باتفاق بخاری ومسلم سے ان صحابہ مع دوسروں کے حج و عمرہ ہونا
مروی ہے اور حضرت عائشہ رضہ کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا انمیں بھی خود مصرح ہے - رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلفظ

تمتع مذکور ہی بلفظ قران ... رضی اللہ عنہم کی عرف میں لفظ تمتع عام تھا
عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا ... صورت سے ان دونوں نسک سے منفعت حاصل کرے اور
میں قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - سے ہر صورت ... عمرہ وحج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جسکا نام قران
رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جسکا نام بلفظ تمتع ہوا - چنانچہ صحیحین میں سعید بن المسیب رح سے روایت ہے کہ عسفان میں حضرت
علی وعثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کیجانب
جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اُس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضہ
نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑ دوں پھر جب علی رضہ نے یہ دیکھا تو حج وعمرہ دونوں کا بلند تلبیہ کہا - یہ صریح
کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر حلال ہو کر آٹھویں
کو احرام حج ہے - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ دونوں کا تلبیہ کہا ہے - اور صحیح مسلم میں عمران
بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج وعمرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمران رضہ
کی مراد قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہے - ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا - یہ صریح ہے کہ عائشہ رضہ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہے
پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قران وتمتع پر بولتے تھے - پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر رضہ میں گذرا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف وسعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنھوں
نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ رضہ نے عمرہ اور حج دو احرام سے
کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ یا رسول اللہ
آپ کے اصحاب عمرہ وحج سے متمتع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں - الخ - یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث
تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہے - اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان رضہ کا منع کرنا ... ہے پہلے حضرت
عمر رضہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایکبار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ
کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد رفت
جاری رہے اور عثمان رضہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے صحیح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت
عمر رضہ نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صحیح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضہ میں ہے کہ صبی بن معبد
نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج وعمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی
رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے - امام احمد نے حدیث سراقہ رضہ سے مرفوع
حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے حج وعمرہ ملایا - اسناد کے راوی ثقات ہیں - اور امام احمد نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ
سے بھی اس میں زیادہ ابی وجابر وام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضہ سے مع فعل اور بزار رح نے باسناد
صحیح ابن ابی اوفیٰ رضہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت
کیا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھوں نے یہی سنا جیسے انہیں اختلاف ... تمام پر احرام کا تلبیہ کہا - اور ایسے بھی کچھ حرج نہیں
کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق ... ظاہر ہوتی ہے کہ ابتدا سے حال ذوالحلیفہ
میں بعض نے حج وبعض نے عمرہ ... اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر وابن عمر وعائشہ وغیرہم

کی احادیث مین بعمر دادس تحقیق مین جو جمع ربانی جو خواب مین ہوئی ہو حج وعمرہ کا قران کیا اور دونون کا تلبیہ کیا جیساکہ حدیث انس رضہ وابن عمر وعائشہ وعلی وایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہو اور یہ وجہ توفیق اولی واحسن ہو واللہ تعالی اعلم - الحاصل قران اولی ہو کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہو اور دوم اسلیے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیساکہ مصنف نے حدیث ذکر کی - ولان فیہ جمعا بین العبادتین - اور سوم اسلیے کہ قرآن مین جمع کرنا دو عبادتون کا - ف یعنی حج وعمرہ کا ہو - فاشبہ الصوم مع الاعتکاف - تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف - ف جمع کرنے کے - والحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوۃ اللیل - اور مشابہ ہو گیا جہاد مین حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے - ف مثلاً کسی طرف سے دشمنون کی رات مین چھاپہ مارنے کا خیال ہو وہان چوکیدار بیدار رہا اور رات مین تہجد بھی پڑھی - رہا جواب تہاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علٰحدہ کرنے مین تلبیہ وسفر وحلق کی زیادتی ہو تو جواب دیا کہ یہ چیزین قابل ترجیح نہین - والتلبیۃ غیر محصورۃ - اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہین ہو - ف کہ جسپر زیادتی سمجھ مین آوے چنانچہ اگر علٰحدہ عمرہ مین ہزار بار کہا اور علٰحدہ حج مین ہزار بار کہا تو حج وعمرہ کرنے مین دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہگئی - والسفر غیر مقصود - اور سفر کچھ اصلی مقصود نہین ہو - ف بلکہ مقصود تو افعال حج وعمرہ ہین - والحلق خروج عن العبادۃ - اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہو - فلا یترجح بما ذکر - تو یہ باتین جنکو شافعی نے ذکر کیا ہو اُنسے افراد کو ترجیح نہین ہو سکتی - ف رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہو اول تو ثابت نہین اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہین کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہو بلکہ - والمقصود بما روی - مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی - نفی قول اہل الجاہلیۃ - اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافرون کا قول دور کرنا - ف وہ قول یہ کہ - ان العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور - حج کے ایام مین عمرہ کرنا سب گناہون سے بدتر گناہ ہو - ف تو اسکو دور کر دیا کہ نہین کچھ گناہ نہین بلکہ جائز ہو - جیسے سعی بین الصفا والمروہ کو صحابہ بوجہ بتون کے گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما - یعنی جو ان دونون مین طواف کرے اسپر گناہ نہین ہو - حالانکہ سعی واجب ہو - رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن مین مذکور ہو نہ قران - جواب دیا کہ - وللقران ذکر فی القرآن - اور قران کا ذکر بھی کلام الٰہی مین موجود ہو - لان المراد من قولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ - کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج والعمرۃ للہ - یعنی تمام کرو حج وعمرہ کو اللہ تعالی کے لیے - اس سے مراد - ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ - یہ کہ اپنے لوگون کے جھونپڑون سے دونون کا احرام باندھے - ف یہی تام کرنا ہوا - علی ما رویناہ من قبل - چنانچہ ہم سابق مین اسکو روایت کر چکے - ف یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہو - اور مخفی نہین کہ قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - قران وتمتع اصطلاحی دونون کو شامل ہو اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا یعنی عمرہ سے حج کیجانب دونون کا پانا بطریق احرام واحد اور بدو احرام دونون طرح حاصل ہو پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہو اور آیت اتموا الحج - قران کی ترجیح مع فعل سنت ہو - یہان ایک لطیف نکتہ ہو - واضح ہو کہ حدیث جابر رضہ مین گذرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کرے - اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہو اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہین ہو - پھر اسی حدیث مین آپ نے فرمایا کہ اگر مین پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے مین آیا تو مین بھی ہدی کو نہین چلاتا - یعنی لوگون کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہین کہ اُسوقت حلال ہو جانا بہتر ہو حتی کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے مین تھی تو وے آپ سے جدا حلال ہونا نہین چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

صریح ہیں کہ صحابہ رض نے تعمیل ارشاد میں ... ہمارے ... جب آ
لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے منع فرمایا۔ شرح۔ یا اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے مقرر
رکھا تھا اللہ پیشتر سے آپ کو یہ سوچا میسر نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا۔ فافہم۔ اور نکتہ اس
یہ کہ اہل اسلام کے واسطے ظاہر ہو کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعی رحمہ کے اجتہاد میں بروایات صحیحہ دیا کہ افراد
حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتی کہ ابتداء اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ
کہا۔ اور چونکہ اصح روایت قول میں آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت سے تمتع لوگ ترک کرتے لہٰذا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کو
حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا۔ رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اجتہاد
ایک بحر غفیر اسلام ہے۔ فاعرفہ وتامل فیہ۔ پس تحقیق مذکورہ سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے۔ اور اسمیں دیگر وجوہ
ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا۔ **ثم فیہ تعجیل الاحرام**۔ پھر قران کرنے میں احرام کی تعجیل ہے۔ ف۔ کیونکہ احرام حج ساتھ ہی
باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے۔ **واستدامۃ احرامھما من المیقات**۔ اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر قائم
رکھنا میقات سے لیکر۔ **الی ان یفرغ منھما**۔ یہانتک کہ دونوں سے فراغت پاوے۔ ف۔ اور اسطرح احرام کی استدامت
بھی محمود ہے۔ اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا۔ اسکا نکتہ میں بیان کر چکا۔ **ولا کذلک التمتع**۔ اور تمتع میں یہ باتیں
نہیں ہیں۔ **فکان القران اولی منہ**۔ تو تمتع سے قران اولیٰ ٹھہرا۔ **وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی**۔ اور
کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف۔ ف۔ اسطرح کہ افراد افضل ہے انکے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک
بناء علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو
طواف اور دو سعی کریگا۔ **وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا**۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی
کریگا۔ ف۔ اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قران نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا
واضح ہو کہ شافعی رحمہ کا قول اس جماعت علماء دین کا ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف وسعی
داخل کر دیا حج کے طواف وسعی میں پس ایک ہی طواف وسعی کی۔ اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کیں شیخ ابن الہمام
نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اسوقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف
عمرہ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابو داؤد وغیرہ کی بعض حدیث میں سعی صفا و مروہ میں اور بعد حج ... وغیرہ مذکور ہے
اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں
حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ نافع جدا ہم۔ **قال وصفۃ القران ان یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات**۔ قدوری نے
کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے۔ ف۔ تلبیہ کہے۔ **ویقول عقیب
الصلوۃ**۔ اور کہے بعد نماز کے۔ ف۔ دوگانہ احرام کے۔ **اللھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما منی**۔ الٰہی
میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرماوے اور دونوں مجھ سے قبول کر لے۔ ف۔ اور لبیک بحج
وعمرہ۔ کہے۔ ن۔ **لان القران ھو الجمع بین الحج والعمرۃ**۔ کیونکہ قران تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ **من قولک قرنت
الشیء بالشیء**۔ ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشیء بالشیء۔ ف۔ یعنی قران کر دیا میں نے ایک شیء کو دوسری
چیز کے ساتھ۔ اس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ۔ **اذا جمعت بینھما**۔ جب تو دونوں چیزوں کو ساتھ جمع کر دے۔ **وکذا اذا
ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لھا اربعۃ اشواط**۔ اور یونہی قران ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر
قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار پھیرے طواف کر چکے۔ ف۔ یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ میں داخل ہو کر عمرہ کا

طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے ہیں اسوقت حج کی نیت کر لی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیروں میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذ الاکثر منہا قائم۔ کیونکہ سات پھیروں میں سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں۔ ومتی عزم علی ادائہما یسال التیسیر فیہما۔ اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالی سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے۔ وقدم العمرۃ علی الحج فیہ۔ اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے۔ وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا۔ اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ وحجۃ معا۔ ف۔ یعنی دعاء کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے۔ لانہ یبدأ بافعال العمرۃ فکذلک یبدأ بذکرہا۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کریگا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے۔ وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا باس بہ۔ اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں حج سے پیچھے کہا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ لان الواو للجمع۔ کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے۔ ف۔ تو معنی یہی ہو گئے کہ حج و عمرہ جمع کرونگا۔ پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے۔ ولو نوی بقلبہ ولم یذکرہما فی التلبیۃ اجزاہ۔ اور اگر اسنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اسکو کافی ہے۔ اعتبارا بالصلوۃ۔ بر قیاس نماز کے۔ ف۔ کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مکۃ ابتدا ء وطاف بالبیت سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منہا۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے انمیں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے۔ ف۔ کیونکہ اسکے بعد سعی ہے۔ ویسعی بعدہا بین الصفا والمروۃ۔ اور بعد سات پھیروں کے صفا و مروہ کے درمیان سعی کرے۔ وہذہ افعال العمرۃ۔ اور یہ عمرہ کے افعال تھے۔ ف۔ یعنی طواف و سعی۔ چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر کرکے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے۔ ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے، اور بعد طواف کے سعی کرے۔ کما بینا فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ ویقدم افعال العمرۃ۔ اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے۔ ف۔ پیچھے حج کرے۔ لقولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالی فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک۔ ف۔ پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہا قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے۔ والقران فی معنی المتعۃ۔ اور قران بمعنی متعہ ہے۔ ف۔ تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی۔ اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے قران و متعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا منصوص ہے۔ ولا یحلق بین العمرۃ والحج۔ اور عمرہ و حج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے۔ ف۔ یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائیگا۔ اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج۔ کیونکہ اسوقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد۔ اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کریگا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے۔ ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا حاصل کریگا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کے لیے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرلے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کرکے خوشبو وغیرہ

کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا ۔ ثم ہذا مذہبنا ۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے ۔ و
قال الشافعی ۔ اور شافعی رح نے کہا ۔ ف ۔ کہ قارن ۔ یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا ۔ ایک طواف
اور ایک ہی سعی کرے ۔ لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہوگیا ۔ ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ
وسفر واحد وحلق واحد ۔ اور اسلیے کہ قران کا مبنی تو تداخل پر ہے حتی کہ قران میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق
پر کفایت کی گئی ۔ فکذلک فی الارکان ۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا ۔ ف ۔ یعنی تداخل ہوکر رکن طواف بھی ایک
رہگیا مع سعی کے ۔ ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ہدیت لسنۃ نبیک ۔
ہماری حجت یہ ہے کہ جب صبی بن سعید تغلبی نے دو طواف اور دو سعی کیں تو عمر رض نے اسکو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی
راہ پائی ۔ ف ۔ اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رح نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند
احمد واسحق وطیالسی وابن ابی شیبہ میں صبی سے ہے کہ میں نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رض نے مجھے فرمایا کہ تو نے
اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی ۔ نسائی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف
و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ۔ اسکی اسناد بروات ثقات ہے ۔ اور یہی مذہب ابن
مسعود رض کا عند ابن ابی شیبہ ہے ۔ ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ ۔ اور اس دلیل سے کہ قران ایک عبادت کو
دوسری عبادت میں ملانا ۔ وذلک انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال ۔ اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوگا کہ
ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے ۔ ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودۃ ۔ اور اس دلیل سے کہ جو
عبادتیں بذات خود مقصود ہیں انمیں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے ۔ ف ۔ رہا سفر وتلبیہ وحلق کا
تداخل تو فرمایا کہ ۔ والسفر للتوسل ۔ اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے ۔ ف ۔ یعنی سفر وسیلہ ہے کہ وہاں تک پہونچکر افعال
عمرہ یا حج ادا کرے ۔ والتلبیۃ للتحریم ۔ اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے ۔ ف ۔ یعنی ماسواے عبادت کے اسکی جائز چیزوں
کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کرکے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے ۔ والحلق للتحلل ۔ اور مونڈنا واسطے
تحلل ہے ۔ ف ۔ یعنی احرام سے نکلنا میسر ہوتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہو اور سر نہ منڈاوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ لازم
واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا ۔ فلیست ہذہ الاشیاء بمقاصد ۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر وتلبیہ
وحلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں ۔ ف ۔ تو انمیں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم
ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا ۔ بخلاف الارکان ۔ برخلاف ارکان کے ۔ ف ۔ کہ کبھی ارکان میں تداخل
نہیں ہوسکتا ۔ الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان وتحریمۃ واحدۃ یؤدیان ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل
کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہوجاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہوجاتے ہیں ۔ ف ۔
تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہے اور ایک کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہونگے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہوکر صرف
ایک دوگانہ سے دونوں ادا ہوجاتے بلکہ دونوں دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ہیں ۔ رہی حدیث کہ قیامت تک
حج میں عمرہ داخل ہوا ۔ اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہوگیا بلکہ ۔ والمعنی ما رواہ ۔ معنی اسکے جو روایت کی
دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج ۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا ۔ ف ۔ کیونکہ زمانہ جاہلیت والے
ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے ۔ پھر معلوم ہوچکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی
حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج تقضیا اسکے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو ۔ اسطرح عمرہ وحج کے

...ن مرتبا... رتہ وحجتہ - امام ... قارن نے دو
عمرہ و حج کے لیے - ف - ...ی اول ایک طواف سات پھیر کا عمرہ کے لیے کیا پھر دوسرا طواف سات پھیر کا حج
کے طواف القدوم کا کیا - ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کین - ف - ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے درمیان
صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اسکو کافی ہوگیا - لانہ اتی بما ہو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اسپر استحقاق ہی اسکو وہ
لایا لیکن - وقد اساء - اور اسنے برا کیا - بتاخیر سعی العمرۃ و تقدیم طواف التحیۃ علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور
بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر - ف - اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمد رح کی روایت جامع صغیر کہ
ان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - اسمین طواف حج سے مراد طواف زیارت نہین ہی کیونکہ وہ تو بعد وقوف عرفہ کے مخصوص ہی
بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدا سے حج مین کیا جاتا ہی چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف
القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ - تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت
ہی اور یہی یہان مراد ہی - حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دو سعی
کین ایک عمرہ کی اور دوسری حج کی جسکا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہی پس جب اسنے سعی عمرہ مین طواف القدوم کے
بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اسمین تقدیم کی تو برا کیا - ولا یلزمہ شیء - اور اسپر کچھ لازم
نہین ہی - ف - یعنی بالاتفاق - اما عندہما فظاہر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندہما -
چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہی اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم
نہین ہوتی ہی - ف - چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج - موجود ہی یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ مین نے قربانی
سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو آپ نے اسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہین ہی - اور ابوحنیفہ رح کے
نزدیک واجبات مین لازم ہی - وعندہ طواف التحیۃ سنۃ - اور امام رح کے نزدیک اسواسطے لازم نہین کہ طواف القدوم
تو سنت ہی - وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہین کرتا تو صرف مقدم
کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کریگا - ف - رہی سعی عمرہ واجب ہی - والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب
الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے باین طور کہ دوسرے کام مین مشغول ہوجاوے قربانی واجب نہین کرتی - ف -
مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے مین مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا - فکذا بالاشتغال بالطواف
پس یونہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے مین کچھ واجب نہوگا - ف - پھر قارن منی و عرفہ اور واپسی مزدلفہ
و رمی جمرۃ العقبۃ تک بر وجہ مفرد کرے - قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ -
قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکری یا گاے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتوان حصہ
ف - باین طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ مین شریک ہون - خواہ اونٹ ہو یا گاے ہو - فہذا دم القران
لانہ فی معنی المتعۃ - پس یہ قربانی قران کی قربانی ہی کیونکہ قران بمعنی تمتع ہی - ف - بلکہ تمتع کی ایک قسم ہی - والہدی
منصوص علیہ فیہا - اور ہدی کی قربانی متعہ مین منصوص علیہ ہی - ف - فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران مین بھی واجب
ہی اور جب ہدی واجب تو بکری جائز - والہدی من الابل والبقر والغنم - اور ہدی ہر ایک اونٹ مین سے دگاے
و بکری سے ہوتی ہی - علی ما نذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالی - چنانچہ ہم باب الہدی مین انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف -
قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گاے بھی بدنہ ہی تو جواب دیا کہ - واراد بالبدنۃ ہہنا البعیر - اور یہان بدنہ سے
اونٹ مراد لیا - وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا - اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گاے دونون

یعنی جب میسر ہو قربانی دے - وقال الشافعی یصوم بعد ہذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان - اور شافعی رح نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی قضا کرے - وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - اور مالک رح نے کہا کہ ایام تشریق مین یہ روزے رکھلے بدلیل قولہ تعالی فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج مین - وہذا وقتہ - اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے - ف کیونکہ انمین رمی الجمار ہے - ولنا النہی المشہور عن الصوم فی ہذہ الایام - اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام مین روزہ رکھنے سے - ف اور چونکہ یہ ممانعت مشہور ہے - فیتقید بہ النص - تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کیجائیگی - ف یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق کے مراد ہونگے اور اگر ہم تسلیم کرین کہ سوائے تشریق کے نہین بلکہ کل ایام حج مراد ہین تو کہا - او یدخلہ النقص - یا ان روزون مین نقص داخل ہوگا - ف کیونکہ ایام تشریق مین ممانعت ہے - فلا یتادی بہ ما وجب کاملا - تو ان ناقص روزون سے وہ ادا نہونگے جو کامل واجب ہوے - ف بہرصورت ایام تشریق مین کافی نہوے - اگر کہا جاوے کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سوائے قران ومتعہ کے روزون کے ہے بدلیل آیت کے - جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف اصول ہے - رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کرین - تو جواب دیا کہ - ولا یودی بعدہا لان الصوم بدل - اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہین کیے جاوینگے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے - والابدال لا تنصب الا شرعا - اور بدلے نہین قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے - ف اسمین راے وقیاس کو دخل نہین ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی منحصر ہوگی - والنص خصہ بوقت الحج - اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا - ف تو اسوقت کے سوائے دوسرے وقت مین بدل ہونا اپنی راے سے ہم نہین کر سکتے - اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت مین قربانی کہان سے قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل - وجواز الدم علی الاصل - اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے - و عن عمر رض انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ - اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ مین بکری قربانی کرنیکا حکم دیا - ف یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہوگئے تھے کہ یوم النحر آگیا - تو اسکو حضرت عمر رض نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے - یہ قصہ مبسوط مین نقل کیا اور کتب آثار مین نہین ملا - مع - اور بخاری مین حضرت عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ دونون نے کہا کہ ایام تشریق مین روزے کی اجازت کسی کو نہین مگر اسکو جس نے ہدی نہین پائی - اور یہی بخاری مین ہے کہ ابن عمر رض نے کہا کہ صوم تمتع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق مین رکھے - یہ آثار مفید قول مالک ہین اور جواب یہ کہ ایام تشریق مین صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ مین صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے - اور تفصیل فی الفتح - م - فلو لم یقدر علی الہدی - پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوے ہین اپنے ہدی نہ پائی - تحلل وعلیہ دمان - تو وہ حلال ہو جاوے اور اسپر دو قربانی واجب ہین - دم التمتع - ایک قربانی تمتع کی - ف یعنی قران کا شکریہ - ودم التحلل قبل الہدی - اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہوگیا - ف اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کرکے احرام عمرہ سے نکل گیا - مع - مسئلہ - فان لم یدخل القارن مکۃ - اور اگر قران والا مکہ مین داخل نہ ہوا - ف اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کرسکا - وتوجہ الی عرفات - بلکہ وہ عرفات کیطرف متوجہ ہوا - ف یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا - فقد صار رافضا لعمرتہ بالوقوف - تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہو گیا وقوف عرفہ کے ساتھ - لانہ تعذر علیہ اداؤہا - کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا - لانہ یصیر

[illegible] سفرہ واقع للعمرۃ - کیونکہ متمتع کا سفر
تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے - ف - کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے - والمفرد سفرہ واقع للحجۃ - اور
افراد والے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے - ف - اور حج عمرہ سے افضل ہے - مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر ادائے حج ہے اور احرام
عمرہ کا اسلیے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے - وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین - ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ
تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے - ف - اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ
ہے - فاشبہ القران - تو تمتع مشابہ قران ہو گیا - ف - اور قران ہمارے نزدیک بلاخلاف افضل ہے - بلکہ قولہ تعالے
فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکریہ منصوص تمتع ہے - ثم فیہ زیادۃ نسک - پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے - ف -
جو افراد میں نہیں ہے - وھو اراقۃ الدم - اور وہ قربانی کرنا - ف - یعنی تمتع کی قربانی - پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ
کے واسطے ہے بلکہ - سفرہ واقع للحجۃ وان تخللت العمرۃ - متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا - ف -
تو عمرہ اصل نہیں ہے - لانہا تبع للحج - کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے - کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا - جیسے کہ جمعہ اور اسکی
طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے - ف - تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ
سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے - والمتمتع علی وجہین متمتع یسوق الہدی ومتمتع لا یسوق الہدی - اور متمتع دو طرح پر ہے
ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی - ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین
فی سفر واحد من غیر ان یلم باہلہ بینہما الماما صحیحا - اور تمتع کے معنی انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ
و حج ادا کرنے کا بدون اسکے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے - ویدخلہ اختلافات
بینہا ان شاء اللہ تعالی - اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جنکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - وصفتہ ان
یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرۃ - اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع
کرے پس احرام باندھے عمرہ کا - ف - یعنی فقط - ویدخل مکۃ - اور مکہ میں جا کر داخل ہو - ف - پھر اگر ایام حج سے
پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام آجاویں - م ف - فیطوف لہا ویسعی لہا - پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ
کی - ف - اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا - ویحلق او یقصر - اور سر کا حلق یا قصر کرے - ف - یہ حلال ہونے کے لیے
ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی میں حلق کرے تو بھی متمتع ہو گا - م ف - وقد حل من عمرتہ - اور حال
یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا - ف - بعد حلق یا قصر کے - وہذا ہو تفسیر العمرۃ - اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے - ف -
اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے - وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا - اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا
چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے - ہکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء - یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا - ف - یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہونچے اور کفار مکہ نے
روکا تو آپ نے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روز مکہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا
عمرہ کیا طواف وسعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے - م ع - وقال مالک لا حلق علیہ - اور مالک رح نے کہا
کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے - انما العمرۃ الطواف والسعی - عمرہ تو صرف طواف وسعی ہے - وحجتنا علیہ ما روینا - اور ہماری
حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی - ف - کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا - اور صحیحین کی حدیث
معاویہ رض مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف
عمرہ میں ہو گا نہ حج میں - م ف - وقولہ تعالی محلقین رؤسکم الآیۃ نزلت فی عمرۃ القضاء - اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالے

حلقین رکو ... لم آخر تک آیت یعنی الیٰ آخرھا

ہوا آخر تک - یہ عمرہ قضا کے بارے مین نازل ہوئی - ف -
مین حلق سر واقع ہوا - ولانہا لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحلیل بالحلق کالحج - اور وہ ... ہے - جب عمرہ کا احرام
تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے اسکی تحلیل ہوگی جیسے حج مین ہے - ویقطع التلبیۃ اذا ابتدا بالطواف - اور تلبیہ قطع کرے
جب طواف شروع کرے - ف - یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کردے - وقال مالک کما وقع بصرہ
علی البیت - اور مالک رح نے کہا کہ جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے - ف - تلبیہ ختم کرے - لان العمرۃ زیارۃ
البیت - کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے - وتتم بہ - اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے - ف -
پھر تلبیہ نہین - ولنا ان النبی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضا مین تلبیہ اسوقت قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا - ف - یعنی طواف شروع کیا - بلکہ ابن عباس رض
نے کہا کہ آپ عمرہ مین یون ہی کیا کرتے - رواہ الترمذی وصححہ وابو داؤد بنحوہ - ولان المقصود ہو الطواف فیقطعہا
عند افتتاحہ - اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کریگا - ولہذا یقطعہا
الحاج عند افتتاح الرمی - اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے - ف - گویا مراد یہ
کہ رمی تمہید طواف ہے - لیکن مخفی نہین کہ حج مین وقوف بھی رکن ہے گر [illegible] کیا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہین بلکہ وہان ہونا
کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر فالمہم - م - الحاصل جب عمرہ کر چکے تو - قال ویقیم بمکۃ حلالا - کہا کہ اور مکہ مین
حلال ٹھہرا رہے - لانہ حل من العمرۃ - کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا - ف - پس یہ شرط نہین کہ حلال ہو جاوے حتی کہ
احرام مین ٹھہرنا بھی جائز ہے - م - فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد - پھر جب ترویہ یعنی آٹھوین تاریخ ہو تو حج
کا احرام باندھے مسجد الحرام سے - ف - باہر جانا ضرور نہین بلکہ مکہ سے اور مکہ مین مسجد الحرام مین دوگانہ پڑھکر افضل ہے - و
الشرط ان یحرم من الحرم - اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے - اما المسجد فلیس بلازم - اور مسجد سے ہونا تو لازم نہین
ف - بلکہ افضل ہے - لانہ فی معنی المکی - اسلیے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے - ومیقات المکی فی الحج الحرم - اور
مکی کا میقات حج کے احرام مین حرم ہے - ف - اور عمرہ کے احرام مین حل ہے جیسے تنعیم - علی ما بینا - بنابر آنکہ ہم بیان کرچکے
ف - آخر فصل مواقیت مین - وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد - اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے - لانہ مؤد للحج -
کیونکہ وہ حج کا ادا کرنے والا ہے - الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی بعدہ - صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف
زیارت مین رمل کریگا اور بعد طواف کے سعی صفا مروہ کریگا - ف - کیونکہ یہ طواف القدوم نہین کرتا - تو اب کرے -
لان ہذا اول طواف لہ فی الحج - کیونکہ حج مین اسکا یہ پہلا طواف ہے - بخلاف المفرد لانہ قد سعی مرۃ - برخلاف افراد
والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے - ف - بعد طواف قدوم کے - اور سعی صرف ایک ہی بار مشروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد
طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اسکے حق
مین سنت نہین بخلاف مفرد و قارن کے لیکن تمتع کرے تو جائز ہے - ولو کان ہذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی
قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ - اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھکر
منی کو جانے سے پہلے طواف وسعی کر لی ہو یعنی بطور تطوع ... رمل کے تو طواف زیارت مین رمل نہین کریگا اور نہ اسکے
بعد سعی کرے - لانہ قد اتی بذلک مرۃ - کیونکہ وہ ایکبار سعی کرچکا - ف - اور طواف مین رمل کرچکا - اور اسپر
کچھ گناہ نہین ہے - وعلیہ دم التمتع - اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے - للنص الذی تلوناہ - بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت ...

تو تین روزے [illegible] بعد افضل [illegible] یعنی [illegible] وسبعة اذا رجع - اور
سات روزے رکھے جب رجوع کرے - ف حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ مین ہو - علی الوجہ الذی
بیناہ فی القران - اسوجہ پر جو ہم نے قران مین بیان کردی - فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزہ عن الثلثة
پس اگر شوال مین تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزون سے کافی نہونگے - ف کیونکہ وقت
حج ہی لیکن بعد احرام عمرہ نہین - لان سبب وجوب ہذا الصوم التمتع - کیونکہ اُس روزے واجب ہونے کا سبب تمتع
ہی - لانہ بدل عن الدم - کیونکہ صوم بدلا ہدی کا ہی - ف کہ جب ہدی میسر نہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا
وہو فی ہذہ الحالة غیر متمتع - حالانکہ وہ اس صورت مین متمتع نہین تھا - ف کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہین ہی - فلا یجوز
اداؤہ قبل وجود سببہ - تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہین جائز ہی - ف حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ
کے شوال مین رکھے ہون تو جائز ہی - م - وان صامہا بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز - اور اگر تین روزے
رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہی - عندنا خلافا للشافعی - یہ ہمارے نزدیک ہی بخلاف
شافعی کے - لہ قولہ تعالی فصیام ثلثة ایام فی الحج - دلیل شافعی رح قولہ تعالی فصیام الخ - یعنی پس روزے رکھنے تین
ایام کے حج مین - ف - تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد ہون - جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہین کیونکہ
محال ہی کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لیے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج - ولنا انہ اداہ
بعد انعقاد سببہ - اور ہماری دلیل جواز یہ کہ متمتع نے روزون کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا - ف - تو جائز
ہی - ف بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالی فصیام ثلثة ایام فی الحج - والمراد بالحج المذکور فی النص - اور آیت مین
جو حج مذکور ہی یعنی فی الحج اس سے مراد - وقتہ علی ما بینا - وقت الحج بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف یعنی ہمارے
نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہین کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہین اور اسلیے کہ احرام حج آٹھوین تاریخ کو صحیح احادیث
مین وارد ہی پس تین روز کا وقت نہین رہتا بلکہ صرف نوین ایک روز ہی تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج - تو جب شوال
سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہی - ہکذا اسنح للمترجم - والافضل تاخیرہا الی آخر وقتہا وہو یوم عرفة
اور افضل ان روزون کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہی - ف یعنی خاتمہ ان روزون کا یوم عرفہ پر ہو اسطرح کہ
۷ - ۸ - ۹ - تک رکھے - لما بینا فی القران - بدلیل اسکے جو ہم نے قران مین بیان کی - وان اراد المتمتع ان یسوق
الہدی - اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلادے - احرم وساق ہدیہ - تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلادے - ف یعنی
عمرہ کا احرام لبیہ سے باندھے یہ افضل ہی اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہی - وہذا افضل - اور یہ متمتع جسنے ہدی چلائی ہی
افضل ہی - ف بغیر ہدی سے - لان النبی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی
ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا - ف چنانچہ حدیث جابر عند مسلم وابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہی اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا
افضل ہی بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہی اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
قارن تھے - فافہم - م - ولان فیہ استعداد ومسارعة - اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے مین سامان خیر اور جلدی ہی -
ف یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان وادائے واجب طاعت مین جلدی ہی - فان کانت بدنة - پھر اگر ہدی
مذکور بدنہ ہو - ف یعنی اونٹ یا گائے - قلدہا بمزادة - تو اُسکو تقلید کردے مزادہ کے ساتھ - ف سفرہ سفرہ
او نعل - یا نعل کے ساتھ - ف جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا - لحدیث عائشة علی ما روینا - بدلیل حدیث عائشہ رض

چنانچہ ہم روایت کر چکے - ف - یہ صحاح ستہ میں موجود ہے - والتقلید اولیٰ من التجلیل - اور تقلید کرنا جھول ڈالنے
سے بہتر ہے - لان لہ ذکرا فی الکتاب - کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے - ولانہ للاعلام - اور اسلیے کہ تقلید کرنا اعلام
کرنے کے لیے ہے - ف - کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا مالک نہیں - والتجلیل للزینۃ - اور جھول ڈالنا زینت کے
بھی ہوتا ہے - ویلبی ثم یقلد - اور پہلے تلبیہ کہے پھر تقلید کرے - لانہ یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق
اسکی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اسکے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہوجائیگا چنانچہ سابق بیان ہوچکا - والاولیٰ
ان یعقد الاحرام بالتلبیۃ - اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے - ف - لہذا پہلے تلبیہ سے باندھکر پھر تقلید کرے -
پھر ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ وگائے بالاتفاق
مع - ویسوق الہدی وہو افضل من ان یقودہا - اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے
کھینچے - لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفۃ وہدایاہ تساق بین یدیہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ
میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے - ف - جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رض سے ثابت
ہے - ولانہ ابلغ فی التشہیر - اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے - ف - یعنی تقلید ہدی سے مقصود
اسکو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے - الا ان لاتنقاد - لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے ف
یعنی ہانکنے سے نہ چلے - فحینئذ یقودہا - تو ایسی صورت میں اسکو آگے سے کھینچے - قال واشعار البدنۃ عند ابی یوسف
ومحمد - قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابویوسف و محمد کے نزدیک - ف - یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری و بھیڑی ہو تو
اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ وگائے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے کہا کہ اشعار اونٹ میں ہے
اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و جمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے - مع - بالجملہ بدنہ کا اشعار
کرنا قول صاحبین و جمہور علماء ہے - ہاں یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ و جمہور نے اسکو سنت کہا - مخفی نہیں کہ
سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی
غرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بعید
ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے - کما فی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اسپر سواری نہیں ہے اور اس میں
کلام آتا ہے - ولا یشعر عند ابی حنیفۃ - اور ابوحنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے - ف - احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع
کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی - ویکرہ - اور اشعار مکروہ ہے -
ف - یعنی ابوحنیفہ رح کے نزدیک - والاشعار ہو الادماء بالجرح لغۃ - اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ
کرے - ف - اور اسی سے شرع میں منقول ہے - وصفتہ ان یشق سنامہا - اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے
بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن - بایں طور کہ داہنی جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے
ف - کہ جرح ہو کر خون نکل آوے - داہنی جانب اشعار صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس سے ہے - قالوا - یعنی ہمارے
متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا - والاشبہ ہو الایسر - اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایاں رخ کوہان کا ہے
لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور داہنی جانب اتفاقاً مارا - ف - تقریر اسکی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار
آپکے حضور میں لائی جاتی پس داہنے ہاتھ میں نیزہ لیکر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر بتکلف دوسری قطار
والے اونٹ کو داہنی کوہان میں مارتے تو داہنی طرف پڑنا اصلی ہے - دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابویعلیٰ نے ابن عباس سے

الحجاج عن قتادہ عن ابی حسان عن ابن عباس

[illegible] نہین کہ [illegible] ابن [illegible] رح نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ مین نے اسکو ابن علیہ کی کتاب مین دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہو اور معروف دائین جانب کی حدیث ابن عباس ہی۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح ہو لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رض سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمر رض اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اسکے بائین جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہو کہ ابن عمر رض سے بڑھکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف مین کہتا ہون کہ یہ بات جب دونون طرح ہو سکتی ہو تو صرف دائین جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو باوجودیکہ صحیح الاسناد ہو رد کرنا بیوجہ ہو خصوص جبکہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونون روایتین کین پس شاید کہ بحسب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف دائین جانب کا جواز روایت کیا ہو م۔ ویلطخ سنامها بالدم اعلاما۔ اور آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کردے۔ وہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ ف یعنی کوہان چیرنا۔ مکروہ عند ابی حنیفۃ۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہو۔ وعندهما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہو۔ وعند الشافعی سنۃ۔ اور شافعی رح کے نزدیک سنت ہو۔ ف یہی جمہور کا قول ہی۔ لانہ مروی عن النبی علیہ السلام وعن الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چارون خلفاے راشدین سے۔ ف تو یہ آپ کی سنت اور چارون خلفاے کی سنت مجتمع ومؤکد ہو گئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہو۔ اسمین دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اسبیجابی رح نے شرح المختصرین کہا کہ یہ صاحبین کے قول مین سنت ہو۔ مع۔ ولهما ان المقصود من التقلید ان لا یهاج اذا ورد ماء او کلاء او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ تقلید کرنے سے مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا اور دورنہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیرلایا جاوے جب گم ہو جاوے ف کیونکہ لوگ جانین کہ یہ ہدی ہو۔ وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار مین بہت پورے ہین کیونکہ اشعار خوب لازم رہتا ہو۔ ف اور تقلید کبھی گردن سے نکل بھی جاتی ہو۔ فمن هذا الوجه یکون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار سنت ہو گا۔ ف یعنی اول ہمکو احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انه عارضته جهة کونه مثلة۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوئی اسکے مثلہ ہونے کی جانب۔ ف یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اسمین موجود ہو۔ فقلنا بحسنه۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہو۔ ف یعنی درجہ سنت سے کم ہو۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار مثلہ ہو لیکن عینی رح نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہین ہو۔ فعلی ہذا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکره الامام الاسبیجابی رح۔ ولابی حنیفۃ انه مثلة وانه منهی عنه۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہو اور مثلہ کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہو۔ ف جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید مین ہو ع۔ اور ابو داؤد نے سمرہ رض سے اور احمد و حاکم نے ابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و مغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانی رح نے عامر بن قرط اور ابو ایوب سے مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ مین تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور اگر تعارض واقع ہو۔ ف درمیان نصوص کے اسطرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہو جو حرام کرنیوالی ہو۔ ف لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئین اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا۔ سوال ہوتا ہو کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیون کرینگے جواب دیا کہ۔ اشعار النبی علیہ السلام لصیانة الهدی لان

المشرکین لایتنعون عن تعرضه الآیہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لیے تھا کیونکہ
لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے - ف - اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع مین کوئی مشرک
مین نہ تھا - جواب دیا کہ سہا ستہ مین تعرض مراد ہے - مع - مین کہتا ہون کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت مین بھی
تعاقد تھا - م - ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہین ہے کیونکہ ہر زخم مثلہ نہین ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت مین بدنمائی
پیدا ہو جاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھین اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہے اور جانور
کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو خصی کرنا بدرجہ اولی مثلہ ہونگے حالانکہ جائز ہین - مع - اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ
نہین کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوۂ احد سے ہے اور یہ اشعار کرنا دسوین سال حجۃ الوداع مین ہے پس چارہ نہین کہ
ممانعت مثلہ منسوخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہے - بہر تقدیر اشعار سنت نکلا - لہذا امام طحاوی رح وغیرہ نے قول امام
ابو حنیفہ رح کا محل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رح نے لکھا - وقیل ان ابا حنیفة کره اشعار اہل زمانه - اور کہا گیا کہ
ابو حنیفہ رح نے اپنے زمانہ والون کا اشعار مکروہ کہا - لمبالغتهم فیه - بوجہ انکے مبالغہ کرنے کے اشعار مین - ف - یعنی
زخم گہرا دیتے تھے - علی وجه یخاف منه السرایة - ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا - ف - خصوص حجاز
کی گرمی مین زخم ساری ہو کر ہدی کی ہلاکت تک پہونچاتا پس اسکو روک دیا - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی محمل اولی ہے - و
قیل انما کره ایثاره علی التقلید - اور کہا گیا کہ ابوحنیفہ نے صرف اسکو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھے - ف -
بلکہ تقلید اولی جانو لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید
افضل ہے - پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابوحنیفہ رح پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابوحنیفہ رح کو معصوم نہین جانتے
ہین - م - قال فاذا دخل مکة طاف وسعی - قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ مین داخل ہو تو طواف و سعی کرے - وهذا
للعمرة علی ما بینا فی متمتع لایسوق الهدی - اور یہ طواف و سعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت مین جس نے
ہدی نہین چلائی ہے بیان کر چکے - الا انه لایتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویة - مگر اتنا فرق ہے کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد
عمرہ کے) حلال نہین ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے - ف - جیسے قارن مگر اسکا احرام پہلے سے بندھا
ہے - لقوله علیه السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الهدی ولجعلتها عمرة وتحللت منها -
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی عمرہ کے) اگر اپنے بارہ مین مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے
اب ظاہر ہوا تو مین ہدی کو نہین چلاتا اور مین اسکو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا - وهذا ینفی التحلل عند سوق
الهدی - اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے - ف - یعنی جب سوق الہدی کیا
ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہین ہو سکتا - اور یہ حدیث دلالت نہین کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے لیکن عبارت نص دلیل
ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہے - یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب رض کے خوش کرنے کو فرمایا جنکو حلال ہو جانے کا
حکم دیا تھا - اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج مین تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور بیان صحابہ
کے نقل سے ہوا تو انکو قران کا ثواب مع ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے - فافہم - واللہ تعالی اعلم - م - ویحرم بالحج
یوم الترویة کما یحرم اهل مکة - اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھتے ہین - علی ما بینا - بنابر اسکے جو ہم بیان
کر چکے - ف - کہ وہ مکی کے ہے - وان قدم الاحرام قبله جاز - اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے
وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فهو افضل - اور متمتع جسقدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل
ہے - لما فیه من المسارعة وزیادة المشقة - کیونکہ اس مین مسارعت اور زیادتی مشقت ہے - ف - اور عبارت باعتبار

زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وہذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور اسکے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ ف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں۔ وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وہو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا۔ ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہوئیں۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوۃ فیتحلل بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائیگا۔ ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسپر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں الزیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اسپر دو چند قیمت واجب ہوگی۔ ت۔ ولیس لاہل مکۃ تمتع ولا قران وانما لہم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور انکے لیے فقط مفرد حج خاص ہے۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ انکے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں۔ لیکن اسپر قربانی واجب نہوگی۔ اور یہی قول مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول الٰہی عزوجل ہے ذلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب اسکے حق میں ہے جسکے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہوں ولان شرعہا للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وہذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے۔ ف۔ یعنی جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے۔ ف۔ یا مواقیت میں ہے۔ فہو بمنزلۃ المکی۔ تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے۔ حتی لا یکون لہ متعۃ ولا قران۔ حتی کہ اسکے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی۔ برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ اسکا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہوگا کذا قال المحبوبی رح۔ قران کی قید اسلیے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاویگا۔ م ع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ بعد فراغہ من العمرۃ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔ حالانکہ اسنے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اسکا تمتع باطل ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ وہ لوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم باہلہ فیما بین النسکین المامًا صحیحًا۔ کیونکہ اسنے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا۔ ف۔ یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یونہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ طحاوی رح نے اسکو سعید بن المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ مع۔ یہ اسوقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق الہدی فالمامہ لا یکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اسنے سوق ہدی کی ہو تو اسکا المام صحیح نہوگا اور تمتع باطل نہوگا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد یبطل لانہ اداہما بسفرتین۔ اور امام محمد نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسنے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولہما ان العود مستحق علیہ ما دام علی نیۃ التمتع لان

کہ دونوں حج کے ادا ... ادا کرلے ہے۔ والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر الحج۔ اور متمتع وہ ہے جس نے ترفق پایا یا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرلے کا۔ ف۔ تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا کرنا متحقق ہو۔ واضح ہو کہ ابتداء ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ قال واشہر الحج شوال وذوالقعدۃ وعشر من ذی الحجۃ۔ قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال وذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں ف۔ حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ کذا روی عن العبادلۃ الثلثۃ وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم۔ ایسا ہی عبادلہ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمر۔ عبد اللہ بن عباس ہیں) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے۔ ف۔ کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ کی تفسیر میں یہی بیان کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس وابن الزبیر کی روایات دارقطنی نے اور ابن عمرؓ کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء ومجاہد وشعبی وقتادہ وسعید بن ابی عروبہ وثوری کا ہے مع۔ ولان الحج یفوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گذرنے سے حج جاتا رہتا ہے۔ ف۔ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیوں جاتا۔ ومع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات۔ حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ وہذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد۔ شہران وبعض الثالث لا کلہ۔ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا ف۔ کیونکہ اشہر لفظ جمع مگر نکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضرور نہ ہوئے لیکن مالکؒ کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کرکے ادا کرلے۔ یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قران عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے ہیں۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا جاز احرامہ وانعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا۔ خلافا للشافعی فانہ یصیر محرما بالعمرۃ۔ برخلاف جدید قول شافعیؒ کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا۔ لانہ رکن عندہ۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے۔ ف۔ اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو۔ وہو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے۔ ف۔ جیسے نماز کے لیے وضوء شرط ہے۔ فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت۔ پس احرام وقت سے پہلے وضوء ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ ولان الاحرام تحریم اشیاء وایجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزوں کو حرام کرلینا اور چند چیزوں کو واجب کرلینا۔ وذلک یصح فی کل زمان۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے۔ ف۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ وصار کالتقدیم علی المکان۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے مقدم احرام کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے۔ قال واذا قدم الکوفی بعمرۃ فی اشہر الحج وفرغ منہا وحلق او قصر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی کوفی ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا۔ ف۔ یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ دارا۔ پھر اپنے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا۔ ف۔ یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہیں آیا۔ وحج من عامہ ذلک۔ اور اسی سال میں حج ادا کیا۔ فہو متمتع۔ تو یہ شخص متمتع ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد ادائے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول اول صورت۔ ف۔ یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا۔ فلانہ ترفق باداء النسکین فی سفر واحد فی اشہر الحج۔ اسلیے ہے کہ اسنے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا۔ ف۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کیے گئے - وہذا الثانی - اور یہ دوسری صورت ہیں اقامت کرسکے حج سے متمتع ہوا - فقیل ہو
تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے - ف - کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے - کما فی النہج
کیونکہ جامع صغیر میں بلاخلاف ذکر کیا - وقیل ہو قول ابی حنیفۃ - اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ رح ہے - وعندہما
لایکون متمتعا - اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا - ف - یہ امام طحاوی نے کہا - ف - لان المتمتع من تکون
عمرتہ میقاتیۃ وحجتہ مکیۃ - کیونکہ متمتع وہ شخص ہے کہ جسکا عمرہ تو میقاتی ہو اور اسکا حج مکی ہو - ف - یعنی عمرہ کا احرام میقات
سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے - ونسکاہ ہذان میقاتیان - اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک
عمرہ وحج میقاتی ہیں - ف - کیونکہ حج کے لیے بھی میقات سے احرام لایا ہے - ولہ ان السفرۃ الاولی قائمۃ - اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے - مالم یعد الی وطنہ - جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے - ف - حالانکہ
وطن کو نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے - وقد اجتمع لہ نسکان فیہ - اور حال یہ کہ اسی سفر میں اسکے لیے دونوں نسک مجتمع ہوئے
ف - پس وہ متمتع ہوا - فوجب دم التمتع - تو اسپر تمتع کی قربانی واجب ہے - ف - بعد ادا کے حج کے اداکرے -
فان قدم بعمرۃ فافسدہا وفرغ منہا وقصر - اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر
کیا - ف - چونکہ حج وعمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال اداکرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر
کرکے حلال ہو گیا - ثم اتخذ البصرۃ دارا - پھر بصرہ کا گھر بنا لیا بصرہ کو - ف - یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے
وطن کے - ثم اعتمر فی اشہر الحج - پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا - ف - یعنی قضا کیا - وحج من عامہ - اور اسی
سال حج کیا - لم یکن متمتعا - تو متمتع نہیں ہوگا - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا ہو متمتع لانہ انشاء
سفر - اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے - ف - یعنی جب کہ بصرہ سے نکلا تو اسنے ایک سفر شروع
کیا - وقد ترفق فیہ بنسکین - اور حال یہ کہ اسنے دو نسک کی توفیق پائی - ف - پس متمتع ہوا - ولہ انہ باق علی سفرہ
مالم یرجع الی وطنہ - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے
ف - اور اس سفر میں اسکا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دو نسک صحیح طور پر اسکو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد
میں دو نسک بطور صحیح حاصل کرے - ع - فان کان رجع الی اہلہ - پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو بعد
بعد فساد عمرہ کے - ثم اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ ذلک یکون متمتعا فی قولہم جمیعا - پھر ایام حج میں اسنے
عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو سبھوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا - لان ہذا انشاء سفر - کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے
لانتہاء السفر الاول - بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے - ف - جب کہ وطن لوٹ گیا - وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان
فیہ - حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اسکے لیے دو نسک بطور صحیح میسر ہوئے - ولو بقی بمکۃ - اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا - ف
بعد فساد عمرہ کے - ولم یخرج الی البصرۃ - اور بصرہ کو نہیں گیا - ف - یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے وطن
کے نہیں گیا - حتی اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ - حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا - ف
تو ہر ایک کا نواب یا اربعین - لایکون متمتعا بالاتفاق - وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا - لان عمرتہ مکیۃ والسفر الاول
انتہی بالعمرۃ الفاسدۃ - کیونکہ اسکا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا - ولا تمتع لاہل مکۃ - اور اہل مکہ
کے واسطے تمتع نہیں ہے - ومن اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ فایہما افسد - اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ
کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جسکو فاسد کرے - ف - یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ یا حج کوئی کا
ہو جاوے تو تمتع نہیں - مضی فیہ - اسکو پورا کر جاوے - لانہ لا یمکنہ الخروج عن عہدۃ الاحرام الا بالافعال

کیونکہ اسکو عمدہ احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادائے افعال کے ساتھ - ف لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں - اسلیے
کہ احرام تو جماع و خوشبو و لباس سلا ہوا پہننا و مانند اسکے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر
واجب کرنا - پس اگر اول چیزوں میں قصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے - پس افعال ادا کرکے احرام کا عہدہ پورا
کرے ہم - و سقط دم التمتع - اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی - لانہ لم تیسر لہ اداء النسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ - کیونکہ
اسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی - واذا تمتعت المرأۃ - اور اگر عورت نے تمتع کیا - ف
یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کیے - اور اسپر تمتع کی ہدی واجب ہوئی فضحت بشاۃ -
پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی - ف جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے - لم یجزہا من دم المتعۃ - تو یہ قربانی
اسکو ہدی المتعہ سے کافی نہ ہوگی - لانہا اتت بغیر الواجب - کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے
ف کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرنا تھا مگر اسنے تونگری کی قربانی ادا کی - وکذا الجواب فی الرجل - اور یہی حکم مرد
کا ہے - ف کہ اگر اسنے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کردی تو تمتع سے کافی نہیں ہے - واذا حاضت المرأۃ عند
الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبیت حتی تطہر - اور جب احرام کے وقت
عورت حائضہ ہوگئی تو غسل کرکے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کرینگے وہ بھی سب کرے سوا اسکے اتنی بات کے کہ وہ
بیت اللہ کا طواف نہ کریگی یہانتک کہ پاک ہوجاوے - لحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا حین حاضت بسرف - بدلیل حدیث
عائشہ رضی اللہ عنہا کے جب کہ موضع سرف میں حائضہ ہوگئیں - ف تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا - رواہ البخاری
ومسلم عن عائشۃ وجابر - ولان الطواف فی المسجد - اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے - ف
اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہوسکتی - والوقوف فی مفازۃ - اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے - ف وہاں حائضہ
حاضر ہوسکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کریگی - اگر پوچھو کہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہوسکتی - جواب دیا - وہذا
الاغتسال للاحرام لا للصلوۃ فیکون مفیدا - اور یہ غسل کرنا احرام کے لیے ہے نہ نماز کے لیے تو مفید ہوگا - ف اور
یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں قصہ اسماء رضی اللہ عنہا مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں حائض
و نفساء دونوں کا ذکر ہے - کما رواہ ابوداؤد والترمذی - مع - فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ -
اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے - ف تو صرف طواف الوداع باقی رہا -
مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ - انصرفت من مکۃ ولا شیء علیہا لطواف الصدر - وہ مکہ سے رخصت ہوجاوے
اور طواف الوداع کے واسطے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - ف اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق
گذرا - لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ
عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے - ف چنانچہ بخاری و مسلم نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ
سے اور ترمذی و نسائی نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا - اور اسپر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے - مع - و
من اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر - اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنا لیا تو اسپر طواف الوداع نہیں ہے -
لانہ علی من یصدر - کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا - ف یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا - پس
اسوقت میں جس نے مکہ کو گھر بنا لیا اس سے صدر نہیں رہا - الا اذا اتخذہا دارا بعد ما حل النفر الاول - مگر جب کہ
اسنے نفر اول کا وقت آجانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو - ف یعنی بارھویں ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اسپر طواف الوداع
کر لینا واجب ہے - فیما یروی عن ابی حنیفۃ - اس روایت میں جو ابو حنیفہ سے مروی ہے - ف اسکو کرخی و قدوری

امام محمد رح کے [illegible] امام محمد رح سے روایت
نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے - صدر الشہید نے تو عین دی کہ
ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک واجب ہے - م ع - لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ - کیونکہ
طواف الوداع اسپر واجب ہوگیا بوجہ رخصت روانگی آجانے کے - ف - کیونکہ اسوقت وہ پردیسی تھا - پھر اُسنے مکہ مین
توطن کی نیت کی - فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - تو بعد نفر اول کے اقامت کی
نیت سے وہ طواف جو واجب ہوچکا ہے ساقط نہوگا - واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - ف - واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل میں
لفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب" لکھنے کا اسواسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہین جنمین علم قطعی کا دعویٰ نہین ہوسکتا بلکہ اجتہاد
ظنی ہوتا ہے تو بندہ ایسکے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اُسکو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے - اس سے یہ وہم ہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الٰہی مین
جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد مین کچھ قصور ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو
نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا - م -

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان مین ہے - جب احرام و حج افراد اور عمرہ اور قران و تمتع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ
آدمی بچے جو ایسے افعال مین کہ احرام یا حرم مین ممنوع ہے یا افعال حج مین کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ
فاسد ہوجاتا ہے اور کون جرم خالی جبرانہ یعنی قربانی بکری یا چھوٹی یا دام مساکین دینے سے پورا ہوجاتا ہے اور جرم کے مراتب
وکفارہ کی صورتین معلوم ہون - م - واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ - اور جب محرم نے تطیب کیا تو اُسپر کفارہ
واجب ہے - ف - تطیب کے معنی طیب کو بدن مین لگانا - طیب وہ چیز جو خوشبو ہو - جیسے بنفشہ و چنبیلی و ریحان و گلاب
کا پھول - اور شریعت جمیع اقسام کے سمیت میں مشترک - پس بدن مین لگانا حرام ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہین خلافاً
للشافعی - اسماء رحم - پھر اسکی تفصیل فرمائی - فان طیب عضوا کاملا فما زاد فعلیہ دم - پس اگر اُسنے خوشبو لگائی پورے
ایک عضو کو یا اُس سے زیادہ کو تو اُسپر ایک قربانی لازم ہے - وذلک - اور یہ یعنی ایک عضو کامل - مثل الراس
والساق والفخذ وما اشبہ ذلک - مثل سر و پنڈلی و ران وجو اسکے مانند ہے - ف - جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ
تھوڑی خوشبو سے پورا عضو معطر کیا - اور اگر بہت خوشبو تھوڑے عضو مین لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتی کہ چوتھائی عضو مین
بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا - المحیط وغیرہ ع - ورس اور کسم خوشبو ہے اور کٹ ابو یوسف کی روایت مین
اور خطمی مین اختلاف ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن مین ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا - اور جائز نہین کہ ازار کے کونے مین مشک باندھے
یعنی کپڑے مین باندھنا بھی روا نہین ہے - اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اُسپر دم ورنہ
صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہوگئی تو کچھ نہین اور عطار کی دوکان مین بیٹھ جانا جائز ہے - پھر قلیل و کثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ
جو شخص اُسمین مبتلا ہو خود اُسکی رائے مین کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے - اور بعض نے کہا ایک بالشت طول و عرض داخل
قلیل ہے - خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر زائل ہوتو اس سے مضائقہ نہین اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق
اُسپر کچھ نہین ہے - ہان اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتی کہ کفارہ مین قربانی دی پھر وہ خوشبو اُسی طرح لگی چھوڑ دے
تو اُسپر دوسرا کفارہ لازم ہوگا - کذا فی المنتقی عن محمد رح اور مصنف رح کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا زائد حتی کہ تمام بدن تک

ایک قربانی ہے۔ اگر اعضائے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کرین اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اسپر دو کفارے ہیں۔ مف۔ اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہیے۔ م۔ لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق
اس دلیل سے کہ عضو کامل میں کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ ف۔ یعنی انتفاع کامل سے۔ وذلک فی العضو الکامل۔ اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا۔ ف۔ جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اسوقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضا میں ملی ہو اور اگر مختلف جلسون میں ملے تو ہر بار کے لیے کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اسقدر ہو تو اسکا دم۔ اور جب نہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مف۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اسپر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر۔ ف۔ یعنی کل عضو میں پورا دم یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ دم اعتبارا بالحلق۔ اور منتقی میں ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اسپر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے۔ ف۔ یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے۔ ونحن نذکر الفرق بینہما من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالی۔ ف۔ پس منتقی کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ اگر قرحہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کافور و اسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اسکے ساتھ دوسرے قرحہ میں بھی استعمال کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اسمین سے بہت عطر لگ گیا تو اسپر دم واجب ہے اور اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے۔ الکافی۔ مف۔ ثم واجب الدم یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہون میں ادا ہو جاتا ہے سوائے دو جگہ کے۔ ف۔ یعنی ہر جرم جسمین کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہون میں کافی ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ نذکرہما فی باب الہدی ان شاء اللہ تعالی۔ دونون جگہ کو ہم باب الہدی میں ان شاء اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی انمین بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چارون صورتون میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجۂ اولی ظاہر ہیں۔ مف۔ وکل صدقۃ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں۔ ف۔ یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرۃ۔ جو مقدر نہیں ہے ف۔ یعنی اسکی کوئی مقدار معین مذکور نہیں ہے۔ فہی نصف صاع من بر۔ تو وہ گیہون سے نصف صاع مراد ہے۔ الا ما یجب بقتل القملۃ والجرادۃ۔ سوائے اسکے جو کہ جون و ٹیڑی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ ف۔ کہ اسمین کچھ صدقہ دیدے جسقدر چاہے۔ ہکذا روی عن ابی یوسف۔ ایساہی ابو یوسف رح سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹیڑی سے ایک چھوہارا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم۔ امام محمد رح نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں حنا سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ ف۔ بکری کافی ہے۔ لانہ طیب قال علیہ السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حنا خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے۔ ف۔ اسکو

الرازی رح ... ابن صلاح نے ... ساری کی تضعیف کی گئی

اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی بلکہ دوسری اسناد سے روایت لیا - اور اسکی مؤید حدیث انس رض ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو حنا کے لگانے پسند تھے - رواہ احمد - پس حدیث حجت قوی ہے - اور مالک و شافعی و احمد کے نزدیک
حنا طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کیے ہوے
تھیں حنا کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں - جواب یہ کہ اسکو ابن المنذر رح نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی رح
نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے - اگر تسلیم کیجاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود رہتا
بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں - اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے - م - پس
پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حنا سے دم لازم ہے - یوں ہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگاوے تو اسپر دم واجب
ہے - کمافی الفتح - وان صار ملبدا فعلیہ دمان - اور اگر سر لبد ہوگیا یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے تو اس
مرد پر دو قربانیاں واجب ہونگی - دم للتطیب ودم للتغطیۃ - ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر
ڈھانکنے کے - ف - یہ اسوقت ہے کہ پورا ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کئے رہا
ن - ولو خضب راسہ بالوسمۃ لاشئی علیہ - اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے
ف - اور یوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں ع - لانہا لیست بطیب
کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے - ف - میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملاتی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا م - وعن ابی یوسف انہ اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب
کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اسکے کہ اسنے اپنا سر ڈھانک دیا - ف - نہ باعتبار خوشبو
کے - لیکن یہ اسوقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو - ف - وہذا ہو الصحیح - اور یہی حکم صحیح ہے
ف - یعنی بمقابلہ غلط روایت کے لیکن یہ صحیح بات [illegible] میں اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق
موجب الدم ہے - مص - اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے [illegible] وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے - پھر واضح ہو کہ یہ ہوتا
کہ وسمہ مثل غلاف کے ہو جاوے اور اگر ویسا نہو تو اسپر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا - و ان ابو حنیفہ سے روا
کیا گیا کہ اسمیں بھی صدقہ دے - مص - ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیتہ - پھر واضح ہو کہ مبسوط میں امام محمد نے سر و
داڑھی کو ذکر کیا - ف - یعنی حنا کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگا دے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح
کر دی - ن - واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر - اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا - دل
علی ان کل واحد منہما مضمون - پس جامع صغیر سے [illegible] دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے
ف - یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگا دے تب کفارہ ہو - اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جب کہ مجلس
واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے متعدد ہوگا م - فان ادہن بزیت فعلیہ دم - اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اسپر کفارہ
الدم واجب ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا علیہ الصدقۃ - اور صاحبین نے کہا کہ اسپر
صدقہ واجب ہے - ف - خود بالوں میں استعمال کرے [illegible] - وقال الشافعی اذا استعملہ
فی الشعر فعلیہ دم لازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلا شئی علیہ لانعدامہ - اور شافعی [illegible] نے کہا کہ اگر اسنے

روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اسپر کفارۂ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سوائے بالون کے استعمال کیا تو اسپر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہونے کے۔ ولھما انہ من الاطعمۃ - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزون سے ہے۔ ف یہ آرایش سے۔ الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الھوام وازالۃ الشعث ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اسکے لگانے مین ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جون مارڈالنے وپراگندگی دور کرنے کے۔ فکانت جنایۃ قاصرۃ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا۔ ف تو صرف صدقہ لازم آویگا۔ ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب - اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے۔ ف یعنی خوشبوئین اسی مین ڈالکر غالیہ بنائی جاتی ہین اور جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا انڈا ضائع کرنے سے واجب ہے۔ مع۔ ولا یخلو عن نوع طیب - اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہین ہے۔ ویقتل الھوام اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے۔ ویلین الشعر - اور بالون کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفث والشعث اور ناگوار بو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے۔ ف پس اسکے استعمال مین بہت سی باتین انتفاع کی جمع ہوگئین۔ فیتکامل الجنایۃ بھذہ الجملۃ فیوجب الدم - پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہوگیا تو وہ دم کا موجب ہوگا۔ ف یہی ایک روایت احمد رح سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہین ہے۔ مع۔ اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتین کہان سے ہونگی جواب دیا کہ۔ وکونہ مطعوما لاینافیہ کالزعفران - اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتون سے منافی نہین جیسے زعفران۔ ف کہ بالاتفاق خوشبو وکھانے کی چیز ہے۔ وھذا الخلاف فی الزیت البحت والخل البحت - اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل مین ہے۔ ف یعنی جو مطیب۔ اما المطیب منہ - رہا روغن زیتون یا تل مین سے جو مطیب کیا ہوا ہو۔ ف یعنی تیل مین خوشبودار پھول ڈالے گئے ہون۔ کالبنفسج والزنبق وما اشبھھما - مانند بنفشہ وچنبیلی وماننداسکے۔ ف سرخ گل وبیلا وغیرہ۔ یجب باستعمالہ الدم بالاتفاق لانہ طیب - تو اسکے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے۔ ف جسکے اصل روغن زیتون زتل ہے۔ وھذا اذا استعملہ علی وجہ التطیب اور یہ سب ایسی صورت مین کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو۔ ف خواہ خالص روغن کو یا مطیب کو روغن بنفشہ وروغن چنبیلی وغیرہ بناکر۔ ولو داوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ - اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے زخم یا پانون کے ٹھگافت کا علاج کیا تو اسپر کفارہ واجب نہین ہے۔ لانہ لیس بطیب فی نفسہ انما ہو اصل الطیب - کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہین ہے وہ تو طیب کی اصل ہے۔ ف باین طور کہ اسمین طیب ڈالکر غالیہ وغیرہ بناتے ہین - اور یہ شافعی وصاحبین کی راے مین ظاہر ہے۔ او ھو طیب من وجہ - یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے۔ ف برائے ابو حنیفہ رح فیشترط استعمالہ علی وجہ التطیب - پس اسکا استعمال بطریق خوشبو لگانیکے شرط کیا گیا ہے۔ ف تب کفارہ ہوگا۔ اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہین رکھتا۔ اور یہان استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوی بالمسک وما اشبھہ - بخلاف اسکے جب کہ مشک وآسکے مانند سے دوا کی۔ ف جیسے عنبر وکافور وزعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا۔ تو انمین بدون شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان لبس ثوبا مخیطا - اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او غطی راسہ - یا اپنا سر ڈھکا۔ یوما کاملا - ایک دن پورا۔ ف یا ایک رات پوری یا زیادہ دونون پہنے یا ڈھکے رہے۔ فعلیہ دم - تو اسپر دم لازم ہے۔ ف خواہ احرام باندھنے کی حالت مین پہنے ہوئے ایک دن گذارا یا بعد احرام کے پہنا - اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت

خراب بنایا۔ ف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے [illegible] فان اقل من ذلک فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر
کامل سے کم ہوا تو اسپر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسف
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اسپر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وھو قول
ابی حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رح کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رح نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لیے کامل جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رح نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان
الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اُسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
ہیں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے نزدیک اسدن کا قیاس ہے پس اگر اسنے معمولی راحت کامل ایکبار پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا
فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبر ایک
دن ہے۔ اور علماء رح نے کمی میں صدقہ رکھا حتی کہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف
صاع گیہوں ہیں۔ م۔ ف۔ یہ سب اسوقت ہے کہ پہننے کے کپڑے ایسی طرح پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا۔ ف۔ یعنی داہنی بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ
لیا جیسے لنگی۔ فلا بأس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اسپر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ
لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اسنے سلے ہوئے کپڑے کو اسکے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء
ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اسپر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ انکے نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اسنے قباء کے پہناوے
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولھذا یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت
میں تکلف کریگا۔ ف۔ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھیر سکتی ہے۔ [illegible] نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن پہننے میں اسپر کفارۃ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمربند سے کس لیا پس
ایکدن ایک مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ والتقدیر
فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت بما بیناہ۔ [illegible] ڈھکنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اسپر قربانی واجب ہوگی۔ لانہ ممنوع عنہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی

راسہ - اور اسی طرح چوتھائی سر ڈھانکنا - ف - تو بھی اختلاف ہے - فالمروی عن ابی حنیفۃ انہ اعتبر الربع
اعتبارا بالحلق والعورۃ - تو ابو حنیفہ رح سے یہی مروی ہے کہ امام رح نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق
وعورت کے - ف - یعنی جیسے حلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے - اور چہارم ستر کا کھلنے سے نماز
فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا - اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اسکی
تحقیق کر دی بقولہ - وہذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتادہ البعض الناس - اور یہ اس وجہ سے ہے کہ
بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے - ف - یعنی عادت کے درجہ کامل کو یہ انتفاع پہونچا حتی کہ
ترک و عراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے - وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الراس اعتبارا
للحقیقۃ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے - ف - یعنی بقیاس
حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے
تو سر ایک تہائی وچوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں - کذا قال العینی - اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر
ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر کو ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے
اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی - بدائع میں یہی قول امام محمد سے ذکر کیا ہے - محقق نے کہا کہ یہی قول
بنظر دلیل اوجہ واقوی ہے - الخ - پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی باندھی
ایک رات یا ایک دن تو اُسپر صدقہ ہے مگر جب کہ چہارم بقدر اسکے ڈھکے تو دم ہے - اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں - اگرچہ
بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے - اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اُسپر دم ہے - دونوں کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کٹی
ہوئی داڑھی ڈھکنے میں مضائقہ نہیں - جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا نہ کپڑا - واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن
ہو تو اُسپر دوگونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ وحج کے - واذا حلق ربع راسہ او ربع لحیتہ فصاعدا - اور اگر محرم نے مونڈا
اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اُس سے زیادہ - ف - کل سر و کل داڑھی تک - فعلیہ دم - تو اُسپر قربانی لازم
ہے - فان کان اقل من الربع فعلیہ صدقۃ - پس اگر چہارم سے کم ہو تو اُسپر صدقہ ہے - ف - ترکیب بیان مفید ہے
کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے - م - بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق
عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے - مع - وقال مالک لا تجب الا بحلق الکل - اور مالک نے کہا کہ دم نہیں واجب
مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں - ف - کیونکہ قولہ تعالیٰ لا تحلقوا رؤسکم یعنی مت مونڈو اپنے سروں کو - کل سر
مونڈنے پر ہے - وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم - اور شافعی رح نے کہا کہ قربانی واجب ہے
قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال - ع -) بر قیاس حرم کی نباتات کے - ف - یعنی جیسے حرم کی گھاس و نباتات
میں سے کوئی ممنوع اکھاڑے یا چھیلے تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی یوں ہی احرام میں بال محفوظ
کیے گئے ہیں - م - ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد - اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا
پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے - ف - یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و
منفعت سے ہے نہ عبث چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہو گیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی
انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع - فتکامل بہ الجنایۃ - تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائیگا - ف - غیر ازینکہ احتمال
زینت ہے تو احتیاطاً دم واجب ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق
ہے - وتتقاصر فیما دونہ - اور اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا - ف - پس صدقہ ہے - بخلاف تطییبا

ربع العضو لانہ غیر مقصود - ہر ف ... ہونکہ وہ غیر مقصود ہی - ف - اور معلوم ہو
جنایت جب بدرجہ مقصود کامل موجب کفارہ الا ... ہر - تو چہارم سر مین تقریر یہی - وکذا احلق بعض اللحیۃ
بالعراق وارض العرب - اور یون ہی داڑھی مین سے بعض مونڈنا عراق وعرب مین معتاد ہی - ف - پس یہ فعل
اگرچہ جائز نہ ہوا تاہم معلوم ہوا کہ کل سے کم مین بعض لوگون کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہی اور مدار جرمانہ کا اُسی پر کہ
راحت وانتفاع ممنوعہ مین تصور کرے پس چہارم داڑھی مونڈنے مین بھی کامل جرم ہی لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہی - وذبح
اپنا سر مونڈنا ور قربانی دی پھر وہین اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے - اگر ایک ہی جلسہ مین سر و داڑھی و بغلین و تمام
بدن مونڈ ڈالا یا منڈوایا تو اُسپر ایک ہی قربانی ہی اور اگر جلسہ مختلف ہون تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہی یہ شیخین کا قول
ہی - وضو مین کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اُسپر ایک لپ گیہون ہین - یون ہی جب روٹی پکانے مین جل جاوین
ہذا ہو الاکمل مین ہی کہ ایک لٹ بال مین نصف صاع ہی - مع - وان حلق الرقبۃ کلہا فعلیہ دم - اور اگر اپنی سب گدی
منڈائی تو اُسپر ایک دم ہی - لانہ عضو مقصود بالحلق - کیونکہ یہ ایسا عضو ہی کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہی - ف -
چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہین - ف - اگرچہ مکروہ فعل ہی - م - وان حلق الابطین او احدہما
فعلیہ دم - اور اگر محرم نے دونون بغل یا ایک کو حلق کیا تو اُسپر ایک دم لازم ہی - ف - اور قاضیخان مین ہی کہ اگر
بغل مین بہت بال ہون تو چہارم بغل سے دم ہی ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہی جو شیخ مصنف رح نے مطلقاً ذکر کیا -
ف - اور ہر ایک موجب الدم ہی - لان کل واحد منہما مقصود بالحلق لدفع الاذی ونیل الراحۃ فاشبہ العانۃ
کیونکہ ہر بغل مونڈنے مین قصد کیجاتی ہی تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی - ف - یعنی زیر ناف
کیونکہ زیر ناف مونڈنے مین دم واجب ہی تو ہر بغل مین بھی - پھر افادہ کیا کہ - ذکر فی الابطین الحلق ہہنا - امام محمد
نے بغلون کے بارہ مین یہان یعنی جامع صغیر مین لفظ حلق ذکر کیا - ف - یعنی مونڈنا - وفی الاصل النتف - اور
مبسوط مین لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا - ف - تو کچھ اختلاف نہین ہی بلکہ نتف بغل مین عادت ہی - وہو السنۃ
اور یہی سنت ہی - ف - اور مبسوط مین کہا مونڈنا بھی جائز بلا کراہت ہی - پھر دیگر اعضا مین امام رح سے روایت
نہین - الکافی مع - وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام - اور ابو یوسف
ومحمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اُسپر قربانی واجب ہی اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہی - ف - یون ہی امام محمد
نے جامع صغیر مین ذکر کیا - اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک - مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
وساق وجو اسکے مشابہ ہو - ف - جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگون مین بقصد راحت وانتفاع اسکا مونڈنا
پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ وساق کامل مین دم واجب ہی - لانہ مقصود بطریق التنور
کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہی - ف - یہ فخر الاسلام نے ذکر کیا - یعنی بعضی لوگ اپنی راحت
وزینت کی غرض سے اُنکے بالون کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہین اور حلق بھی بال دور کرتا ہی - فیتکامل بحلق کلہ پس
جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ - ف - تو دم آیا - ویتقاصر عند حلق بعضہ - اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا
عضو مونڈنے کی صورت مین - ف - پس صدقہ ہی - واضح ہو کہ مبسوط مین صریح سینہ وساق کو مونڈنے مین غیر مقصود کہا
ہی - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہی کیونکہ اُنکا حلق دوسرے عضو کے ضمن مین ہوتا ہی نہ قصد سے - کما فی الفتح - مین کہتا ہون
کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہین کہ دوسرے کے ضمن مین ہو ورنہ بغل وعانہ سے کچھ لازم نہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کیے پس وہ اگرچہ
امام محمد کے زمانہ مین معتاد نہو مگر ہمارے زمانہ و دیار مین لوگون مین کثرت رائج ہی تو صحیح وہ جو مصنف رح نے اختیار فرمایا

ربع العضو لانہ غیر مقصود ۔ ہر ... کیونکہ وہ غیر مقصود ہی ۔ ف ۔ اور معلوم ہو چکا کہ
جنایت جب بر وجہ مقصود کامل ہو تب کفارہ ... ہی ۔ تو چہارم سر مین تقریر گذری ۔ وکذا احلق بعض اللحیۃ لمعتاد
بالعراق وارض العرب ۔ اور یون ہی داڑھی مین سے بعض مونڈنا عراق و عرب مین معتاد ہی ۔ ف ۔ پس یہ فعل
اگرچہ جائز نہ ہوا تاہم تو معلوم ہوا کہ کل سے کم مین بعض لوگون کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہی اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ
راحت و انتفاع ممنوعہ مین تصور کرے پس چہارم داڑھی مونڈنے مین بھی کامل جرم لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہی ۔ اور صحیح
اپنا سر مونڈا اور قربانی دی پھر وہین اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے ۔ اگر ایک ہی جلسہ مین سر و داڑھی و بغلین و تمام
بدن مونڈا یا منڈایا تو اسپر ایک ہی قربانی ہی اور اگر جلسہ مختلف ہون تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہی یہ شیخین کا قول
ہی ۔ وضو مین کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اسپر ایک لپ گیہون ہین ۔ یون ہی جب روٹی پکانے مین جل جاوین
خزانۃ الاکمل مین ہی کہ ایک لٹ بال مین نصف صاع ہی ۔ مع ۔ وان حلق الرقبۃ کلہا فعلیہ دم ۔ اور اگر اپنی سب گدی
منڈائی تو اسپر ایک دم ہی ۔ لانہ عضو مقصود بالحلق ۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہی کہ قصد کرکے مونڈا جاتا ہی ۔ ف ۔
چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہین ۔ ف ۔ اگرچہ مکروہ فعل ہی ۔ م ۔ وان حلق الابطین او احدہما
فعلیہ دم ۔ اور اگر محرم نے دونون بغل یا ایک کو حلق کیا تو اسپر ایک دم لازم ہی ۔ ف ۔ اور قاضیخان مین ہی کہ اگر
بغل مین بہت بال ہون تو چہارم بغل سے دم ہی ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہی جو شیخ مصنف رح نے مطلقاً ذکر کیا
ف ۔ اور ہر ایک موجب الدم ہی ۔ لان کل واحد منہما مقصود بالحلق لدفع الاذی ونیل الراحۃ فاشبہ العانۃ
کیونکہ ہر بغل مونڈنے مین قصد کیجاتی ہی تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی ۔ ف ۔ یعنی زیر ناف
کیونکہ زیر ناف مونڈنے مین دم واجب ہی تو ہر بغل مین بھی ۔ پھر افادہ کیا کہ ۔ ذکر فی الابطین الحلق ہہنا ۔ امام محمد رح
نے بغلون کے بارہ مین یہان یعنی جامع صغیر مین لفظ حلق ذکر کیا ۔ ف ۔ یعنی مونڈنا ۔ وفی الاصل النتف ۔ اور
مبسوط مین لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا ۔ ف ۔ تو کچھ اختلاف نہین ہی بلکہ نتف بغل مین عادت ہی ۔ وہو السنۃ
اور یہی سنت ہی ۔ ف ۔ اور مبسوط مین کہا مونڈنا بھی جائز بلا کراہت ہی ۔ پھر دیگر اعضا مین امام رح سے روایت
نہین ۔ الکافی مع ۔ وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام ۔ اور ابو یوسف
ومحمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اسپر قربانی واجب ہی اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہی ۔ ف ۔ یون ہی امام محمد
نے جامع صغیر مین ذکر کیا ۔ اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک ۔ مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
و ساق وجو اسکے مشابہ ہو ۔ ف ۔ جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگون مین بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا
پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کامل مین دم واجب ہی ۔ لانہ مقصود بطریق التنور
کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہی ۔ ف ۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ۔ یعنی بعضی لوگ اپنی راحت
و زینت کی غرض سے انکے بالون کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہین اور حلق بھی بال دور کرتا ہی ۔ فیتکامل بحلق کلہ پس
جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ ۔ ف ۔ تو دم آیا ۔ ویتقاصر عند حلق بعضہ ۔ اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا
عضو مونڈنے کی صورت مین ۔ ف ۔ پس صدقہ ہی ۔ واضح ہو کہ مبسوط مین صریح سینہ و ساق کو مونڈنے مین غیر مقصود کہا
ہی ۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہی کیونکہ انکا حلق دوسرے عضو کے ضمن مین ہوتا ہی نہ قصدی ۔ کما فی الفتح ۔ مین کہتا ہون
کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہین کہ دوسرے کے ضمن مین ہو ورنہ بغل و عانہ سے کچھ لازم نہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کیے پس وہ اگرچہ
امام محمد کے زمانہ مین معتاد نہو مگر ہمارے زمانہ و دیار مین لوگون مین کثرت سے رائج ہی تو صحیح وہ جو مصنف رح نے اختیار فرمایا ۔

بے وحشت ہو کر پردہ کی طرح میل کچیل پراگندہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کچیل دور کرنا بھی ہوا اور
تفث دور کرنا مع ہر بلکہ اس عضو پر اتفث دور نہیں کیا - فتجب الصدقة - تو صدقہ واجب ہوگا - ف - اور یعنی
صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی واجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے میں
قربانی نہیں ہے - ابن الہمام نے اسکو اظہر کہا - ولابی حنیفة ان حلقه مقصود لانه لایتوسل الی المقصود الا به -
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مونڈنا بمقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہیں ہو سکتا - وقد
وجد ازالة التفث - حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا - ف - قصد کے ساتھ یعنی عضو کامل - پورے عضو سے
فتجب الدم - تو قربانی واجب ہوگی - ف - پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے -
وان حلق رأس محرم بامره او بغیر امره - اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اُسکے حکم سے یا بغیر اُسکے حکم
کے - ف - مثلاً سوتا تھا - اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی وانند اسکے بغل زیر وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہوا - م ع -
فعلی الحالق الصدقة - تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے - وعلی المحلوق دم - اور جسکا سر مونڈا گیا اُس پر قربانی
واجب ہے - ف - اسی کو شافعی کے شاگرد مزنی رح نے اختیار کیا ہے - وقال الشافعی لایجب ان کان بغیر امره
بان کان نائما - اور شافعی رح نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اسکے حکم کے ہو اس طور کہ محلوق سوتا ہو
ف - یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حالق نے مونڈا - بلکہ اصح قول میں حالق پر فدیہ ہے
اور یہی امام احمد کا قول ہے - اور محلوق بغیر حکم کے صورتوں میں بری ہے - ع - لان من اصله ان الاکراه یخرج المکره
من ان یکون مواخذا بحکم الفعل - کیونکہ شافعی رح کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور
کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو - ف - نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی
سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے - والنوم ابلغ منه - اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے - ف - پس سوتا ہوا بھی تو
بدرجہ اولی بری ہے - وعندنا بسبب النوم والاکراه ینتفی المأثم دون الحکم - اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے
اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم - ف - یعنی آخرت میں اسپر مواخذہ نہ ہوگا - مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ بھول
میں مثل تحقیق ہے - تو قربانی ساقط نہ ہوگی - وقد تقرر سببه - حالانکہ قربانی کا سبب تقرر ہو چکا - وهو ما نال من
الراحة والزینة - اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اُسنے پائی - ف - زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی
فیلزمه الدم حتما - تو اسپر قربانی حتماً لازم ہوگی - ف - یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے روزہ
یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا - بخلاف المضطر - برخلاف مضطر کے - ف - یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق
پر لاچار ہوا ہو - حیث یتخیر - کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے - ف - چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا
تین روزے رکھے - لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد - اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی
ہے اور یہاں محلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے - ف - رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسنے
کیا نہیں تھا تو حالق نے اسپر ظلم کیا پس کیا حالق سے اپنا تاوان واپس لے - جواب دیا - ثم لایرجع المحلوق
علی الحالق - پھر جسکا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا - ف - جو مال اسنے قربانی میں خرچ
کیا - لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة - کیونکہ قربانی تو اسپر اُسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے
تو قربانی اپنی راحت کا عوض رہی ہے - فصار کالمغرور فی حق العقر - تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دربارہ عقر ہوگیا
ف - یعنی بعوض تاوان اٹھانے میں اس مغرور کے مانند ہوگیا جس نے عقر دینے میں تاوان اٹھایا - مگر [illegible]

کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح مین انشاء اللہ تعالیٰ
آویگا۔ اور اسکا ... ... اگر بکر زید ... ایک باندی خرید کر جورو بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے
دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اُسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اسکے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لیگا جس نے اُسکو دھوکا دیا مگر عقر نہین لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جسکا نفع
خود اُسنے لیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ کتاب مین حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہین لے سکتا ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ بعید واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے مین حصول ثواب عظیم
پس باوجود اس ثواب کے اُسکو اختیار نہین ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اُسکے واسطے ہوا۔ فاحفظہ۔ م۔
وکذا اذا کان الحالق حلالا لایختلف الجواب فی المحلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو
یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق مین حکم جدا نہین ہوگا۔ ف۔ بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بلے اجازت
مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما الحالق تلزمہ الصدقۃ فی مسالتنا فی الوجہین۔
رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ مین دونون صورتون مین اسپر صدقہ واجب ہوگا۔ ف۔ یعنی حالق جب محرم ہو
تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لاشئ علیہ۔ اور
شافعی رح نے کہا کہ حالق پر کچھ نہین ہے۔ ف۔ عینی رح نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اسکے شرح الوجیز سے
نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول مین اسپر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
و احمد ہے۔ فتدبر۔ م۔ وعلی ہذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جبکہ محرم نے
حلال کا سر مونڈا ہو۔ ف۔ تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعی رح کے نزدیک نہین۔ لہ ان معنی الارتفاق
لایتحقق بحلق شعر غیرہ وہو الموجب۔ شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مونڈنے مین ارتفاق کے معنی نہین متحقق
ہوتے ہین حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے۔ ف۔ تو جب موجب نہین تو فدیہ بھی نہین۔ ولنا ان ازالۃ ما ینموت
بدن الانسان من محظورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات مین سے ہے یہ بات کہ جو چیز کسی
آدمی کے بدن سے جمتی ہے اُسکو دور کرے۔ ف۔ خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو۔ جیسے زمین حرم کی جمی
ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے۔ لاستحقاقہ الامان بمنزلۃ نبات الحرم۔ کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم
کی نباتات۔ ف۔ محترم ہے اس سے کہ کوئی اُسکو کسی حالت مین دور کرے۔ فلا یفترق الحال بین شعرہ وشعر غیرہ
تو اپنے بال اور غیر کے بال مین حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا۔ الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ۔ سوائے اتنی بات کے
کہ اپنے بال دور کرنے مین جرم پورا ہے۔ ف۔ کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل
کی۔ فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیرہ اطعم ماشاء۔ جامع صغیر مین ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اُسکے
ناخنون کی تقلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے۔ ف۔ یعنی فطرہ کے طعامون سے جو چاہے بقدر فطرہ
دے۔ ع۔ لیکن محقق رح نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جسقدر دے اور یہی نص محمد رح سے ظاہر ہے۔ م۔ والوجہ
فیہ ما بینا۔ اور وجہ اسمین وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے۔ الخ۔ و
لایعری عن نوع ارتفاق۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہین ہے۔ لانہ یتاذی بتفث غیرہ وان کان
اقل ما یتاذی بتفث نفسہ فیلزمہ الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اُٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

جین الدد

جرا شجرۃ [illegible] ... لازم [illegible] ... من الحظورات
ایسے دونوں
النتف وازالة [illegible] ... یہ کہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اسلیے کہ اسمین میل کچیل دور کرنا اور
جو چیز بدن سے لگی ہو اسکا [illegible] ... موجود ہے - فاذا قلمها کلها فہو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم - پس جب محرم نے
سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اسپر قربانی لازم ہوگی - ف - یہ حکم جو اسپر چارون ائمہ رح متفق ہیں
ع - ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد - اور ایک دم پر زیادتی نہیں کیجائیگی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا
ایک ہی جلسہ مین واقع ہو - ف - یہی قول چارون ائمہ کا ہے ع - لان الجنایۃ من نوع واحد - کیونکہ جرم تو قسم
واحد سے ہے - ف - تو ایک چارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہوجائیگا - فان کان فی مجالس - اور اگر ناخن کترنا
متفرق جلسون مین واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پانون کے پانچ ناخن چار جلسون مین کاٹے - فکذلک عند محمد رح تو بھی
امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے - ف - کہ جرم متداخل ہوکر ایک ہی دم واجب ہوگا - لان مبناہا علی التداخل -
کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے - ف - جبکہ مجلس واحد ہو - فاشبہ کفارۃ الفطر - تو کفارہ افطار سے
مشابہ ہوگیا - ف - یعنی جب کہ رمضان مین عمداً کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر مین جب کفارہ دے
تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چارون کے متفرق کرنے مین بھی تداخل ہوکر آخر مین جب کفارہ دے
تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی - اور یہی ایک قول امام شافعی رح کا ہے - الا اذا تخللت الکفارۃ - مگر جب کہ ناخنوں کے
متفرق کترنے کے بیچ مین کفارہ واقع ہوجاوے - ف - اسطرح کہ ایک ہاتھ یا پانون کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا
پھر دوسری مجلس مین دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا - لارتفاع الاولی بالتکفیر - کیونکہ پہلا
جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہوچکا تھا - ف - تو پہلا کفارہ بعد بت موجود جرم کا ہوگیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا
دوسرا کفارہ ہوگا - وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا - اور
ابوحنیفہ و ابویوسف کے قول پر چار قربانیان واجب ہونگی اگر اسنے چار مجلسون مین ہر مجلس مین ایک ہاتھ یا ایک
پانون کے پانچون ناخن کاٹے - ف - خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو - لان الغالب فیہ معنی العبادۃ - کیونکہ
اس کفارہ قربانی مین عبادات کے معنی غالب ہورہے ہین - ف - اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب
ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو - بخلاف کفارۃ الفطر کے
کہ وہ معذور پر واجب نہین ہے - لہذا کفارات قربانی مین تداخل مطلق نہین ہے - فیتقید التداخل باتحاد المجلس
کما فی آی السجدۃ - تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتین تلاوت کرنے مین ہے -
ف - کہ اگر مجلس واحد مین تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلف ہون تو ہر ایک کے لیے
علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اسمین معنی عبادت ہین تو تداخل ہوگا کہ جب کہ مجلس متحد ہو - وان قص
یدا او رجلا فعلیہ دم - اور اگر اسنے ایک ہاتھ یا پانون کے سب ناخن کترے تو اسپر قربانی واجب ہے - اقامۃ للربع
مقام الکل کما فی الحلق - بوجہ قائم کرنے چارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے مین - ف - کہ چارم سر کے
مونڈنے مین مثل کل کے کفارۃ الدم واجب ہے ع - وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ - اور اگر
محرم نے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اسپر صدقہ ہے - ف - یہ معنی نہین کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ - معناہ یجب لکل
ظفر صدقۃ - اسکے معنی یہ ہین کہ ہر ناخن کے واسطے اسپر ایک صدقہ ہے - ف - پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہیگا

اور اکثر کے اعتبار سے دم ہوگا۔ وقال زفر یجب الدم بقص ثلثة منہا۔ اور زفر رح نے کہا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وہو قول ابی حنیفة الاول۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافیر الید الواحد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے۔ ف۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثرہا اور تین ناخن انہیں سے اکثر ہیں۔ ف۔ یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے۔ اور اکثر کا حکم مانند کل کے ہے۔ پھر ابوحنیفہ رح نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل مایجب الدم بقلمہ۔ جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جسکے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پانوں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ ف۔ لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پانوں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا۔ وقد اقمنا ہا مقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پانوں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے۔ ف۔ اور جب ایکبار ایسا کر چکے۔ فلا یقام اکثرہا مقام کلہا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کیا جائیگا۔ لانہ یودی الی مالا یتناہی۔ کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے۔ ف۔ حتی کہ جب تین ناخن میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسنے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دم ہوگا۔ پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاہو یوں استدلال کرو کہ جب انکو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پانوں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف رح نے ذکر کیا [illegible] پھر پانچ ناخن جنسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پانوں کے ہوں۔ وان قص خمسة اظافیر متفرقة من یدیہ ورجلیہ فعلیہ الصدقة۔ اور اگر اسنے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پانوں سے متفرق کاٹے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ عند ابی حنیفة وابی یوسف۔ ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما لو قص من کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہوگی [illegible] پانچ ناخنوں کے جب کہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے [illegible] جگہوں سے مونڈے۔ ف۔ کیونکہ پانچ ناخن ملکر ایک ہاتھ یا پانوں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈ [illegible] کو جمع کرکے چہارم کا اندازا اعتبار کرتے ہیں تو یہی یہاں کریں گے۔ ولہما ان کمال الجنایة [illegible] شیخین کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالقلم علی [illegible] طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاویگا۔ ویشینہ ذلک۔ اور یہ ہیات اسکو عیبدار کریگی۔ ف۔ تو راحت و زینت نہوئی پس کمال جرم نہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانہ معتاد علی ما مر۔ کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گذرا۔ ف۔ کہ بعض لوگ نقط چندیا۔ اور بعضے پیشانی مونڈاتے ہیں۔ واذا تقاصرت الجنایة تجب فیہا الصدقة۔ اور جب کہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اسمیں صدقہ واجب ہوگا۔ فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا۔ ف۔ جو صدقة الفطر میں ہے۔ وکذلک لو قلم اکثر من خمسة متفرقا۔ اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے۔ ف۔ تو ہر ایک کا نصف صاع گیہوں صدقہ دے۔ الا ان یبلغ ذلک دما۔ مگر یہ سب صدقہ ملکر ایک قربانی تک پہونچ جاوے۔ ف۔ یعنی قیمت میں۔ فحینئذ ینقص عنہ ما شاء۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے۔ ف۔ کیونکہ دم تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے۔ قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذہ فلا شیٔ علیہ۔

زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو کچھ کسی ساتھ مختص ہونا متعین ہوگیا۔ ف۔ پس اگر معذور محرم نے مین قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ حرم مین ذبح کرے۔ اور صوم وصدقہ کا قربت ہونا قیاس سے سالم ہو تو جہان ادا کرے ادا ہوجائیگا۔ ولو اختار الطعام اجزاہ فیہ التغدیۃ والتعشیۃ۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے مین صبح کا کھانا کھلانا اور شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفارہ قسم ہے۔ ف۔ کہ اسمین یہی کافی ہو اور حدیث کعب بن عجرہ مین اطعم فرقا الخ وارد ہو یعنی تین صاع چھ مسکینون کو کھلادے وعند محمد لا یجزیہ لان الصدقۃ تنبئی عن التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونون وقت کھانا کافی نہین ہو کیونکہ صدقہ آگاہ کرتا ہو تملیک سے۔ ف۔ یعنی صدقہ کے معنی لغت مین ایسے ہین کہ جنسے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ اسمین غیر کو بے عوض کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ مین مالک کرنا چاہیے۔ وہو المذکور۔ اور قرآن مین مذکور یہی صدقہ ہے۔ ف۔ پس ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہو۔ اعتراض ہوا کہ حدیث مین ہو کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہو۔ اس سے ظاہر ہو کہ مالک کرنا صدقہ مین ضرور نہین ہو۔ ج۔ مین کہتا ہون کہ خود اپنا کھانا کپڑا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح مین ہو تو لامحالہ صدقہ بمعنی مجاز بمراد ثواب ہو اور آیت مین حقیقت جسمین تملیک ضرور ہو۔

فصل۔ یہ فصل احرام مین جماع وأسکے متعلقات مین ہو۔ فان نظر الی فرج امراتہ۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو کی فرج کی طرف نظر کی۔ ف۔ اگرچہ داخل فرج مین جہان پر دہ بکارت ہوتا ہو اگرچہ نظر دیر تک باکرر کرر ہو۔ اور یون ہی حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوۃ۔ شہوت کے ساتھ۔ ف۔ عمدا۔ فامنی۔ پس انزال ہوگیا۔ لاشئی علیہ۔ تو اسپر کچھ لازم نہین ہو۔ ف۔ یعنی غسل جنابت کرلے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ لازم نہین ہو۔ لان المحرم ہو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام مین) حرام کر دیا گیا تو جماع ہو اور جماع پایا نہین گیا۔ ف۔ نہ حقیقتہ اور نہ حکما۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہوگیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ تصوری انزال پر کچھ نہین لازم آتا۔ اور مالک رح کے نزدیک دیر تک نظر کرکے انزال مین حج فاسد ہو یعنی قبل وقوف کے اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اسپر بدنہ واجب ہو۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسپر بدنہ واجب ہو۔ کما فی المغنی۔ مع۔ وان قبل اولمس بشہوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اسپر دم واجب ہو۔ ف۔ اگرچہ جورو ہو۔ اور اس مسئلہ مین انزال کی قید نہین لگائی حالانکہ اسمین اختلاف روایت ہو۔ فی الجامع الصغیر یقول اذا مس بشہوۃ فامنی۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہوگیا۔ ف۔ تو اسپر دم ہو۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہو لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر مین انزال کی قید اتفاقی ہو۔ ولا فرق بین ما اذا انزل اولم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہین درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہین ہوا اسکو مبسوط مین ذکر فرمایا۔ ف۔ یہی اصح ہو کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا ہوا جو احرام مین منع ہو تو دم واجب ہوا۔ م مفدع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت مین جو فرج کے سوا اسے مین ہو۔ ف۔ فرج مقام پیشاب وپیخانہ یعنی سوا اے شرمگاہ کے ران یا پیٹ سے آلہ تناسل رگڑا۔ تو دم واجب ہو اگرچہ انزال نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب مین ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انہ یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعی رح سے ایک روایت ہو کہ ان سب صورتون مین اسکا احرام فاسد ہوجائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ ف۔ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالی رح نے

سے بوٹ ہوکر مردہ کی طرح تحلیل ہو اگرچہ وہان لگانے سے مین اسکی جگہ -
[illegible] قة - تو صدقہ واجب ہوگا - ف - اور یعنی
تفث دور کرنا ہے لیکن اسنے پورا تفث دور نہین کیا
صاحبین کے استدلال مین کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی واجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے مین
قربانی نہین ہے - ابن الہمام نے اسکو اظہر کہا - ولابی حنیفة ان حلقه مقصود لانه لایتوسل الی المقصود الا به -
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہین ہوسکتا - وقد
وجد ازالة التفث - حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا - ف - قصد کے ساتھ یعنی عضو کامل - پورے عضو سے
فتجب الدم - تو قربانی واجب ہوگی - ف - پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق مین یہ پورا ہے -
وان حلق راس محرم بامره او بغیر امره - اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اسکے حکم سے یا بغیر اسکے حکم
کے - ف - مثلاً سوتا تھا - اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی ومانند اسکے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہوا ہے ع
فعلی الحالق الصدقة - تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے - وعلی المحلوق دم - اور جسکا سر مونڈا گیا اسپر قربانی
واجب ہے - ف - اسی کو شافعی کے شاگرد مزنی رح نے اختیار کیا ہے - وقال الشافعی لایجب ان کان بغیر امره
بان کان نائما - اور شافعی رح نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہین واجب اگر بدون اسکے حکم کے ہو باین طور کہ محلوق سوتا ہو
ف - یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت مین حالق نے مونڈا - بلکہ اصح قول مین حالق پر فدیہ ہے
اور یہی مالک واحمد کا قول ہے - اور محلوق بغیر حکم کے صورتون مین بری ہے ع - لان من اصله ان الاکراه یخرج المکره
من ان یکون مواخذا بحکم الفعل - کیونکہ شافعی رح کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراه کیا گیا ہو تو اکراه اس مجبور
کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو - ف - نہ دنیا مین نہ آخرت مین تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی
سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے - والنوم ابلغ منه - اور نیند تو اکراه سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے - ف - پس سوتا ہوا محلوق
بدرجہ اولی بری ہے - وعندنا بسبب النوم والاکراه ینتفی الماثم دون الحکم - اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے
اور اکراه کے گناه دور ہوتا ہے نہ حکم - ف - یعنی آخرت مین اسپر مواخذه نہوگا مگر دنیاوی حکم نہین دور ہوتا چنانچہ اصول
مین مدلل تحقیق ہے - تو قربانی ساقط نہوگی - وقد تقرر سببه - درحالیکہ قربانی کا سبب متقرر ہوچکا - رہا تائل مین
الراحة والزینة - اور یہ سبب وہ راحت وزینت ہے جو اسنے پائی - ف - زینت یہ کہ بالون کی پراگندگی دور ہوئی
فیلزمه الدم حتما - تو اسپر قربانی حتما لازم ہوگی - ف - یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے روزه
یا طعام دینے سے چھٹکارا نہوگا - بخلاف المضطر - برخلاف مضطر کے - ف - یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق
پر لاچار ہوا ہو - حیث یتخیر - کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے - ف - چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا
تین روزے رکھے - لان الآفة هناک سماوية وههنا من العباد - اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت مین آفت آسمانی
ہے اور یہان محلوق کی صورت مین بندون کی طرف سے ہے - ف - رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی اگرچہ اسکا
[illegible]ہا نہین تھا تو حالق نے اسپر ظلم کیا پس کیونکر اسسے اپنا تاوان واپس لے - جواب دیا - ثم لایرجع المحلوق
علی الحالق - پھر جسکا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہین لے سکتا - ف - جو مال اسنے قربانی مین صرف
کیا - لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة - کیونکہ قربانی تو اسپر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے
تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے - فصار کالمغرور فی حق العقر - تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دربارہ عقر ہوگیا
ف - یعنی یہ محلوق دم دینے مین اس مغرور کے مانند ہوگیا جس نے عقر دینے مین تاوان اٹھایا - مگر

...جہت سے وطی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح مین انشاء اللہ
... اور اسکی بہت صورتین مین انما ... یہ کہ زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جورو بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد
دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اسکے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لیگا جس نے اسکو دھوکا دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جسکا نفع
خود اسنے لیا ہے - اسی طرح مسئلہ کتاب مین حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہین لے سکتا ہے - مترجم
کہتا ہے کہ بعید واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے مین حصول ثواب عظیم
پس باوجود اس ثواب کے اسکو اختیار نہین ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اسکے واسطے ہوا - فاحفظہ - م -
وکذا اذا کان الحالق حلالا لایختلف الجواب فی المحلوق راسہ - اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو
یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق مین حکم جدا نہین ہوگا - ف - بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت
مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے - اما الحالق تلزمہ الصدقۃ فی مسألتنا فی الوجہین -
رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ مین دونون صورتون مین اسپر صدقہ واجب ہوگا - ف - یعنی حالق جب محرم ہو
تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے بہرصورت حالق پر قربانی لازم ہے - وقال الشافعی لاشئی علیہ - اور
شافعی رح نے کہا کہ حالق پر کچھ نہین ہے - ف - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن نووی اسکے شرح الوجیز سے
نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول مین اسپر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
و احمد ہے - فتدبر - م - وعلی ہذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال - اور اسی اختلاف پر حکم ہے جب کہ محرم نے
حلال کا سر مونڈا ہو - ف - تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعی رح کے نزدیک نہین - لہ ان معنی الارتفاق
لایتحقق بحلق شعر غیرہ وہو الموجب - شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مونڈنے مین ارتفاق کے معنی نہین متحقق
ہوتے ہین حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے - ف - تو جب موجب نہین تو فدیہ بھی نہین - ولنا ان ازالۃ ما ینمو من
بدن الانسان من محظورات الاحرام - اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات مین سے ہے یہ بات کہ جو چیز کسی
آدمی کے بدن سے جمتی ہے اسکو دور کرے - ف - خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو - جیسے زمین حرم کی جمی
ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے - لاستحقاقہ الامان بمنزلۃ نبات الحرم - کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم
کی نباتات - ف - محترم ہے اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت مین دور کرے - فلا یفترق الحال بین شعرہ وشعر غیرہ -
تو اپنے بال اور غیر کے بال مین حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا - الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ - سوائے اتنی بات کے
کہ اپنے بال دور کرنے مین جرم پورا ہے - ف - کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل
کی - فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیرہ اطعم ما شاء - جامع صغیر مین ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اسکے
ناخنون کی تقلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے - ف - یعنی فطرہ کے طعامون سے جو چاہے بقدر فطرہ
دے - زع - لیکن محقق رح نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جسقدر دے اور یہی نص محمد رح سے ظاہر ہے - م - والوجہ
فیہ ما بینا - اور وجہ اسمین وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے - ف - یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے - الخ - و
لایعری عن نوع ارتفاق - اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہین ہے - لانہ یتاذی بتفث غیرہ وان کان
اقل بالتاذی بتفث نفسہ فیلزمہ الطعام - کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

جو اپنے ذاتی میل کچیل سے اپنا یا ... [illegible]
اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے ... [illegible] لانہ من المحظورات
التفث وازالۃ ما ینمو من البدن - کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اسلیے کہ اسمین میل کچیل دور کرنا اور
جو چیز بدن سے اُگتی ہے اسکو زائل کرنا موجود ہے - فاذا قلمہا کلہا فہو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم - پس جب محرم
سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اسپر قربانی لازم ہوگی - ف - یہ حکم جو اوپر ہے چاروں ائمہ رح متفق ہیں
ع - ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد - اور ایک دم پر زیادتی نہیں کیجائیگی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا
ایک ہی جلسہ میں واقع ہو - ف - یہی قول چاروں ائمہ کا ہے ع - لان الجنایۃ من نوع واحد - کیونکہ جرم تو قسم
واحد سے ہے - ف - تو ایک چارم سے زیادہ کترنا متداخل ہو جائیگا - فان کان فی مجالس - اور اگر ناخن کترنا
متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے - فکذلک عند محمد رح - تو بھی
امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے - ف - کہ جرم متداخل ہوکر ایک ہی دم واجب ہوگا - لان مبناہا علی التداخل
کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے - ف - جبکہ جنس واحد ہو - فاشبہ کفارۃ الفطر - تو کفارہ افطار سے
مشابہ ہوگیا - ف - یعنی جب کہ رمضان میں کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے
تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چاروں کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہوکر آخر میں جب کفارہ دے
تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی - اور یہی ایک قول مالک و شافعی رح کا ہے - الا اذا تخللت الکفارۃ - مگر جب کہ ناخنوں کے
متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہو جاوے - ف - اسطرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا
پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو یہ دوسرا کفارہ لازم ہوگا - لارتفاع الاول بالتکفیر - کیونکہ پہلا
جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا - ف - تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہوگیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا
دوسرا کفارہ ہوگا - وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا - اور
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر چار قربانیاں واجب ہونگی اگر اسنے چار مجلسوں میں ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک
پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے - ف - خواہ پہلا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو - لان الغالب فیہ معنی العبادۃ - کیونکہ
اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب ہو رہے ہیں - ف - اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب
ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولتا ہو یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو - بخلاف کفارۃ الفطر کے
کہ وہ معذور پر واجب نہیں ہے - لہذا کفارات قربانی میں تداخل متعلق نہیں ہوا - فیتقید التداخل باتحاد المجلس
کما فی آی السجدۃ - تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتیں تلاوت کرنے میں ہے -
ف - کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلف ہوں تو ہر ایک کے لیے
علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اسمین معنی عبادت ہیں تو تداخل نہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو - وان قص
یدا او رجلا فعلیہ دم - اور اگر اسنے ایک ہاتھ یا پاؤں کے سب ناخن کترے تو اسپر قربانی واجب ہے - اقامۃ للربع
مقام الکل کما فی الحلق - بوجہ قائم کرنے چارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں - ف - کہ چارم سر کے
مونڈنے میں مثل کل کے کفارۃ الدم واجب ہے ع - وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ - اور اگر
محرم نے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اسپر صدقہ ہے - ف - یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ - معناہ تجب لکل
ظفر صدقۃ - اسکے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے اسپر ایک صدقہ ہے - ف - پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہیگا

اور اکثر کے اعتبار سے دم ہوگا۔ وقال زفر یجب الدم بقص ثلثۃ منہا۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وہو قول ابی حنیفۃ الاول۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافیر الید الواحد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے۔ ف۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثرہا اور تین ناخن انہیں سے اکثر ہیں۔ ف۔ یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے۔ اور اکثر کا حکم مانند کل کے ہے۔ پھر ابوحنیفہ رحمہ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلمہ۔ جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جسکے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ ف۔ لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پاؤں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا۔ وقد اقمنا ہا مقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے۔ ف۔ اور جب ایکبار ایسا کر چکے۔ فلا یقام اکثرہا مقام کلہا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کہا جائیگا۔ لانہ یؤدی الی ما لا یتناہی۔ کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مؤدی ہے۔ ف۔ حتی کہ جب تین ناخنوں میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسنے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دو ناخن میں دم واجب ہوگا۔ پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاہیے یوں استدلال کرے کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا الزام ہے۔ فافہم۔ پھر پانچ ناخن جیسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہوں۔ وان قص خمسۃ اظافیر متفرقۃ من یدیہ ورجلیہ فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر اسنے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصہا من کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقۃ۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنوں کے جب کہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جب کہ سر کے متفرق جگہوں سے مونڈے۔ ف۔ کیونکہ پانچ ناخن ملکر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا اندازہ اعتبار کرتے ہیں تو یہی بیان کریں ہم۔ ولہما ان کمال الجنایۃ بنیل الراحۃ والزینۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت وزینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالقلم علی ہذا الوجہ یتاذی۔ اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاویگا۔ ویشینہ ذلک۔ اور یہ ہیات اسکو عیبدار کریگی۔ ف۔ تو راحت وزینت نہوئی پس کمال جرم نہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانہ معتاد علی ما مر۔ کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گذرا۔ ف۔ کہ بعض لوگ نقط چندیا۔ اور بعضے پیشانی مونڈ اتے ہیں۔ واذا تقاصرت الجنایۃ تجب فیہا الصدقۃ۔ اور جب کہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اسمیں صدقہ واجب ہوگا۔ فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا۔ ف۔ جو صدقۃ الفطر میں ہے۔ وکذلک لو قلم اکثر من خمسۃ متفرقا۔ اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے۔ ف۔ تو ہر ایک کا نصف صاع گیہوں صدقہ دے۔ الا ان یبلغ ذلک دما۔ مگر یہ سب صدقہ ملکر ایک قربانی تک پہونچ جاوے۔ ف۔ یعنی قیمت میں۔ فحینئذ ینقص عنہ ما شاء۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے۔ ف۔ کیونکہ دم تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے۔ قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذہ فلا شیء علیہ۔

زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں تو مکان کے ساتھ مخصوص ہونا متعین ہوگیا۔ ف۔ پس اگر معذور نے فدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا
ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے۔ اور صوم وصدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہوجائیگا۔ ولو اختار
الطعام اجزأہ فیہ التغدیۃ والتعشیۃ۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا
اور شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک بر قیاس کفارہ
قسم ہے۔ ف۔ کہ اسمین یہی کافی ہے اور حدیث کعب رضہ میں اطعم فرقا النح وارد ہے یعنی تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے
وعند محمد لا یجزیہ لان الصدقۃ تنبئ عن التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھانا کافی نہیں ہے کیونکہ
صدقہ آگاہ کرتا ہے تملیک سے۔ ف۔ یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسمین غیر کو بے عوض
کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ وہو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے۔ ف۔ پس
ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث
میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ ج۔ میں کہتا ہوں کہ خود
اپنا کھانا کپڑا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو لا محالہ صدقہ بمعنی مجاز بمراد ثواب ہے اور آیت میں حقیقت
جسمین تملیک ضرور ہے

فصل۔ یہ فصل احرام میں جماع وآنکے متعلقات میں ہے۔ فان نظر الی فرج امرأتہ۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو
کی فرج کی طرف نظر کی۔ ف۔ اگرچہ داخل فرج میں جہاں پر وہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر سہ کرر ہو۔ اور یون ہی
حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوۃ۔ شہوت کے ساتھ۔ ف۔ عمداً۔ فامنی۔ پس انزال
ہوگیا۔ لا شیٔ علیہ۔ تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی غسل جنابت کر لے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ
لازم نہیں ہے۔ لان المحرم ہو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا۔ ف۔
نہ حقیقۃ اور نہ حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہوگیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ
تصور کی انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور امام مالک رح کے نزدیک دیر تک نظر کر کے انزال میں حج فاسد ہے یعنی قبل وقوف کے
اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسپر بدنہ واجب ہے۔ کما
فی المغنی۔ مع۔ وان قبل او لمس بشہوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اسپر دم واجب ہے۔
ف۔ اگرچہ جورو ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اسمین اختلاف روایت ہے۔ فی الجامع
الصغیر یقول اذا مس بشہوۃ فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہوگیا۔ ف۔
تو اسپر دم ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا
فرق بین ما اذا انزل او لم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا
اسکو مبسوط میں ذکر فرمایا۔ ف۔ یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا ہوا جو احرام میں منع ہے تو دم واجب
ہوا۔ مع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوا ہے میں ہے۔
ف۔ فرج مقام پیشاب وپیخانہ یعنی سوائے شرمگاہ کے ران یا پیٹ سے آلہ تناسل رگڑا۔ تو دم واجب ہے اگرچہ انزال
نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انہ یفسد احرامہ فی
جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعی رح سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اسکا احرام
فاسد ہوجائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ ف۔ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالی رح نے

ذکر کی کہ علماے شافعیہ نے

جماع سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جماع ... نقل کیا

بسائر المحظورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وبہ لیس بجماع مقصود۔ اور
یہ کوئی فعل مقصود ہی جماع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شہوت سے بوسہ ومساس ومباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ
جماع کا استلذاذ ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی
فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس فعل میں عورت
کے ساتھ چین ولذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین ولذت حاصل کرنا احرام میں
ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشہوۃ ولا یحصل بدون
الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے
ماسواے میں بغیر انزال ہونے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا۔ حالانکہ
اس سے رکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں تقاضاے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع
ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت وراحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے
نعم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں۔ ف۔ مرد ہو
یا عورت ہو خواہ برغبت واختیار ہو یا باکراہ واجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ یعنی وقوف عرفہ کے
قبل حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ ف۔ یعنی مرد وعورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے
فاسد ہو جائیگا۔ وعلیہ شاۃ۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ۔ اور
حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گذرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا۔ ف۔ پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں
حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے
اور اگر ذکر پر کپڑا لپیٹکر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے
عورت نے اگر گدھے کا ذکر یا کٹا ہوا ذکر لیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ پھر فساد کی صورت میں
احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ ع۔ والاصل فیہ ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل
عمن واقع امرأتہ وہما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتہما وعلیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس
مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے
اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں یعنی ہر ایک دونوں
میں سے قربانی دے اور دونوں اپنے حج میں گذر جاویں اور ان پر آیندہ سال میں حج واجب ہے۔ ف۔ یہ حدیث
ابوداؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے وجمہور کے
نزدیک حجت ہے اور اسکے سوا بیہقی نے روایت کی۔ ف۔ ویکذا نقل عن جماعۃ من الصحابۃ۔ اور ایسا ہی
ایک جماعت صحابہ رض سے منقول ہے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہی
حکم عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ رواہ الحاکم والبیہقی
بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح بثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رح سے
پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو مجاہد رح نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمر رض کے زمانہ میں ہوا تھا تو آپ نے

باکرا نے حج ۔ ان دونوں ادا کریں پھر چلا ۔ ہوکر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ وہاں ہو تو دونوں حج کریں اور
ان دونوں نے صحیح ۔ اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہونچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں ۔ مالک رح نے موطا میں بلاغاً
بالفاظ روایت دارقطنی کے حضرت عمر و علی و ابوہریرہ سے ذکر کیا ۔ مف ۔ وقال الشافعی تجب بدنۃ ۔ اور شافعی
نے کہا کہ بدنہ واجب ہے ۔ ف ۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے ۔ اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف ۔ بر قیاس اس
صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا ۔ ف ۔ کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ
ہے ۔ والحجۃ علیہ اطلاق ما رویناہ ۔ اور ہماری حجت امام شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ۔ ف ۔
یعنی امام شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جب کہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں لفظ یریقان
دما ۔ واقع ہوا ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت
باطل ہے ۔ م ۔ ولان القضاء لما وجب ۔ اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی ۔ ف ۔ یعنی آئندہ
سال میں ۔ ولم یجب الا لاستدراک المصلحۃ ۔ اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
ف ۔ تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی
کرنے سے دم واجب ہوا ۔ تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے ۔
اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی ۔ خف معنی الجنایۃ فیکتفی بالشاۃ ۔ تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی
بکری پر کفایت کیجائیگی ۔ بخلاف ما بعد الوقوف لانہ لا قضاء ۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
میں قضاء واجب نہیں ہے ۔ ف ۔ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے
جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوگی پس اسکی کسی چیز سے اصلاح نہ ہوگی حتی کہ بدنہ واجب
کرنا مفید نہیں ۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی ۔ م ۔ ثم سوی بین السبیلین
پھر قدوری رح نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا ۔ ف ۔ حتی کہ مقعد میں جماع سے مثل فرج کے دم و
قضاء ہے جب کہ قبل الوقوف ہو یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رح سے ہے ۔ وعن ابی حنیفۃ ان
الوطی فی غیر القبل منہما ۔ اور ابو حنیفہ رح سے دوسری روایت ہے کہ وطی کرنا (قبل وقوف کے) سوائے فرج
کے مرد و عورت سے ۔ ف ۔ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا ۔ لا یفسدہ لتقاصر معنی الوطی ۔ حج کو فاسد
نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے ۔ ف ۔ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے ۔ فکان عنہ روایتان
پس ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہو گئیں ۔ ف ۔ اور یہ معلوم نہیں کہ کونسا قول مقدم ہے اور اصح یہ کہ جس پر
صاحبین نے بھی اتفاق کیا ہے اور اسی کتاب میں مختار ہے ۔ اور حاصل فرج یا مقعد میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا
تو فاسد ہوا پس دم دینے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں ۔ م ۔ ولیس علیہ ان یفارق امرأتہ فی قضاء
ما افسداہ ۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رہے اپنی جورو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
ف ۔ یعنی افتراق رکھنا مستحب ہے تاکہ عورت کو پھر میل جول سے ۔ خلافاً لمالک اذا خرجا من بیتہما و
لزفر اذا احرما والشافعی اذا انتہیا الی المکان الذی جامعہا فیہ ۔ برخلاف قول مالک رح کے کہ افتراق
واجب ہے جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں ہوا اور برخلاف قول زفر کے کہ جب سے کہ دونوں نے احرام
باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہونچیں جہاں عورت سے جماع واقع ہو گیا تھا
ف ۔ اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول شافعی ۔ مگر ہمارے یہاں دونوں میں افتراق مستحب ہے

لہم انہما یتذ اکران ذلک ... وشافعی ...
گذشتہ واقعہ کو یاد کر کے تو مجامعت میں ... ف ... اور
کے ہے اور شافعی نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہوگا۔ اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے۔
ان الجامع وجد انعقاح بینہما قائم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو دو مرد کا یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے
موجود ہے۔ فلا معنی للافتراق قبل الاحرام لاباحۃ الوقاع ولا بعدہ لانہما یتذاکران ما لحقہما من المشقۃ
الشدیدۃ بسبب لذۃ یسیرۃ فیزدادان ندما وتحرزا فلا معنی للافتراق۔ تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں
قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کریں گے کہ انکو کیسی کچھ مشقت سخت
بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑی ہے تو انکو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں
ف یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علامت ومعنی نہیں نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن مخفی نہیں کہ دلیل امام
معلوم ہوا ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جانتا تھا کہ اسکو قضاء کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولی استدلال
یہ کہ اول جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت کا حق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ محمد اور
ہو اور نفس کو جدائی کی سزا اٹھانی پڑے لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے
م۔ اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں
جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے۔ ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور
بے احرام والوں کی طرح جماع وشکار وغیرہ کرنے لگا تو اسپر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا
کیے وہ احرام سے صرف نیت کرنے یا ترک کیے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر بالغہ نے طفل
قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا۔ اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے
چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اسپر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں۔ جیسے ہاتھ سے انزال
لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی نسل خبیث وقابل تنفر ہے حتی کہ زرق لگانے سے بھی نفرت نہیں ہے۔ قارن نے
عمرہ چار پھیر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج وعمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضا ہے اور بعد چار پھیر طواف
کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا بہر حال اسپر دو قربانیاں جرمانی واجب ہیں۔ مسئلہ۔ یہ سب قبل وقوف عرفہ کا حکم
ہے۔ ومن جامع بعد الوقوف بعرفۃ لم یفسد حجہ وعلیہ بدنۃ۔ اور جس شخص نے (مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو
حج فاسد نہ ہوا اور اسپر بدنہ واجب ہے۔ ف جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ ف۔ خلافاً للشافعی فیما
اذا جامع قبل الرمی۔ بخلاف قول شافعی کے جبکہ اسنے جمرۃ العقبہ کی رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے۔ ف کیونکہ رمی امام شافعیؒ کے
نزدیک حلال ہونیکا سبب ہے اور قبل اسکے احرام مطلق ہے حتی کہ اسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں۔ پھر انکے نزدیک بعد رمی کے
سوائے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے
اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جسنے عرفہ میں وقوف کر لیا
تو اسکا حج تمام ہو گیا۔ ف یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے
اور حدیث مذکورہ پہلے گذر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے جبکہ وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج
کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اسکا حج تمام ہو گیا۔ رواہ احمد وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن
حبان فی صحیحہ والحاکم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جسنے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اسنے حج پایا۔ رواہ الدارقطنی۔ م۔ اگر کہا جاوے

ں ما جب ہوتا جواب زیادہ - وانما تجب البدنۃ لقول ابن عباس ... میں سعی کرنا فسد نہیں ہوتا
ع الا ارتفاق فیتغلظ موجبہ - یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلی ... ی ... لقول ابن عباس ہے - اور لا
بدنہ ہے - توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو مقتضی نہیں ... جب کرے داعلی ہے - ف
با جرم کرے تو جرمانہ لازم ہو گیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے - پھر رہا یہ کہ اس
صورت میں کیا جرمانہ ہوگا تو اسمیں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلی درجہ کی حالت
سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رض کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے
جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے - رواہ مالک وابن ابی شیبہ - اور ہمارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی
حجت و قیاس پر مقدم ہے بخصوص جب کہ یہ فتوی موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتوی ابن عمر رض
کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسمیں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضاے حج کا حکم دیا ہے پس ہم نے
اسکو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا - فافہم - اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے
صرف بکری لازم ہے - اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لیے بکری لازم ہے مف - وان جامع
بعد الحلق فعلیہ شاۃ - اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اسپر بکری قربانی کرنا لازم ہے - لبقاء احرامہ فی حق النساء
بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں - ف یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے -
دون لبس المخیط وما اشبہہ - نہ سلا ہوا پہننے و اسکے مانند - ف خوشبو ملنے وغیرہ میں - پس احرام درحقیقت نہیں
ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے - فخفت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ - پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی
گئی - ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ - اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل
اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہو گیا - فیمضی فیہا ویقضیہا وعلیہ شاۃ - پس عمرہ کے افعال
پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضاء کرے اور اسپر ایک بکری لازم ہے - ف اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے - ومن جامع
بعد ما طاف اربعۃ اشواط اواکثر - اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھیرے یا زیادہ کے - فعلیہ شاۃ
ولا تفسد عمرتہ - تو اسپر بکری واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہوگا - ف کیونکہ چار پھیرے رکن طواف ہیں اور عمرہ یہی
طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے
کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے - کما فی المحیط ع - وقال الشافعی تفسد فی
الوجہین - اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا - ف خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو
وعلیہ بدنۃ - اور بہر حال اسپر بدنہ کی قربانی واجب ہے - ف یہی قول مالک ہے - اعتبارا بالحج اذہی فرض عندہ
کالحج - بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے - ولنا انہا سنۃ - اور ہماری حجت یہ کہ عمرہ
سنت ہے - ف کیونکہ جابر رض کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا
بہت اچھا ہے ع - پس جب عمرہ سنت ہوا - فکانت احط رتبۃ منہ - تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا - ف
اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے - فتجب الشاۃ فیہا والبدنۃ فی الحج اظہارا للتفاوت - تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے
عمرہ میں بکری اور حج میں بدنہ واجب ہوگا - ف اسمیں تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہے تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب
کیجاوے - اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اسکی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اصلح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری
واجب ہے تو عمرہ میں بھی - م - اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا ع - ومن جامع ناسیا کمن جامع

ہیں نفاس سے پاک ہو۔ وے۔ جیساکہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذریں۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتی کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنۃ۔ حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اسکو شروع کر دیا۔ یصیر واجبا بالشروع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا۔ ویدخلہ نقص ترک الطہارۃ۔ اور طہارت چھوڑنے سے اسمین نقص آجائیگا۔ فیجبر بالصدقۃ اظہار الدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالیٰ وہو طواف الزیارۃ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونیکا اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت میں قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اسپر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فتجبر بالدم۔ کیونکہ اسنے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔ وان کان جنبا فعلیہ بدنۃ۔ اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباس۔ ایسا ہی ابن عباس رض سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملتی ہے ع۔ ولان الجنابۃ اغلظ من الحدث فیجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہارا للتفاوت۔ اور اس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان میں بدنہ واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے بخلاف نماز کے کہ اسمین صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز ونفل میں کچھ تفاوت نہیں حتی کہ دونوں میں سجدہ سہو ہے۔ پھر یہ سب اسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنبا او محدثا۔ اور یونہی جب طواف الزیارہ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو۔ ف۔ تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے لان اکثر الشیٔ لہ حکم کلہ۔ کیونکہ جو شی کا اکثر حصہ ہو اسکے واسطے حکم کل کا ہے۔ ف۔ پس کل سات پھیروں میں سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولا ذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرے جب تک مکہ میں ہے اور اسپر قربانی نہ رہیگی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید۔ ف۔ یعنی اسپر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ میں ہے۔ والاصح انہ یومر بالاعادۃ فی الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجابا۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اسکو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائیگا اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب۔ ف۔ پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے۔ لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لاذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر۔ پھر جب کہ اسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اسپر قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لا تبقی الا شبہۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شبہہ نقصان کے۔ ف۔ اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔ رہا بقول ابی حنیفہ رح تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے۔ کما فی شرح الطحاوی

دوبارہ ادا [illegible] وقد طاف جنبا فی
ایام النحر [illegible] ایام النحر مین اعادہ کیا
تو اسپر کچھ واجب نہین ہے کیونکہ [illegible] طواف [illegible] اپنے وقت [illegible] اعادہ کیا - وان اعادہ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند
ابی حنیفۃ بالتاخیر علی ما عرف من مذہبہ - اور اگر اسنے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہ رح
کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اسپر قربانی لازم ہوگی بنابر اسکے ابو حنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا - ف - کہ اپنے وقت سے طواف
کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے - شیخ ابو بکر الرازی الجصاص رح نے کہا کہ تاخیر جبھی کہ دوسرا طواف معتبر ہو لیس جنابت
کی صورت مین بوجہ اول مین فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کرخی رح نے کہا کہ جنابت وحدث
دونون مین معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے - ایضاح مین کہا کہ یہی اصح و افقہ ہے - م - کیونکہ اول طواف
سے عورتون کی حلت ہوگئی - اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان مین بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال مین اعادہ کرکے
اسی سال حج کیا تو متمتع نہوگا - کما فی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا - مف - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنبا علیہ
ان یعود - اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اسنے جنابت مین طواف زیارت کیا تھا تو اسپر لوٹ آنا فرض
ف - یعنی افضل ہے کہ طہارت مین طواف کرے - لان النقص کثیر فیؤمر بالعود استدراکا لہ - کیونکہ نقصان بہت
ہے تو اسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا - ویعود باحرام جدید - اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے
ف - جبکہ وہ میقات سے گذر گیا ہے اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہین ہے - ع - وان لم یعد و بعث
بدنۃ اجزاہ - اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیجدیا تو اسکو کافی ہوگیا - لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل
ہو العود - کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے - ف - پس جنابت کی
صورت مین واپسی افضل ہے - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ
فہو افضل - اور اگر وہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث مین یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا
پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیجدی تو یہ افضل ہے - لانہ خف معنی النقصان
وفیہ نفع للفقراء - کیونکہ نقصان کے معنی خفیف ہے اور بکری بھیجنے مین فقراء کا نفع ہے - ف - اور اسکی واپسی
مین احرام لازم و اسکی مسافت مین خطرہ ہے - ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا - اور اگر اسنے طواف زیارت
نہ کیا - ف - یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہون - ف - حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام
یہانتک کہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا تو اسپر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے - ف - [illegible]
لانعدام التحلل منہ - کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نہ پایا گیا - ف - یعنی پورا حلال ہونا نہین ہوا جب کہ طواف
زیارت نہین کیا - وہو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف - اور وہ عورتون سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہانتک کہ
طواف زیارت کرے - ف - لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کریگا اسپر قربانی لازم آتی جائیگی تعدد
مجلس مین الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گذر چکا - مف - ومن طاف
طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ - اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اسپر صدقہ واجب ہے - لانہ دون
طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلا بد من اظہار التفاوت - کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے
اگرچہ طواف وداع واجب ہے تو دونون مین تفاوت ظاہر کرنا ضرور ہوا - ف - پس جب کہ زیارت مین بکری تو وداع مین

کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوائے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ ف۔ مثل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت اول اصح ہے۔ ف۔ رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اسپر بکری واجب ہے۔ لانہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ہو دون طواف الزیارۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے۔ ف۔ جسمیں جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ تو ایک بکری پر کفایت کیجائیگی۔ ف۔ تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونہا فعلیہ شاۃ۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے۔ ف۔ مگر آنکہ وقت پر اعادہ کرلے۔ غرض کہ موجود چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں۔ تو بمنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان بترک الاقل یسیر فاشبہ النقصان بسبب الحدث فیلزمہ شاۃ۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہوگیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اہلہ اجزاہ ان لایعود ویبعث شاۃ۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیجدے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے چھوڑے تو ہمیشہ محرم باقی رہیگا یہانتک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلا۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھیرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاۃ۔ اور جسنے طواف الصدر کو یا اسمیں سے چار پھیرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے۔ ف۔ جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانہ ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اسنے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ ف۔ اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ وما دام بمکۃ یومر بالاعادۃ۔ اور جب تک مکہ میں موجود ہے اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہوجاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے۔ ف۔ ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہوں۔ ع۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بمکۃ اعادہ۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرلے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ۔ کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب بنا بر آنکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث الحطیم من البیت۔ والطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیاں جو کعبہ و حطیم کے درمیان ہیں انمیں داخل ہوئے حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد ادخل نقصا فی طوافہ۔ پس جب اسنے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کرلیا۔ ف۔ کیونکہ شافعی ومالک واحمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اخبار الآحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص آیا۔ فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مودیا للطواف علی الوجہ المشروع۔ پس جب تک مکہ میں ہے تو کل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی الحجر خاصۃ اجزاہ۔ اور اگر اسنے فقط حجر کا طواف کرلیا تو کافی ہوگیا۔ لانہ تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کرلی۔ وہو ان

یا خذ عن [illegible]

پیر کر حجر کے پاس [illegible] بار کرے - فما

دوسری جانب نکلے - [illegible] یہ ایک [illegible]

رجع الی اہلہ ولم یعدہ فعلیہ دم - پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اسپر قربانی واجب ہو

لانہ تمکن نقصان فی طوافہ بترک ما ہو قریب من الربع فلا تجزیہ الصدقۃ - کیونکہ اسکے طواف میں قریب چہارم

کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا - ف - کیونکہ ہر پھیرے سے چہارم چھوٹا طواف کے معنی

میں نقص ہے - ومن طاف طواف الزیارۃ علی غیر وضوء وطواف الصدر فی آخر ایام التشریق طاہرا فعلیہ

دم - اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضو کیا اور طواف الصدر کو آخر ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اسپر ایک قربانی

واجب ہے - ف - بکری - فان کان طاف طواف الزیارۃ جنبا فعلیہ دمان - پھر اگر اپنے طواف زیارت

کو جنابت میں کیا ہو تو اسپر دو قربانیاں ہیں - ف - دونوں بکریاں - عند ابی حنیفۃ رحمہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک

ہے - وقالا علیہ دم واحد - اور صاحبین نے کہا کہ اسپر ایک ہی قربانی ہے - لان فی الوجہ الاول لم ینقل طواف

الصدر الی طواف الزیارۃ - کیونکہ اول صورت میں طواف زیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا - لانہ

واجب واعادۃ طواف الزیارۃ بسبب الحدث غیر واجب وانما ہو مستحب - بسبب اسکے کہ طواف الصدر

واجب ہے اور طواف الزیارۃ بوجہ بے وضو ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے - ف - تو طواف الزیارت جو کیا ہے

وہی رہیگا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہیگا - فلا ینقل الیہ - یعنی طواف الصدر بجانب طواف الزیارت منتقل نہ ہوگا

ف - بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہے کیونکہ نقص خفیف ہے - وفی الوجہ الثانی ینقل طواف الصدر

الی طواف الزیارۃ لانہ مستحق الاعادۃ - اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے

منتقل کرینگے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے - ف - کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب اعادہ

ہے اور آخر ایام تشریق میں جب دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا اعادہ ہو جائیگا - لیکن طواف الزیارۃ کا وقت

نہیں رہا - فیصیر تارکا لطواف الصدر مؤخرا لطواف الزیارۃ عن ایام النحر - پس وہ طواف الصدر چھوڑنے

والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا - فیجب علیہ دم بترک الصدر بالاتفاق - پس طواف الصدر

ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا - وبتاخیر الآخر علی الخلاف - اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم

واجب ہوگا اختلاف - ف - یعنی امام کے نزدیک واجب ہوگا - صاحبین کے نزدیک نہیں - الا انہ یومر باعادۃ

طواف الصدر ما دام بمکۃ - لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے تو اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا - ف -

پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی - ولا یومر بعد الرجوع علی ما بینا - اور بعد وطن لوٹ جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا

بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائیگی - ومن طاف للعمرۃ وسعی علی غیر وضوء

وحل - اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضو کے طواف وسعی کی اور حلال ہوگیا - فما دام بمکۃ یعیدہما

تو جب تک مکہ میں ہے تو طواف وسعی کو اعادہ کرے - ف - یعنی اعادہ واجب ہے - ولا شیء علیہ - اور اسپر کچھ واجب

نہیں ہے - اما اعادۃ الطواف فلتمکن النقص فیہ بسبب الحدث - لیکن اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے

اسمیں نقص جم جانے سے ہے - واما السعی فلانہ تبع للطواف - اور سعی کا اعادہ اسلیے کہ وہ طواف کے تابع

ہے - ف - اگرچہ اسمیں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی - واذا

[illegible] بوجہ نقصان [illegible] ہو جا[illegible]
[illegible] رجع [illegible] قبل [illegible] لعید فعلیہ دم - اور اگر طواف [illegible] کرنے [illegible] وہ اپنے اہل وطن مین واپس گیا
[illegible] واجب ہی - لترک الطہارۃ فیہ - بوجہ طواف مین طہارت ترک کرنے کے - ولا یؤمر بالعود - اور اسکو واپس
آنے کا حکم نہ دیا جائیگا - لوقوع التحلل باداء الرکن - کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہی - اذ
النقصان یسیر - کیونکہ نقصان خفیف ہی - ف - خلاصہ یہ کہ اسنے حدث کی حالت مین عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا
تو اسمین خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ آکر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جب کہ
نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہی - پس اسپر قربانی لازم ہی - ولیس علیہ فی السعی شیئی - اور اسپر سعی صفا و
مروہ کے بارہ مین کچھ واجب نہین ہی - لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ - کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے
جو شرعاً شمار کیا گیا ہی - ف - کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہی اگرچہ کچھ نقص ہو - اور سعی مین بالاتفاق
طہارت واجب نہین ہی - مف - وکذا اذا اعاد للطواف ولم یعد السعی - اور اسی طرح اگر فقط طواف کا اعادہ کر لیا اور سعی
کو اعادہ نہ کیا - ف - تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہین ہی - فی الصحیح - صحیح قول مین - ف - اور دوسرا قول غیر صحیح
یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح مقدم ہو گئی پس دم واجب ہی اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہی اور دوسرا صرف تکملہ ہی -
مف - یہ عمرہ کا بیان تھا - ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ - اور جس نے حج مین سعی صفا
و مروہ چھوڑی تو اسپر دم واجب اور اسکا حج پورا ہی - لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکہ الدم دون
الفساد - اسواسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہی تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج -
ف - اور شافعی کے نزدیک یہ رکن ہی اسکے ترک سے حج فاسد ہی - جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہی پس رکن جو قطعی ہی [illegible]
ثابت نہوگا - ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم - اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اسپر قربانی
واجب ہی - ف - یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہی - یہ اسوقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا - وقال الشافعی
لاشیئی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترک الاطالۃ شیئی - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہین
کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہی (نہ طول وقوف) پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اسپر لازم نہوگا - ولنا
ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس - اور ہماری حجت
یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہی بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ
ہو - ف - اگرچہ اس لفظ کے ثبوت مین کلام ہی - لیکن شک نہین کہ آپ نے لوگون کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھسے
لے لو یعنی جسطرح مین کرون اسی سے سیکھ لو اور شک نہین کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے پس اگر اس سے پہلے جائز
ہوتا تو تعلیم فرماتے - پس معلوم ہوا کہ واجب ہی - فیجب بترکہ الدم - تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی - ف -
اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن مین امام کے ساتھ وقوف کیا - بخلاف ما اذا وقف لیلا - بخلاف
اسکے جب کسی نے دن گذر کر رات مین وقوف عرفہ پایا - ف - تو اسپر دم واجب نہین ہی - لان استدامۃ الوقوف
علی من وقف نہارا لا لیلا - کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن مین وقوف کیا نہ رات مین -
فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ - پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد
وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہوگی ظاہر الروایۃ مین - ف - اور بلخی نے
امام رحمہ سے روایت کی کہ اسنے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی - اور جواب یہ کہ استدراک نہین ہوا - لان المتروک

لایصیر مستدرکا - کیونکہ
اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا
ساقط نہیں اور ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک [illegible] فعلیہ دم - اور
جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے - لانہ من الواجبات - کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے
ف - تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا - ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم - اور جس نے سب ایام
میں رمی الجمار ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے - لتحقق ترک الواجب - بوجہ ترک واجب ثابت ہونیکے - ف
اور جملہ رمی ستر ہیں - ویکفیہ دم واحد - اور اسکو ایک قربانی کافی ہے - لان الجنس متحد کما فی الحلق - کیونکہ جنس
متحد ہے جیسے مونڈنے میں - ف - اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے - والترک انما یتحقق
بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانہ لم یعرف قربۃ الا فیہا - اور ترک متحقق ہوتا اسی طرح کہ رمی کے ایام
میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہوجاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں - ف - تو
بعد اسکے قضا نہیں ہوسکتی ہے - ومادامت الایام باقیۃ فالاعادۃ ممکنۃ - اور جبتک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے
ف - حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے - فیرمیہا علی التالیف - پس سب کو
ترتیب کے طور پر رمی کرے - ف - اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہوگئی - ثم بتاخیرہا یجب الدم - پھر رمی کی تاخیر
سے قربانی واجب ہوگی - عند ابی حنیفۃ خلافا لہما - یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے - ف
اور معنی تاخیر کے یہ ہیں کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام رمی خارج نہیں ہوئے - ورنہ
رمی فوت ہوگئی چنانچہ اوپر بیان ہوا - وان ترک رمی یوم فعلیہ دم - اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اسپر قربانی
واجب ہوگی - ف - حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہوگئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے - لانہ نسک
تام - کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے - ف - اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلیئے کہ جنس متحد میں تداخل
ہوجاتا ہے - واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تینوں جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے
تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اسکو ادا نہ کیا یہانتک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہوگیا
ومن ترک - اور جس نے ترک کیا - رمی احدی الجمار الثلث - تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو
اور دو کو ادا کیا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اسدن واجب ہے - فعلیہ الصدقۃ - تو اسپر صدقہ واجب ہے - ف - ہر کنکری
نصف صاع گیہوں - لان الکل فی ہذا الیوم نسک واحد - کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی
نسک ہے - ف - اور اسنے ایک جمرہ چھوڑا - فکان المتروک اقل - تو متروک نصف سے کم ہوا - ف - پس
صدقہ ہے - الا ان یکون المتروک اکثر من النصف حینئذ یلزمہ الدم لوجود ترک الاکثر - لیکن متروک جب
نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا - ف - مثلا ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے
کو بھی ایک دو کنکری ماری - وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر فعلیہ دم - اور اگر اسنے یوم النحر میں رمی
جمرۃ العقبہ چھوڑ دی تو اسپر دم واجب ہے - لانہ ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا - کیونکہ اسنے اسی روز کا رمی کا
وظیفہ پورا چھوڑ دیا - ف - کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے - وکذا اذا ترک الاکثر منہا - اور اسی طرح
جب اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا - ف - مثلا سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے - اور ترک
کے معنی اوپر ذکر کیے کہ ایام رمی میں اسکو ادا نہ کیا یہانتک کہ روز چہارم کو آفتاب ڈوب گیا - اور اگر دوسرے سے

جو تھے روز تک رمی کرلے تو امام رحمہ کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک منہا حصاۃ او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اسنے کسی رمی الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں مارنی چھوڑ دیں۔ ف۔ یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاۃ نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دیوے۔ الا ان یبلغ دما فینقص ماشاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ ملکر ایک بکری کی قیمت کو پہونچ جاوے تو جسقدر چاہے کم کردے۔ لان المتروک ہو الاقل فیکفیہ الصدقۃ۔ کیونکہ متروک نکم نصف سے ہے پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ ف۔ کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملاکر دم کی قیمت کو پہونچے تو کچھ کم کردیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترنا) تاخیر کیا یہانتک کہ ایام قربانی گذرگئے تو اسپر ایک ذبح لازم ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وکذا اذا اخر طواف الزیارۃ۔ اور یونہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقالا لاشیٔ علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہاکہ دونوں صورتوں میں اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ ف۔ خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں۔ وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و صاحبین میں درصورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا۔ ف۔ پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے۔ لہما ان مافات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شیٔ آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کرلی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا موخر کرلی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کہ کرلے اور کچھ حرج نہیں ہے۔ جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہے چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک آیا اور اسنے کہاکہ یارسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے پھر دوسرے نے کہاکہ یارسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کرلی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہیں ہے۔ مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جب کہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابوحنیفہ کی حجت قول ابن عباس رضہ ہے کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کرلیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی۔ پس یہ اثر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ گناہ نہیں ہوا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان کالاحرام اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ فکذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یونہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہے اسوقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن اسمیں تردد ہے کہ احرام میں میقات سے گنجایش نہیں اور رمی وحلق وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہو بلکہ وقت وسیع ہو۔ فافہم۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوا کسی مقام میں حلق کیا تو اسپر دم واجب ہے

ومن اعتمر فخرج من الحرم ... عند ابی حنیفۃ
کیا تو اسپر دم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ ... ہے۔ وقال ابو
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی
فی الحاج۔ مصنف رح نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور
کرنے والے میں نہیں ذکر کیا۔ وقیل ہو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے۔ ف۔ یعنی حرم سے
خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وہو من الحرم۔ کیونکہ حج میں
منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے۔ ف۔ تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ
یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ و تابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے لیکن مخفی نہیں کہ اسمیں آسانی
ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا ہاں اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے
علاوہ بریں اس سے ابو یوسف رح کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ م۔ والاصح انہ علی الخلاف۔ اور اصح یہ کہ
حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے۔ ف۔ جیسے معتمر میں اختلاف ہے۔ ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم
لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں روک دیے گئے۔ ف۔ جب کہ آپ نے حج کرنے سے
پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لیجاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال
تین روز کے لیے مکہ خالی کر دینگے۔ پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہوجانے اور سر منڈانے
کا حکم فرمایا۔ وحلقوا فی غیر الحرم۔ اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا۔ ف۔ کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے تو
تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا۔ ولہما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ و
محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا کہ
فانہ من واجباتہا وان کان محللا۔ کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنیوالا ہے
ف۔ الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے نکلنا ہو۔ فاذا صار نسکا اختص بالحرم۔ پس
جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا۔ ف۔ جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں۔ کالذبح
جیسے مثلاً ذبح کرنا۔ ف۔ رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے۔ وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا
فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض حصہ حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو۔ ف۔ اعتراض ہوا
کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ
یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پر پہنچے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوئی
جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل
میں اترے اور خانہ حرم میں پڑھتے تھے۔ مگر وہم ہو کہ شاید اسکا سبب روکا ہوا ہو تو جواب یہ کہ منع یہی کہ ہدی کو
حرم بھیجے۔ م۔ فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ۔ اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رح
کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے۔ ف۔ یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو۔ وعند ابی یوسف
لا یتوقت بہما۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ جب و جہاں چاہے حلق
کرے۔ وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان۔ اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ کے ساتھ

وعند زفر یتوقت بالزمان دون المکان - اور زفر رح کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے - وہذا الخلاف فی التوقیت - اور یہ اختلاف توقیت کا - ف - جو مذکور ہوا ہے - فی حق التضمین بالدم - قربانی سے ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے - ف - اما لایتوقت فی حق التحلل بالاتفاق - رہا احرام سے نکلجانے کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے - ف - حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اسکے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہوگیا اور کچھ لازم بھی نہیں ہے - اور یہ حج کے بارہ میں ہے - ف - والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع اور عمرہ میں حلق و قصر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں - ف - بلکہ جس زمانہ میں کرے بلاخلاف صحیح ہے - لان اصل العمرۃ لایتوقت بہ - کیونکہ عمرہ خود اُس زمانہ سے موقت نہیں ہے - ف - بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے کرے سوا ے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکر ایام النحر سے موقت ہوگا - بخلاف المکان لانہا موقت بہ - بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے - ف - یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفا و مروہ ہے پس حلق یا قصر کرنا ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں - ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں - ن - قال - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا - فان لم یقصر - پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا ف - یعنی باہر حرم کے - حتی رجع - یہانتک کہ لوٹ آیا - ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا - فلاشیٔ علیہ فی قولہم جمیعا - تو بالاتفاق اُسپر کچھ لازم نہیں ہے - معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد - معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا - لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اُسپر ضمان واجب نہوگی - ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے - فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان - پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اُسپر دو قربانیاں لازم ہیں - عند ابی حنیفۃ - یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق - ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے - ف - لیکن دم اول وہی ہدی قران ہے اور دوسرا دم جرمانہ ہے - وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول ولا یجب بسبب التاخیر شیٔ علی ما قلنا - اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اُسپر کچھ لازم نہیں بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - کہ اُنکے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا - جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اُسپر دو قربانیاں ہیں ایک دم القران اور دوسرا اسلیے کہ اُسنے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابوحنیفہ کا قول ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کر دیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قران تو ضرور اور پہلی عبارت ایسی ہوگی کہ اُس سے دم القران نکلے لیکن کاتب نے دم بالحلق الخ کر دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اُسنے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے - م -

فصل - یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے - اعلم ان صید البر محرم علی المحرم - واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے - ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد و مباح ہو خواہ اسکا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں - ع - وصید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہے - لقولہ تعالی احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ - بدلیل قولہ تعالی احل لکم البحر یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اسکا کھانا دو حال لیکہ تمہارے واسطے متاع ہے

فی البحر اور ... ہو الدوہ ... وصید البر ... بھی مخصوص ہے - وصید البر حرام ہونا احرام
خرنک - ف - اور صید البحر اور اصل انہیں انڈے بچے دینا معتبر ہے - ہو ان ہیں جو
خشکی کا شکار وہ ہے جسکا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو - ف - اور اصل انہیں انڈے بچے دینا معتبر ہے - یہ اس میں ہے
کہ بہ سبب صید البر میں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچے دے اور تری میں اسکا اشنا دے یا برعکس وہ بھی صید
ہو جیسے مینڈک - مع - وصید البحر ما یکون توالده ومثواه فی الماء - اور صید البحر وہ ہے کہ جسکا انڈے بچے دینا اور
رہنا پانی میں ہو - ف - خواہ سمندر ہو یا دریا جھیل وغیرہ - مع - اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور باقی
انہیں جائز نہیں ہے - الکرمانی وخزانۃ الاکمل - اور کیکڑا و مینڈک میں جائز نہیں ہے - مع - والصید ہو الممتنع المتوحش
فی اصل الخلقۃ - اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو - ف - ممتنع یہ کہ بدون ترکیب کے
ہاتھ نہ آوے - پس مرغی و بط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کہنے سے پالتو کبوتر شکار رہے
کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں
وحشی نہیں ہوتا اور بز کوہی میں بوجہ مجبوری کے اسپر زکوٰۃ نہیں ہوئی - قاز وغیرہ اقسام بط سے وحشی پرند شکار ہیں
جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی - امام مالک رح کے نزدیک جو پالتو ہو گیا جیسے پالتو کبوتر اور ہرن پالتو وہ شکار نہیں رہا -
اور ہمارے نزدیک شکار ہے - مع - بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے - واستثنی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخمس الفواسق وہی الکلب العقور والذئب والحدأۃ والغراب والحیۃ والعقرب - اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنیٰ فرمایا اور وہ کٹکھنا کتا و بھیڑیا و چیل و ڈیبی کوا و سانپ و بچھو ہیں
ف - فواسق جمع فاسقہ - چونکہ یہ جانور خبیث بدکار ہیں تو انکا فاسق نام رکھا - فانہا مبتدیات بالاذی - کیونکہ
یہ جانور ایذا دینے میں خود پہل کرتے ہیں - ف - بدون اسکے کہ انسے کچھ تعرض کیا جاوے - والمراد بہ - اور
مراد غراب سے - الغراب الذی یاکل الجیف - وہ کوا ہے جو نجاست کھاتا ہے - ہو المروی عن ابی یوسف -
یہی ابو یوسف سے مروی ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جسکو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل
ہے - واضح ہو کہ یہاں مغالطے بہت ہیں - اول یہ کہ بعض احادیث میں نہیں احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی
اجازت ہے - اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز کیا ہے اور یہ لازم نہیں ہے کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت
ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے وہم کیا - الزیلعی - دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے
سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں - م - پھر مصنف رح نے جو استثنا ذکر
کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان
حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رض مرفوع میں پانچ جانور ہیں کہ قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے بچھو
چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں - رواہ البخاری و مسلم - مع - اور بھیڑیے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مراسیل میں
ہے - اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمر رض کی حدیث مرفوع میں بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر
کیا - لیکن حجاج ضعیف ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ کلب عقور در حقیقت تو کتا کٹکھنا ہے اور یہی تفسیر ظاہر مذہب میں ہے
ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور کو بھی بولتے ہیں - م - ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہ رح سے روایت
کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو عقر کرے - مالک سے کہا کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور انپر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا
وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ کہ ایسا نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر پھاڑنے والا نہیں جیسے لومڑی و ساہی و بلی وغیرہ
تو انکو محرم قتل نہ کرے - عیاض رح نے ابو حنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹکھنا ہو

اُنھون نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفر رح نے اُسکو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط مین کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شیر اُنکے نزدیک داخل نہین اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے مین کہتا ہون کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اُسکو منافی نہین کہ اُس سے زائد نہون۔ محیط و بدائع مین ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کرکے لوگون پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی شیر و چیتے وغیرہ مین بدرجہ کامل موجود ہین تو قیاس جلی یہ نص آئین بھی وارد ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابوسعید الخدری پانچ مین کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایۃ مین اسکے یہ معنی ہین کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اُسمین ہوجائیگی پس اُس وقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہین کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینی رح نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جنمین موجود ہون بدرجۂ اولیٰ اُسکا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانورون کے ذکر سے یہ لازم نہین کہ یہی فواسق ہون اور نہون بلکہ جو اُنکے معنی مین ہین فواسق ہین چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص مین مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلعم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اُسکا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک مین بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابوسعید خدری رض مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانور کو قتل کرسکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانورون کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر مین غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اُسپر حجت نہوگی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہین پھر کیون رد کی جاوے کیونکہ اسمین فاسقہ جانورون کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر مین فاسقہ کا بیان بچھو و چوہا و کلب عقور و غراب و چیل۔ مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دلیسی کوا جو نجس خوار ہے اور حدیث ابوسعید رض مین وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اُسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابوسعید رض سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔ قاضی عاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت مین کسی نے اختلاف نہین کیا ہے۔ اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہردار جانورون مین ہے۔ مع۔ پھر ان جانورون کا ایذا دینا کچھ بھی ضرر پر منحصر نہین ہے حتیٰ کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہین ہوتا بلکہ مال وجان دونون کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہین۔ اور اسکی تحقیق مین ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر اُنمین سے صید کے معنی مین نہین ہین۔ فعلی ہذا آیت مین جو صید کا حکم ہے اُس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ مین صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایۃ مین درندے سب صید ہین سوا اسکے کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتیٰ کہ ان دونون کے سوا اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے مین کچھ جزا نہین ورنہ جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوا ان جانورون کے جنکا استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اُسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اُسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اُسکو مردار یا صید میسر آئی ہے تو زفر رح کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کرکے صید کھاوے اور جزا دیدے۔ المبسوط۔ لیکن قاضیخان مین لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رح اولیٰ ہے بہ نسبت صید ذبح کرکے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد۔ ہان اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق صید اولیٰ ہے۔ اگر اسنے اضطرار مین صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولیٰ۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولیٰ ہے اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولیٰ ہے۔ ف۔ قال واذا قتل المحرم صیدا او دل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء۔ قدوری نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے

یہی قول شافعی رحمہ کا ہے چنانچہ ہم لکہا۔ وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر۔ اور امام محمد وشافعی نے
کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہے جہانتک ان صیدوں میں جنکا نظیر موجود ہو۔ ففی الظبی شاۃ۔ پس ہرن میں بکری دے
ف۔ مادہ میں مادہ اور نر میں نر۔ وفی الضبع شاۃ۔ اور کفتار میں بکری دے۔ وفی الارنب عناق۔ اور
خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ وفی الیربوع جفرۃ۔ اور جنگلی چوہے میں جفرہ۔ ف۔ یعنی بز کا مادہ بچہ جو ان جو چار ماہ
کا ہو۔ن۔ وفی النعامۃ بدنۃ۔ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفی حمار الوحش بقرۃ۔ اور گورخر میں گائے ہے۔ ف۔
ولیکن قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت ومشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں سے مجبور کیا۔ اول
اسلیے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ٹہرانے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا۔ حالانکہ مقتول کا نعم میں سے
ہونا ضرور نہیں چنانچہ ہمارا شتر مرغ وغیرہ نعم نہیں ہیں تو بیان جزا ہے۔ لقولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ قولہ تعالے
فجزاء الخ پس جزا وہی مثل ہے جسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے۔ ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ۔ اور نعم میں سے اسکا
مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمۃ لا تکون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی
قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔ وجہ دوم نقل
آثار ہیں۔ والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بینا۔
اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے شتر مرغ وہرن وگورخر وخرگوش میں نظیر از راہ خلقت وصورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔
پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی واعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ۔ وقال علیہ السلام
الضبع صید وفیہ الشاۃ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے۔
ف۔ رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت۔ پس ان دو وجوہ سے امام محمد
وشافعی بلکہ مالک واحمد اسطرف گئے ہیں۔ اور باہم کچھ اختلاف ہے۔ پھر یہ تو اس صید میں جسکا نظیر ہو۔ وما لیس
لہ نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد تجب القیمۃ مثل العصفور و
الحمام واشباہہما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنجشک وکبوتر وانکے مانند۔ ف۔ فاختہ
وقمری وغیرہ۔ واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول
مانند قول ابوحنیفہ وابو یوسف ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا۔ پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام
یا صوم۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ۔ اور
شافعی رحمہ کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں۔ ف۔ بالقیاس۔ ویثبت المشابہۃ بینہما۔ اور دونوں میں مشابہت
ثابت کرتے ہیں۔ ف۔ مگر صورت میں نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منہما یعب ویہدر۔ اس راہ سے
کہ کبوتر وبکری میں سے ہر ایک عب کرتا وہدر کرتا ہے۔ ف۔ عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا
اور مرغی وغیرہ اسطرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ چوستے ہیں۔ مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت چھوڑ کر یہ علت حرکات
میں قائم کی گئی حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ ولابی حنیفۃ وابی یوسف ان المثل
المطلق ہو المثل صورۃ ومعنی۔ اور ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہ
مطلق مثل ہے۔ ف۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل
مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولا یمکن الحمل علیہ۔ اور مثل
حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ باتفاق ظاہر

قولہ محالہ مثل صوری یا مثل معنوی
و مثل صوری ہے یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل ... الا انہ مراد
ہے کہ پس محرم پر جزا ہے مقتول جانور کا مثل معنوی - اور وہ قیمت ہے - لانہ معہود فی الشرع کما فی حقوق العباد
اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں - ف مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ
تلف کردی پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف
کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے اور مثل صوری فقط
جیسے جو کہ انکی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے - کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی شئ کی بحسب
خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی - پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں - او
لکونہ مرادا بالاجماع - یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے - ف ان جانوروں میں جنکا مثل صوری نہیں ہے
اور جب مثل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہوسکتا چنانچہ
اصول میں محقق ہے - او لما فیہ من التعمیم وفی ضدہ التخصیص - یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری
میں تخصیص ہے - ف یعنی معنوی مثل تو بہر صورت ہر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں
جانوروں میں ممکن جنکا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہوگیا - کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے
کو لینا جائز نہیں ہے - پھر جب یہ بات مقرر ہوگئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم - میں کلمہ من النعم
متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول - اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزاء کے مثل نہیں ہوسکتی بلکہ قیمت سے
ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسکا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری
یا صرف معنوی مراد ہوگا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ ارجح تو یہی مراد ہے یعنی
قیمت - اور قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی
ارجح کیونکہ علم نحو میں ثابت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولی ہے - پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب
من النعم متعلق قتل ہوا اور یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے - اور نعم پالتو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا
جواب یہ کہ پالتو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے - والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل
من النعم الوحشی - اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی سے قتل کیا - واسم
النعم یطلق علی الوحشی والاہلی - اور نعم کا اسم وحشی و پالتو دونوں پر بولا جاتا ہے - ف صرف پالتو کی خصوصیت
نہیں ہے - کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی - ایسا ہی ابو عبیدہ و اصمعی نے فرمایا ہے - ف ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی
التیمی اور اصمعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور انکے کلام سے لغت میں حجت لی گئی
ہے - اگر کہا جاوے کہ یہ کلام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جسمیں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے
کیونکر معتبر ہوگی - جواب یہ کہ آیت میں ہدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم
والمراد بما روی التقدیر بہ - اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اسکے ساتھ اندازہ ہے - دون ایجاب
المعین - نہ معین واجب کرنا - ف یعنی مثل کفارہ کے نص میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفارہ کی جزاء اس قدر قیمت ہے
کہ اس سے ایک بکری دیجاوے - لیکن بجائے قیمت کے بکری اسواسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کر لیجانا اولی ہے
بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزے کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اسواسطے بکری فرمائی

او [illegible] نہین دیہی صورت ہو [illegible] اہر نہین ہو کیا نہین دیکھتے کہ ہرن کے
مقابلہ مین بھی [illegible] ہوا ور گائے [illegible] مقابلہ مین بھی بکری ہو۔ علی ہذا اصحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ مین جانور کا اندازہ
اسی رائے سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہین تھا کہ خاص یہی جانور اسکی جزا ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ
اس تاویل کی لطافت و خوبی مین شبہہ نہین ہوسکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلون کو جائز ہو کہ صید کی جزا اندازہ کرنے
مین نقد درم و دینار وغیرہ سے نہین بلکہ مقصود پر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کرین جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد
قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولی ہو کیونکہ جزا مین ہدی افضل ہو۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید
کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوان ہونے کے۔ کمافی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر
ایسی صفت ہو جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی
ہو تو بدائع مین ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے مین بلا خلاف مطلقاً صفت
کا لحاظ قیمت اندازہ مین کیا جاتا ہو جبکہ وہ صفت ممنوع شرعی نہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ
بیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پاؤن سے ٹیک کرنا اور مانند اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہو اور اگر پیدایشی
وصف مثلاً عرلی ہو وہ بھی معتبر ہو۔ ہان لڑائی کا مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت
لازم ہو اور اس ممنوع صفت کا لحاظ نہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت مین صید ہو اگر اسمین سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر
نہین ہو اور اگر پیدایشی وصف ہو تو اختلاف ہو اور بدائع کی ترجیح سے وصف پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع مین
مصرح ہو اگر طوطی و فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اسکے جس صید مین خوبی وملاحت ایسی ہو کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق
اسی صفت سے قیمت اندازہ کیجاوے۔ اور متروک وہ صفت ہو جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہین کہ
شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اسکے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہین جاتا بعد موت کے اسکے گوشت
کا کچھ اندازہ نہین ہو پس مراد یہ کہ اسکو زندہ قرار دیکر اسکے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البحر۔ ثم الخیار الی القاتل
فی ان یجعلہ ہدیا او طعاما او صوما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ پھر امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس
اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار مین ہو۔ ف۔ یعنی دونون عادلون نے
جنکو حکم ٹھہرایا ہو صرف قیمت کا اندازہ کر دینگے پھر قاتل صید چاہے اسکی ہدی لیجاوے یا طعام بانٹے یا روزے
رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالہدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان
حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفۃ وابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار
عادلون کو ہو پس اگر انھون نے ہدی کا حکم لگایا تو اسکے مشابہ واجب ہوگی بنابر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان
اور اگر عادلون نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت
کے۔ لہما ان التخییر شرع رفقا بمن علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارۃ الیمین۔ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی
دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق مین نرمی کے لیے مشروع ہوا جس پر ضمان ہو تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ
قسم مین ہو۔ ف۔ پس اسکو جو نرم و آسان اسوقت معلوم ہو اختیار کرلے۔ ولمحمد والشافعی قولہ تعالی یحکم
بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ الآیۃ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالی یحکم بہ ذوا عدل منکم الخ یعنی
حکم کرین اس مثل کا دو عادل تم مین سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہونچنے والی۔ ذکر الہدی منصوبا لانہ تفسیر لقولہ
یحکم بہ۔ پس ہدیا کو منصوب ذکر کیا اسواسطے کہ وہ یحکم بہ کے تفسیر ہو۔ ف۔ یعنی بہ کی ضمیر منصوب بمفعول ہو

ہو اسکی صورت کے - اِمّا قضاءً ہدیاً - یعنی مظہر یہ ہم کو ہدی بتلایا - یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا - او مفعول لحکم الحکم - یا مفعول حکم
حاکم ہے - ف - یعنی عادل حکم کریں ہدی کا - پھر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عادلوں کے حکم سے متعلق ہو تو واجب
ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے - ثم ذکر الطعام والصیام بکلمۃ او - پھر اللہ تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلمہ او کے ساتھ
ذکر فرمایا ہے - ف - یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے - فیکون الخیار الیھما - تو اختیار حاکموں کی طرف رہا - ف - یعنی
کل میں اختیار - واضح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو مثل قول
ابو حنیفہ وابی یوسف - کمافی العینی - قلنا - ہم کہتے ہیں - ف - جواب استدلال امام محمد رح - اصطلاح کہ طعام و صیام کا عطف
ہدیاً پر نہیں ہے - الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الھدی بدلیل انہ مرفوع - کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر
بدلیل اسکے کہ جزاء مرفوع ہے - ف - یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من النعم الخ - میں طعام مرفوع ہے پس اسکا عطف ہدیاً
پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے - وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً - اور یوں ہی قولہ تعالیٰ
او عدل ذلک صیاماً - مرفوع - برفع واقع ہے - ف - یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء پر ہے نہ ہدیاً - فلم یکن فیھا دلالۃ
اختیار الحکمین - پس طعام و صیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی - ف - اور جب انہیں نہ ہوئی
تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اسکا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہو
وانما یرجع الیھما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ - پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ
صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اُسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے - ویقومان
فی المکان الذی اصابہ - اور دونوں عادل اُسی جگہ میں قیمت لگاویں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے لاختلاف
القیم باختلاف الاماکن - بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہوں مختلف ہونے کے ساتھ - ف - یعنی ایک جگہ
سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا - پھر ظاہر ہے
کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو شکار وہاں جانا ضرور نہیں ہے - فان کان الموضع برا لا یباع فیہ الصید
یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری - پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا
تو اُس سے بہت قریب مقام جہاں صید بیچا و خریدا جاتا ہے اعتبار کیا جاوے - ف - اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے
کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا ہے کیونکہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے - ن - ع - قالوا
والواحد یکفی - مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے - ف - قیمت صید اندازہ کرنے میں - والمثنی اولی لانہ
احوط وابعد عن الغلط کما فی حقوق العباد - اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے
جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے - ف - کہ ایک کافی اور دو اولیٰ و احوط ہیں - وقیل یعتبر المثنی ھھنا بالنص - اور
کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے - ف - لقولہ تعالیٰ ذوا عدل منکم الخ - فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہر
واجب ہے اور شیخ الصدرین اسی کو صحیح کہا ہے - اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ
قیمت میں بصیرت ہو - وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہیے مگر میں نے نقل
صریح نہیں پائی ۱۰ ع - میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدل کرنا بصیرت کی تفصیل سے روا نہیں کہ عادل
ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم فعل ہذا قاتل صید اگر معتمد ہو تو فاسق ہونے سے اسکا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز
ہونا چاہیے اور مترجم نے بھی جزئیہ نہیں پایا مگر تحقیق استدلالی ہے - واللہ تعالیٰ اعلم م - والھدی لا یذبح الا بمکۃ - اور
ہدی نہیں ذبح کیا جاوے گر مکہ میں - ف - یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی بیجا تا اختیار کیا تو سوائے

ہوکے ذبح کرے۔ لقولہ تعالیٰ ہدیا بالغ الکعبۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ مونہچنے والی قید ذکر کی۔ ف
مین کعبہ بالاجماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم جمع ہے۔ اور طعام و صوم میں کوئی قید منصوص نہیں ہے۔ ویجوز الاطعام فی غیرہا۔
اور طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے۔ خلافا للشافعی ہو یعتبرہ بالہدی۔ اسمین شافعی رح نے اختلاف کیا۔
شافعی رح اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں۔ ف کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ مین دیا جاوے۔ پھر مقیس علیہ اور
مقیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونون کو ایک حکم مین جمع کرے۔ والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم
اور دونون کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والون کو۔ ف یعنی رزق کی وسعت ہدی مین گوشت
سے اور اطعام مین اناج سے ہے۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہین۔ ف کہ یہان قیاس کی شرط نہین پائی جاتی وہ یہ کہ
مقیس علیہ ایسی چیز ہو جسکا سبب ہمارے قیاس مین آتا ہو حالانکہ۔ الہدی قربۃ غیر معقولۃ فیختص بمکان او
زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص ہیگی
ف یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یون ہی ایام قربانی یعنی دسوین ذی الحجہ و گیارھوین و بارھوین
تک رہے۔ غرضکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہین کہ یہ امر حق ہے اور اسکا بعید دنیاوی زندگی مین ہمارے قیاس سے باہر ہے
اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان و مکان۔ رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ مین قربت معقولہ
ہے۔ ف یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہین کرسکتے ہین۔ و
الصوم یجوز فی غیر مکۃ۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے۔ لانہ قربۃ فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت
ہے۔ فان ذبح بالکوفۃ۔ پس اگر قاتل صید نے کوفہ مین ذبح کیا۔ ف یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح
کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ اجزاہ عن الطعام۔ طعام سے کافی ہوگئی۔ ف گویا اسنے شکار کی قیمت
سے طعام دیدیا۔ معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام۔ اسکے معنی یہ ہین کہ کافی ہے جب کہ اسکا گوشت
مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اسمین قیمت طعام پوری پڑتی ہو۔ ف یعنی ہر مسکین کو جسقدر گوشت پہونچا اسکی قیمت
نصف صاع گیہون یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقۃ لاتنوب عنہ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
خون بہانا نہین ہوتا ہے۔ ف کیونکہ ذبح کرنا حرم مین خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے
سے پہلے ضائع ہوجاوے یا تقسیم مین ہر مسکین کو نصف صاع گیہون سے کم پہونچے تو کفارہ ادا ہوگیا بخلاف حرم سے باہر
ذبح کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم پہونچنے مین اطعام ادا نہوگا جیسے ہدی نہوئی تھی۔ واذا وقع الاختیار علی الہدی
یہدی ما یجزیہ فی الاضحیۃ۔ اور جب اسکے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ مین جائز ہے۔ ف
یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسنے ہدی دینا
اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو بقرعید کو قربانی مین جائز ہے۔ لان مطلق اسم الہدی منصرف الیہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم
جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے۔ ف جو بقرعید کی قربانی مین جائز ہوتا ہے پس بکری کمتر درجہ
ہے اور یہی قول مالک رح ہے۔ وقال محمد والشافعی یجزی صغار النعم فیہا۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ ان ہدی
مین غنم کی صغار بھی جائز ہین۔ لان الصحابۃ اوجبوا عناقا وجفرۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفرہ
واجب کیا ہے۔ ف عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی مین جائز نہین ہین مبسوط
و اسرار وغیرہ مین یہی قول ابو یوسف و احمد مذکور ہے۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام
یعنی اذا تصدق۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہین یعنی جب کہ انکو صدقہ

نصف صاع واجب ہوا ہی طعام دیوے - او یصوم یوما کاملا - یا پورا دن بھر روزہ رکھے - لما قلنا - بوجہ اسکے جو ہم بیان
کر چکے - ف - کہ روزہ دن سے کم شرع نہیں ہے پھر یہ سب بیان قتل کرنے میں ہے - ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او
قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ - اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اسکے بال اکھاڑے (یا پر نوچے) یا اسکا کوئی عضو کاٹ لیا
تو جو کچھ نقصان کر دیا اسکا ضامن ہے - ف - جب کہ نقصان بمنزلہ ہلاک نہو اور اچھا ہو کر مانند سابق نہو جاوے - ع م -
اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد - یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے - ف -
پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا اور عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے - اگر بال جم گئے یا زخم
درست ہو کر بالکل آیا غرضکہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم
کا صدقہ لازم ہے - اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسبیجابی رح کے نزدیک
احتیاطاً پوری قیمت دے - یہ اسوقت کہ اسکی حرکت سے یا اسکے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے پھڑک
بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اسپر کچھ نہیں ہے - یہی جمہور کا قول ہے - اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید
کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے - ع - ولو نتف ریش طائر - اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے - او قطع قوائم
صید - یا صید کے ہاتھ پاؤں کاٹے - فخرج من حیز الامتناع - پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا - ف - یعنی اپنے
آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اسکو ہلاک کر دیا - فعلیہ قیمتہ کاملۃ - تو محرم
پر اسکی قیمت بدرجہ کامل واجب ہے - ف - یعنی پوری قیمت دے - خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم - لانہ فوت
علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ - کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اسکے آلہ
امتناع معدوم کرنے کے تو اسکی جزا کو تاوان دے - ف - کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پاؤں سے اپنی
گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہیں - یہ تو حقیقۃ موجود صید میں کلام تھا - رہا مادہ صید تو فرمایا
ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ - اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اسپر اسکی قیمت لازم ہے - ف - یعنی اچھا
بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے - وہذا مروی عن علی وابن عباس - اور یہ حضرت علی و ابن عباس سے
مروی ہے - ف - حضرت علی رض سے تو یہ اثر نہیں ملا - بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہ رح سے روایت کی کہ حضرت
علی رض نے بیض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے
حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے - ت - اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے
بطریق عبد الکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس رض روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کہ شتر مرغ
کے ہر انڈے کا ایک درہم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے - ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف
عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود رض قال فی بیض النعامۃ قیمتہ - یعنی ابن مسعود رض نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈے میں اسکی
قیمت واجب ہے - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثلہ - اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم
نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا - ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر رض کو نہیں پایا مگر ہمارے
نزدیک حجت ہے - اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اسمیں ایک حدیث مرفوع عبد الرزاق و دارقطنی
نے بسند ضعیف روایت کی ہے - ع - اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اسلیے کہ آثار میں اسی
بارہ میں قیمت مذکور ہے - ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا - اور اسلیے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ
اسکے واسطے آمادہ ہے کہ صید ہو جاوے - فنزل منزلۃ الصید احتیاطا مالم یفسد - تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا

جب تک خراب ہو گیا ہو - ف - یعنی گندہ ہو

ف - پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر بچہ لازم نہیں - اور اگر [illegible] ہو جو [illegible] استحسانا

اس پر قیمت لازم ہے - اور اگر کچھ معلوم نہ ہو - فعلیہ قیمتہ - تو بھی اس پر بچہ کی قیمت ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم
بدلیل استحسان ہے - والقیاس ان لا یغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم - اور قیاس یہ تھا
کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہ ہو اسلیے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے - وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج
منہ الفرخ الحی - استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت کا دور رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو - ف - پس اصل
اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے - والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ - اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے
ف - اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے - فیحال علیہ احتیاطا - پس بچہ کا مرنا احتیاطا
اسی پر حوالہ کیا جاوے - ف - کہ قبل وقت توڑنے سے مر گیا - وعلی ہذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا
میتا وماتت فعلیہ قیمتہما - اور اسی استحسان پر اگر کسی ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی تو
محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے - ف - اور اگر مردہ بچہ مرا تو اسی کی قیمت ہے - کیونکہ اصل بچہ میں زندہ
پیدا ہونا - ولیس فی قتل الغراب والحدأۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء -
اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیے و چوہے و کٹنے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے - ف - اگرچہ محرم ہو یا حرم
میں مارے - لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحدأۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ
والکلب العقور - بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل وحرم میں قتل
کیے جاوینگے چیل و سانپ و بچھو و چوہا اور کٹنا کتا - ف - رواہ البخاری ومسلم - ت - اس حدیث سے حرم میں بھی
انکا قتل جائز نکلا - وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والحیۃ
والکلب العقور - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے و چیل و بچھو و سانپ
و کٹنے کتے کو - ف - صحیحین کی روایت میں الحیۃ نہیں ہے صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حیۃ ہے
اور الذئب کی روایت مرسل ابوداؤد و ترمذی سے سابق گذری - لہذا مصنف
مصنف رح نے دونوں کو جمع کر دیا - لہذا مصنف رح
نے فرمایا - وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات - اور بھیڑیا بعض روایات میں مذکور ہے - ف - یعنی مع کلب
عقور کے - وقیل المراد بالکلب العقور الذئب - اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے - ف - یعنی
بھیڑیا کاٹنے و پھاڑنے والا موذی جانور ہے تو حدیث کے طور پر اسکو کٹنا کتا فرمایا ہے یعنی کہ کلب عقور نام
ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو [illegible] و چیتا وغیرہ سب کو شامل ہے - او یقال - یا کہا جاوے کہ - ف
کلب عقور سے یہی معروف کٹنا کتا مراد ہے - اور بھیڑیا بطریق قیاس اس سے لاحق ہے - ان الذئب فی معناہ - بھیڑیا کلب
عقور کے معنی میں ہے - ف - یعنی بھیڑیا بغیر چھیڑے حملہ آور ہوتا ہے - والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ
یبتدی بالاذی - اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کوا جو نجاست کھاتا ہے اور دونوں خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا میں پہل کرتا ہے
ف - یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذا دیتا ہے - اور امام مصنف نے کرر ذکر
کیا جیسا کہ شارح اکمل رح نے کہا ہے - [illegible] اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے [illegible] نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم
کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ [illegible] والغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط - مراد زاغ سے وہ زاغ جو صرف گندگی
کھاتا ہے اور وہ جو خلط کرتا ہے - یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے - یہ وہم ہوتا تھا کہ جو خالص نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے

تو دانہ کا لحاظ ... نا بسی ہو اب دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا - لانہ یبتدی بالاذی کیونکہ خلط کرنیوالا
نجاست سے پہل کرتا ہے یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ و نجاست میں سے
وہ پہلے نجاست پر چونچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے م - اما العقعق غیر مستثنی - رہا عقعق تو وہ مستثنی نہیں
ہے - ف - بلکہ اسکے قتل میں جزاء لازم ہے - لانہ لایسمی غرابا - کیونکہ وہ غراب نہیں کہلاتا ہے - ف - اور اگر غراب
میں داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہیں کھاتا مگر تابع کر کے - ولا یبتدی بالاذی - اور نجس کھانے پر پہل نہیں
کرتا ہے - وعن ابی حنیفة ان الکلب العقور وغیر العقور سواء - اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹہا ہو یا نہ ہو
ف - کیونکہ حدیث ابوداود میں صرف کتا مذکور ہے کٹہا صفت نہیں ہے - والمستانس والمتوحش منہا سواء - اور
دونوں میں سے خود پلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں - ف - یہ بنابر آنکہ منہا بصیغہ تثنیہ ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی
جانوروں میں سے مثلاً کبوتر پالو اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے - لان المعتبر فی ذلک الجنس - کیونکہ معتبر
در بارہ جزاء کے جنس ہے - ف - پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو پلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں
میں لازم ہے یا کلب کی جنس معتبر ہے - وکذا الفارة الاہلیة والوحشیة سواء - اور یونہی دیسی چوہا و جنگلی وحشی
چوہا دونوں برابر ہیں - ف - الحاصل جنگلی وحشی جسکے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالو پلا ہوا گھر دن میں
رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے - والضب - اور سوسمار - ف - یعنی گوہ - والیربوع - اور جنگلی چوہا - لیسا من
الخمس المستثناة - یہ دونوں ان پانچوں مستثنی میں سے نہیں ہیں - ف - یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے
پانچوں کے ساتھ میں انکو داخل نہ کیا جاوے - لانہما لایبتدیان بالاذی - کیونکہ یہ دونوں ایذاء میں پہل نہیں
کرتے ہیں - ف - اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے - ولیس فی قتل
البعوض والنمل والبراغیث والقراد شئ - اور بعوض و نمل و براغیث و قراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے - ف -
یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے - بعوض کا واحد بعوضہ ہے جسکو پشہ یعنی مچھر کہتے ہیں اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی - اور
براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے - قراد چھوٹی چیچڑی یا کلولی اور
اگر بڑی ہو تو اسکو حلمہ کہتے ہیں م - یونہی کل حشرات الارض مثل القنفذ والخنفس والسلحفات والزنبور والذباب والزنبور والحلمہ
وصیاح اللیل والصرصر وام حبین وابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید ہیں [illegible]
ع - الحاصل بدن سے متولد نہونا اور صید نہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رح نے فرمایا - لانہا لیست
بصیود ولیست بمتولدة من البدن - کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں - ف - تو جزاء
ثابت نہوئی - ثم ہی موذیة بطباعہا - پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی ہیں - ف - تو انکا قتل کرنا جائز ہے -
والمراد بالنمل السوداء والصفراء التی توذی - اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے کہ ایذاء دیتی ہے -
وما لایوذی لایحل قتلہا ولکن لایجب الجزاء للعلة الاولی - اور جو چیونٹی کہ ایذا نہیں دیتی تو اسکا قتل کرنا
حلال نہیں ولیکن جزاء واجب نہوگی (اگر مار ڈالے) بوجہ اول علت کے - ف - یعنی صید و متولد بدن نہیں
اقول سیاہ چیونٹا کلان تجربہ سے بغیر چھیڑے نہیں کاٹتا لیکن چیزیں خصوصاً مٹھائی کھانے میں موذی ہے - کھٹمل مارنے
میں جزاء نہیں مثل مچھر کے - م - ومن قتل قملة تصدق بما شاء مثل کف من الطعام - اور جس نے جوں یا
چیلا مار ڈالا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک مٹھی بھر طعام - لانہا متولدة من التفث الذی علی البدن
کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوا ہے جو بدن پر ہے - وفی الجامع الصغیر اطعم شیئا - اور جامع صغیر میں ہے کہ

معلوم کر دے پس اسکو یقیناً لعین کر ایک شیر نے پھاڑ ڈالا الخ - اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے -
یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت
نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے - م - **ولنا** - اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایۃ کے - **ان السبع صید لتوحشہ**
وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ او لدفع اذاہ - یہ ہے کہ درندے صید ہیں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری
میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلیے کہ اسکے ذریعہ سے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ)
یا اسکی ایذاء دور کرنے کی غرض سے - **ف** - جیسے جنگلی سور ہے - اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے
گرفتار کیا جاوے - **والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد** - اور فواسق پر قیاس کرنا
ممنوع ہے کیونکہ اسمیں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے - **ف** - یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا - حالانکہ قیاس
کرنے میں پانچ سے بڑھے جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں
وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف - تو زیادتی منع نہیں - علاوہ اسکے دوسری حدیث
صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم جانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن
انکا مار ڈالنا جائز ہے - **والاسم الکلب لا یقع علی السبع عرفا والعرف املک** - اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ
پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے - **ف** - پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت
ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائیگا - لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں
ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے تامل فلعل الحق لا یعدوہ واللہ تعالیٰ اعلم
م - اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسنے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے - **ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ**
اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاویگا - **وقال زفر یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم** - اور زفر
نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہانتک ہو تجھے بقیاس ماکول اللحم کے - **ف** - یعنی ایسے جانور کے قیاس پر
جسکا گوشت کھایا جاتا ہے - **ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ** - اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے
کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اسمیں بکری واجب ہے - **ف** - معروف حدیث جابر رض اسطرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ
ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اسمیں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے - رواہ ابو داؤد - لیکن یہ حدیث
محمول ہے کہ ضبع کی اسوقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم - سے معارض
ہوگا - کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اسکا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے
کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی - فعلی ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و صید غیر ماکول
اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو - الفتح - **ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ لا لانہ**
محارب موذ - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کھال سے نفع حاصل کرنے
کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ لڑائی کا موذی ہے - **ومن ہذا الوجہ لا یزاد علی قیمۃ الشاۃ ظاہرا** - اور اس
دلیل سے نکلا کہ بظاہر کھال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھیگا - **ف** - یعنی جب کہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال
کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھکر نہوگی - اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنف
نے اوپر لکھا ہے کونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ الخ - تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں
قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل الآیۃ میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ

موضعوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالتو ہی ہوتی ہے - ف - کبھی وحشی جنگلی نہیں
مردان میں پالتو کبوتر کی قسم ہے - ولو ذبح حماما مسرولا فعلیہ الجزاء - اور اگر محرم نے کبوتر پالتو ذبح
کیا ہے - خلافا لمالک لہ انہ الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیہ لبطوء نہوضہ - بر خلاف قول مالک
کے یہ جو کہ پامنڈ کبوتر جو پالا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان کے سست
ہونے کے - ف - یعنی اڑنے میں بار دستی کرنے میں تو آدمی اسکو جب چاہے گرفتار کر لے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں
ہے - ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقۃ ممتنع بطیرانہ وان کان بطئ النہوض - اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر
یعنی پامنڈ اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا ہے کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو - والاستیناس
عارض فلم یعتبر - اور پالا ہونا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا - ف - اور یہی قول شافعی و احمد ہے - الحاصل صید ہونے
میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور پیچھے پل جانا معتبر نہیں ہے - وکذا اذا قتل ظبیا مستانسا - اور یوں ہی جب
پلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزاء واجب ہے - لانہ صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیناس - کیونکہ وہ اصل میں صید ہے
تو پل جانا اسکو باطل نہیں کریگا - ف - جیسے برعکس یعنی اصل میں مانوس رہا ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید
نہیں ہوتا - کالبعیر اذا ند لا یاخذ حکم الصید فی الحرمۃ علی المحرم - جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم
نہیں لیتا کہ محرم پر اسکا ذبح کرنا حرام ہو جاوے - واذا ذبح المحرم صیدا فذبیحتہ میتۃ لا یحل اکلہا - اور جب محرم نے کسی
شکار کو ذبح کیا تو اسکا ذبیحہ مردار ہے اسکا کھانا حلال نہیں ہے - ف - اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو - کیونکہ وہ صرف مضطر کو
حلال ہے - وقال الشافعی - اور شافعی رح نے کہا - ف - ایک قول میں - یحل ما ذبحہ المحرم لغیرہ لانہ عامل
لہ فانتقل فعلہ الیہ - کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اسکا فعل غیر کیطرف
منتقل ہوا - ف - اور غیر محرم ذبح کرتا تو اسکو حلال ہوتا - رہا محرم تو اسپر مطلقاً حرام ہے - ولنا ان الذکاۃ فعل مشروع
اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے - ف - جس سے کھانا حلال ہوتا ہے - وہذا الفعل حرام فلا یکون ذکاۃ
اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا - کذبیحۃ المجوسی - جیسے آتش پرست کا ذبیحہ - ف - کہ ذبیحہ نہیں بلکہ
مردار ہے - وہذا لان المشروع ہو الذی قام مقام المیز بین الدم واللحم - اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا
اسوجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون وگوشت کے درمیان تمیز وجدائی کرنے میں قائم مقام ہے - ف - کیونکہ گوشت
پاک اور خون مسفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا - تیسیرا - واسطے آسانی دینے کے
ف - پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا نہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا
تو مردار ہے اگرچہ خون بہ جاوے - ن - تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے - فینعدم بانعدامہ - پس حلال ہونا معدوم
ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع معدوم ہونے کے - ف - پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا - وان اکل المحرم
الذابح من ذلک شیئا - اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا - ف - باوجودیکہ اس مردار
کا کھانا حرام ہے - فعلیہ قیمۃ ما اکل - تو اسپر جو کھایا اسکی قیمت واجب ہے - ف - یعنی بعد استغفار کے - عند ابی حنیفۃ رح
یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل - اور صاحبین نے کہا کہ جو اسنے کھایا اسکی جزاء اسپر نہیں ہے
ف - صرف استغفار لازم ہے - وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعا - اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی
محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اسپر کچھ واجب نہیں ہے - لہما ان ہذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار
صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اسکے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب

بین الصید و حلہ

لیحلہ - وصار

ان حرمتہ باعتبار

(اور یہ اعتبار ہے) باعتبار اسکے مردار ہونے کے جب ... حرام ہونا ...
ذبح الصید اسکے احرام مین ممنوع حرام ہے - لان احرامہ ہو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاہلیۃ و
حق الذکاۃ - کیونکہ اسکے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق مین صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے
لائق ہونے سے نکال دیا - ف یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اسکا ذبیحہ جب کہ صید ہو تو پاک ہو - فصارت
حرمۃ التناول بہذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ - پس تناول حرام ہونا ان واسطون سے اسکے احرام کی طرف
منسوب ہوگیا - ف کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا - پس یہ سب
بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے - بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ - برخلاف دوسرے
محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اسکے احرام کی ممنوعات سے نہین ہے - ف کیونکہ حرمت اسکی احرام کی طرف
مضاف نہین تو اسپر کچھ جزا نہوگی اور اسپر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا - ولا باس بان یاکل المحرم
لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ - اور مضائقہ نہین کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جسکو حلال یعنی بے احرام
والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو - اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ - بشرطیکہ محرم نے اسپر دلالت نکی اور
نہ اسکے شکار کرنے کا حکم کیا ہو - ف اور اگر حلال نے خود شکار کرنے مین محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہین
ہے - خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم - مالک رح نے خلاف کیا ایسی صورت مین جب کہ حلال نے صید کو
محرم کی جہت سے شکار کیا - ف یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤنگا - لہ قولہ علیہ السلام لا باس باکل المحرم
لحم صید مالم یصدہ او یصد لہ - مالک رح کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مضائقہ نہین محرم کو صید کا گوشت
کھانے مین بشرطیکہ خود اسکو شکار نہ کیا ہو یا اسکے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو - ف حدیث جابر رض مین صید البر لکم
وانتم حرم مالم تصیدوہ او یصاد لکم - اسکے معنی وہی ہین جو مصنف نے ذکر کیے - روا ابو داؤد والترمذی والنسائی لیکن
حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے - اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے - اور ہمارے نزدیک دلیل
یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اسکو ہدیہ دیا یا اسکے حکم سے شکار کیا گیا - ولنا ان الصحابۃ تذاکروا
لحم الصید فی حق المحرم - اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رض نے باہم محرم کے حق مین صید کا گوشت کھانے مین ذکر
کیا - ف درحالیکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے - فقال علیہ السلام لا باس بہ - پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکے کھانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے - ف بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہمکو اسکے
کھانے کا حکم کیا - روا محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال
تذاکرنا لحم الصید الخ - اور ابو عبد اللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ مین عن ابی حنیفہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن جدہ
الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید صفیفا وکنا نتزودہ ونأکلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یہ اسناد
صحیح ہے اور مالک رح نے موطا مین اسی کا اختصار روایت کیا - حاصل یہ کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ احرام مین ہوتے اور گوشت ہرن کا زاد راہ بنائے رکھاتے تھے - پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی
اور کہا - واللام فیما روی لام تملیک - اور جو روایت مالک رح نے کی اسمین لام تملیک ہے - ف یعنی قولہ
یصاد لہ مین لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک مین صید ہووے تو حرام ہے - فیحمل علی ان یہدی الیہ الصید دون اللحم

بات ہے کہ محرم کو صید ... گوشت - ف - پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا - او
معناه ا... ادبا ره - یا شکی بھا دے ... شکار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رض واقع
صحیحین جابر لدی میں صرف یہی پوچھا تم میں سے کسی نے اسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انھوں نے کہا کہ نہیں تو فرمایا
کہ پھر اسکو کھاؤ - یہ نہیں پوچھا کہ اسکی نیت میں تھا کہ تمہارے واسطے شکار کرے - پھر طحاوی رح نے یہی قول جو ہمارا
مذہب ہے حضرت عمر و ابوہریرہ و طلحہ بن عبید اللہ و عائشہ رض سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے فتح القدیر میں دیکھنا
چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالة - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال
ہے کہ اسنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - وہذا تنصیص علی ان الدلالة محرمة - اور یہ تنصیص ہے اس
بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام
ہے - قالوا فیہ روایتان - مشائخ نے کہا کہ اسمیں دو روایتیں آئی ہیں - ف - ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے
محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں - اور امام قدوری نے روایت اول
پر تنصیص کی - ووجہ الحرمة حدیث ابی قتادة رض وقد ذکرناه - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
ہے اور ہم اسکو ذکر کر چکے - ف - اور مترجم نے ابھی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اسکے
دی کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کرنے کا حکم نہیں کیا - ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سوا سے
ابو قتادہ رض سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہ رح
کہتے ہیں تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے - اور حدیث جابر رض میں الم تصیدوه او یصاد لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے
واسطے حلال نے یہ کام تمہارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - واللہ تعالی اعلم - م - وفی صید الحرم اذا ذبحه
الحلال تجب قیمته یتصدق بها علی الفقراء - اور حرم کی صید میں جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے
تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقیروں پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص حکم ہے - لان الصید
استحق الامن بسبب الحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے - ف - جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے
تو اسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتی کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و
جانور مستحق امن ہے - لقوله علیه السلام فی حدیث فیه طول ولا ینفر صیدها - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے قول کے جو ایک حدیث میں جسمیں طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدها - ف - یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت
نہ دلائی جاویگی مراد مکہ سے بالاتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آیندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص
ایسا مت کرے - اور ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ فتح مکہ میں آپ نے حمد و ثنا الہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالے نے
مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال
کیا گیا تھا پھر اسکی حرمت تا قیامت باقی ہے اسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو نفیر نہ کی جاوے اور اسکی
ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اسمیں گرا مال کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہونچانے کے لیے اٹھاوے
عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سوائے اذخر کے کہ وہ ہماری قبروں و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس
آپ نے فرمایا کہ سوائے اذخر کے - رواه الائمة الستة فی صحاحهم وغیرهم - واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جمی ہو نہ وہ
کہ کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا لشکر لیکر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ تعالی
کے حکم سے تھا و سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدایش کے سال میں تم لوگوں کی

دخل الحرم بصيد - اور جو شخص حرم مین مع صید کے داخل ہوا - ف - اگرچہ محرم نہ ہو - فعلیہ ان یرسلہ فیہ - تو اسپر
واجب ہے کہ حرم مین اُسکو چھوڑ دے - اذا کان فی یدہ - بشرطیکہ اُسکے ہاتھ مین ہو - ف - یعنی درحقیقت ہاتھ مین پکڑے
ہو - خلافا للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یظہر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد - برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ
فرماتے ہین کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک مین ہوتی ہے اُس چیز مین شرع کا حق نہین ظاہر ہوتا - ف - بلکہ مباح
مین ظاہر ہوتا ہے کیا نہین دیکھتے کہ حرم مین جس نے خود درخت لگایا اُسکو کاٹنا جائز ہے - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی
چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم - اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب
حرم مین موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اُس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا - اذ صار ہو من صید الحرم فاستحق
الامن لما رویناہ - یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق - ف - یعنی لا ینفر صیدہا یعنی
دونون طرح سے اُسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو
ورنہ درخت فلان شخص کہلاتا ہے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہٰذا حل مین جس ہرن کا شکار
حلال ہے اگر وہ حرم مین داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہان سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے پس حرم مین صید کا وجود ہی
صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے - م - فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما - پھر اگر اپنے صید کو فروخت کر دیا تو
کے حق مین بیع رد کر دیجائیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - ف - حتی کہ اگر کبڑا وغیرہ دو چیزون کو ملا یا ہو تو فقط صید کے حق مین بیع
رد کیجائیگی بنابر آنکہ کتاب البیوع مین ہے بشرطیکہ صید قائم ہو - م - وان کان فائتا فعلیہ الجزاء - اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو
بائع پر جزاء واجب ہے - ف - خواہ صید مر گیا یا مشتری اُسکو کہین لیگیا ہو - لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی
استحقہ - کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جسکا وہ مستحق تھا فائع کر کے صید سے تعرض کیا - ف - جس سے جزاء واجب ہوتا ہے
وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال - اور یونہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - ف -
یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزاء لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - ف -
یہ سب اُس وقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ
اور جس شخص نے احرام باندھا درحالیکہ اُسکے گھر مین یا اُسکے ساتھ کسی پنجرہ مین صید ہے تو اُسپر اُسکا چھوڑنا واجب نہین ہے
ف - یہی مذہب عبد الرحمن الحارث رح اور مجاہد و اوزاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ لگانا اُس سے الگ رکھنا
واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ مین ہو تو بالاتفاق احرام باندھتے ہی چھوڑنا واجب ہے - وقال الشافعی علیہ
ان یرسلہ - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر اسکا چھوڑنا واجب ہے - ف - اگرچہ ہاتھ مین نہین ہے - لانہ متعرض للصید
بامساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک مین روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان
فی یدہ - تو بند مین رکھنا ایسا ہو گیا گویا اُسکے ہاتھ مین صید ہے - ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتہم صیود
ودواجن - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ اُنکے گھرون مین صید اور دواجن ہوتے تھے
ف - دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے - صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی - حاصل یہ کہ
اُنکے گھرون مین صید کے اقسام مین سے پرند و دواجن وغیرہ ہوتے تھے - ولم ینقل عنہم ارسالہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم
سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہین ہے - ف - حالانکہ اگر چھوڑتے تو اسکی نقل کی ضرورت تھی - وبذلک جرت
العادۃ الفاشیۃ - اور اسیے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہے - ف - کہ برابر طبقہ تابعین وتبع
تابعین و اُنکے بعد والون مین اجتک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صید کو چھوڑ دینا واجب نہین جانتا اور نہ چھوڑتے تھے

دخل الحرم بصيد - اور جو شخص حرم مین مع صید کے داخل ہوا - ف - اگرچہ محرم نہ ہو - فعلیہ ان یرسلہ فیہ - تو اسپر
واجب ہے کہ حرم مین اُسکو چھوڑ دے - اذا کان فی یدہ - بشرطیکہ اُسکے ہاتھ مین ہو - ف - یعنی درحقیقت ہاتھ مین پکڑے
ہو - خلافا للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یظہر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد - برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ
فرماتے ہین کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک مین ہوتی ہے اُس چیز مین شرع کا حق نہین ظاہر ہوتا - ف - بلکہ مباح
مین ظاہر ہوتا ہے کیا نہین دیکھتے کہ حرم مین جس نے خود درخت لگایا اُسکو کاٹنا جائز ہے - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی
چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم - اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب
حرم مین موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اُس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا - اذ صار ہو من صید الحرم فاستحق
الامن لما رویناہ - یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق - ف - یعنی لا ینفر صیدہا یعنی
دونون طرح سے اُسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم و درخت کو کسی کی ملک ہونے
ورنہ درخت فلان شخص کہلاتا ہے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہذا اصل مین جس ہرن کا شکار
حلال ہے اگر وہ حرم مین داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہان سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے پس حرم مین صید کا وجود ہی
صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے - م - فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما - پھر اگر اپنے صید کو فروخت کر دیا تو
کے حق مین بیع رد کر دیجائیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - ف - حتی کہ اگر کسی اور صید و چیزون کو ملا یا ہو تو فقط صید کے حق مین بیع
رد کیجائیگی بنابر اُسکے کتاب البیوع مین ہے بشرطیکہ صید قائم ہو - م - وان کان فائتا فعلیہ الجزاء - اور اگر صید قائم نہ رہا ہو
بائع پر جزاء واجب ہے - ف - خواہ صید مر گیا یا مشتری اُسکو کہین لیگیا ہو - لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی
استحقہ - کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جسکا وہ مستحق تھا ضائع کرکے صید سے تعرض کیا - ف - جس سے جزاء واجب ہوتا ہے
وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال - اور یونہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - ف -
یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزاء لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - ف -
یہ سب اُسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ
اور جس شخص نے احرام باندھا درحالیکہ اُسکے گھر مین یا اُسکے ساتھ کسی پنجرہ مین صید ہے تو اُسپر اُسکا چھوڑنا واجب نہین ہے
ف - یہی مذہب عبد الرحمن الحارث رح اور مجاہد و اوزاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ نہ لگاوے اُس سے الگ رکھنا
واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ مین ہو تو بالاتفاق احرام باندھتے ہی چھوڑنا واجب ہے - ع - وقال الشافعی علیہ
ان یرسلہ - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر اُسکا چھوڑنا واجب ہے - ف - اگرچہ ہاتھ مین نہین ہے - لانہ متعرض للصید
بامساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک مین روکے رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان
فی یدہ - تو بند مین رکھنا ایسا ہو گیا گویا اُسکے ہاتھ مین صید ہے - ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتہم صیود
ودواجن - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ اُنکے گھرون مین صیود اور دواجن ہوتے تھے
ف - دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے - صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی - حاصل یہ کہ
اُنکے گھرون مین صید کے اقسام مین سے پرند و دواجن وغیرہ ہوتے تھے - ولم ینقل عنہم ارسالہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم
سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہین ہے - ف - حالانکہ اگر چھوڑتے تو اسکی نقل کی ضرورت تھی - وبذلک جرت
العادۃ الفاشیۃ - اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہے - ف - کہ برابر طبقہ تابعین و تبع
تابعین و اُنکے بعد والون مین آجتک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہین جانتا اور نہ چھوڑتے تھے

نہین ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر بمعروف ونہی از منکر کرنے والا ہے - ف یعنی آدمی پر شرع نے برے کامون سے روکنا
اور نیک کامون کا حکم کرنا واجب کیا ہے جبکہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ مین پکڑا تو اُسنے
ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھوڑ دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کر وہ گناہ سے
بچ گیا پس چھوڑنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اسنے نیک کام کیا - اور نیکوکارون کے حق مین اللہ تعالے نے فرمایا -
وما علی المحسنین من سبیل - اور نیکوکارون پر کوئی راہ نہین ہے - ف یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہین
اُنپر گرفت ومواخذہ کچھ نہین ہے پس دنیا مین ضامن نہ ہوگا اور آخرت مین عذاب سے محفوظ ہوگا - وله انه ملک
الصید بالاخذ ملکا محترما - اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم
حاصل کی - ف یعنی ایسی ملک کہ اسپر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اسنے صید پکڑی تو حلال تھا - فلا یبطل احترامه
باحرامه - پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا - ف کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی
بدستور قائم ہے - وقد اتلفه المرسل فیضمنه - حالانکہ چھوڑنے والے نے اسکو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دیگا -
ف اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اسنے حلال ہونیکی
حالت مین صید پکڑی ہو - بخلاف ما اذا اخذه فی حالة الاحرام - برخلاف اسکے جب اسنے حالت احرام مین پکڑی
ہو - ف تو چھوڑنے والا ضامن نہین ہے - لانه لم یملکه - کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہین ہوا - ف اسلیے
کہ احرام مین شکار کرنا ممنوع ہے - اگر وہم ہو کہ پھر احرام مین شکار کو ہاتھ مین گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے - جواب یہ کہ وہ اول
اُسکا مالک ہو چکا ہے - والواجب علیه ترک التعرض - اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑ دے -
ویمکنه ذلک بان یخلیه فی بیته - اور یہ امر یعنی ترک تعرض اسکو یون طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر مین چھوڑ دے -
ف تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہین ہے - فاذا قطع یده عنه کان متعدیا - پس جب چھوڑنے والے نے
محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا - ف کیونکہ رہا ہو کر صید جو اسکی ملک تھی اب اسکے ہاتھ نہین آویگی
تو قبضہ مٹا دیا اگرچہ اُسکی ملک زائل نہ ہو - ونظیره الاختلاف فی کسر المعازف - اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے
جو معازف توڑ ڈالنے مین واقع ہے - ف معازف جمع معزف - مراد لہو ولعب کی چیزین مثل طنبورہ وبربط وعود
وغیرہ اگرچہ چیزین ڈھول طنبورہ وسارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالین تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہین کیونکہ اسنے
منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رح کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہین بلکہ
تراشی وکھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ منزعات کے باب مین ان شاء اللہ تعالی آویگا -
م - واذا اصاب محرم صیدا فارسله من یده غیره لاضمان علیه بالاتفاق - اور جب محرم نے کسی صید کو
پایا یعنی اسکے ہاتھ مین ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھوڑ دیا تو بالاتفاق اسپر ضمان نہین ہے - لانه لم
یملکه بالاخذ - کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اُسکا مالک نہین ہوا - فان الصید لم یبق محلا للتملک فی حق المحرم -
کیونکہ محرم کے حق مین کوئی صید ملک مین آنے کا محل نہین رہی ہے - لقوله تعالی وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما -
بدلیل قول اللہ تعالی کے جسکے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو - ف لہذا اگر محرم
شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہین کہ اُسکی ملک شرعی اسمین حاصل ہو - فصار کما اذا اشتری الخمر - تو ایسا ہوگیا
جیسے مسلمان نے شراب خریدی - ف کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہین ہوتا ہے
فان قتله محرم آخر فی یده - اور اگر محرم کے ہاتھ مین ہونے کی حالت مین دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا -

درخت

منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو [illegible] ہو۔ ف۔ یعنی خشک کاٹنے مین کچھ [illegible] ہے [illegible]
قیمت سے ادا دے یا کر رد کہ لینا کافی نہین ہے اور واضح ہو کہ مسلہ کی صورتین یہ ہین کہ جو نباتات حرم مین جمے یا اذخر
ہو گی تو اسکے کاٹنے مین کچھ نہین ہے یا اذخر نہو گی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہین پس ٹوٹی و سوکھی مین بھی کچھ
نہین پھر جو ایسی نہین وہ یا ایسی ہو گی جسکو لوگ اگاتے وجاتے ہین یا نہین۔ پس اگر اسکو لوگ اگاتے ہون خواہ بطور عادت
یا غیر عادت تو اسکے کاٹنے وا کھاڑنے مین بھی کچھ نہین ہے۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جمی اور ایسی نہین کہ جسکو لوگ جماتے ہین
اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اسکے قطع مین جزا قیمت واجب ہے۔ مت۔ لان حرمتھما ثبتت بسبب الحرم۔ کیونکہ
گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاھا ولا یعضد شوکھا۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اسکے کانٹے توڑے جاوین۔ ف۔ یہ حدیث
صحیحین مین ہے اور اسمین شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا ہری گھاس ہے اور شجر ہرا ابھرتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے
اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اسکو
حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے الا منجملہ پتھر و مٹی و کنکریان ہین لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے۔ سلسا۔ ولا یکون
للصوم فی ہذہ القیمۃ مدخل۔ اور اس قیمت مین روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ صرف قیمت نقد ادا کرے یا تقسیم
کرے۔ لان حرمتھا تناولھا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا
تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے۔ ف۔ تاکہ فعل کا تاوان ہو کر روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان المحال
علی ما بینا۔ پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا جنانچہ آگے ہم بیان کر چکے۔ ف۔ فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ محل
اسمین قیمت ادا کرنی حتمی متعین ہے۔ ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اسکی قیمت کو فقیرون پر صدقہ کر دے۔ واذا ادا ہا
ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد مین ہے۔ ف۔
مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جب کہ زید پر اسکی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے
دیا اور اسنے قیمت دیدی تو اس چیز کا ابتدا سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اسکا
احترام لائق ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعاً۔
کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی نباتات حرم کاٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ
لتطرق الناس الی مثلہ۔ پس اگر اس ملک کی بیع کرنے مین اسکو مطلقاً اجازت دیجاوے تو ایسی حرکت کرنے کی
طرف لوگ راہ نکال لینگے۔ ف۔ اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کرینگے بوجہ اغوا سے شیطان کے۔ تو شکست
حرمت ناش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہین بچینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہین دی۔ الا انہ یجوز
البیع مع الکراہۃ بخلاف الصید والفرق ماذکرنا۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق
وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہین مگر مکروہ ہے۔ اور دونون مین
فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبتہ الناس عادۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کہ اسکو عادت کے
طور پر لوگ جماتے ہین ہم نے اسکا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ ف۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر متواتر چلا آتا ہے کہ حرم مین لوگ زراعت جماتے و کاٹتے چھانٹتے ہین بدون کسی انکار
شرعی کے اور چارون ائمہ وغیرہم نے اسپر اجماع کیا۔ ولان المحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام

[illegible] لا ولا نا من حج
[illegible] بخلاف اذخر کے - ف [illegible] ضرورت باقی اور
دوم [illegible] ہے - لانہ استثناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ - کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسکو مستثنی کردیا تو اسکا کاٹنا و چرانا جائز ہے - ف - اگر کہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیون قیاس سے
استثنا کیا تو جواب دیا کہ - وبخلاف الکماۃ - اور بخلاف کماۃ کے - ف - یعنی برخلاف اذخر و کماۃ کے کہ اذخر
تو نص مین مستثنی ہے اور کماۃ مین ہم نے استثنا نہین کیا - لانہا لیست من جملۃ النبات - کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات
کے نہین ہے - ف - تو وہ ممانعت مین شامل ہی نہ تھی - پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جسکو سمارو غ
کہتے ہین ایام برسات مین زمین سے جمتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے - مین کہتا ہون
کہ شیخ محقق نے فتح القدیر مین لکھا کہ کماۃ نبات نہین اسواسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہین جو روے زمین پر ظاہر ہو
اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے اسمین سے اوپر کچھ ظاہر نہین ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہین ہے اور اگر ہم فرض کرین کہ وہ
نبات ہے تو خشک نبات ٹھہریگی - انتہی - عینی مین ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہین بلکہ آسمانی پانی سے زمین مین مزروع
ہوتی ہے - الکافی - (بیان حکم قارن) وکل شیٔ فعلہ القارن مما ذکرنا - اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور
مذکورہ مین سے کیا - ف - یعنی احرام کی حالت مین جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوئے ہین جب انہین سے کوئی جرم
ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے - ان فیہ علی المفرد دما - اگر اس امر ممنوع
مین مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے - فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ - تو قارن پر دو قربانیان ہین ایک
ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے - ف - کیونکہ اسکا گناہ دونون کے دو احرام
پر واقع ہوا - وقال الشافعی دم واحد بناءً علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد
مر من قبل - اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رح کے
نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق مین گذر چکا -
ف - شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے مین قارن پر دو
قربانیان ہین اور باقی ممنوعات مین صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رح نے ضعیف قرار
دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت مین مفرد پر ایک قربانی ہے اسمین قارن پر دو قربانیان ہر حال مین ہین - الا ان یتجاوز
المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج - باستثناے اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے
گذر جاوے - فیلزمہ دم واحد - تو اس جرم مین اسپر ایک ہی قربانی لازم ہوگی - ف - جیسے مفرد پر ہے خلافاً
لزفر رح لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد -
بخلاف قول زفر رح کے (کہ دو قربانیان لازم کرتے ہین) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ
اسپر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر
کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی - ف - اور قران کے واسطے یہ شرط نہین کہ میقات سے حج وعمرہ
کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اسواسطے کرتے ہین کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہین تو احرام جمع کر لیتے ہین
حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر حرم کے طور پر
بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات مین دونون کے جمع سے قارن ہوگا - قارن اگر وقوف عرفات سے قبل امام کے چلا آوے

بالعانت و دلالت کو جنایت بامدت ...

یہ بقول شیخ الاسلام ہے۔ فافہم۔ م۔ واذا اشترک ... قتل

اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہوگئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب

ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں ۔ م ۔ لان کل واحد

منهما بالشرکة یصیر جانیا جنایة تتفوق الدلالة ۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا

ہوگیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے ۔ ف ۔ حالانکہ محرم اگر دلالت کرکے شریک ہو یعنی پتہ بتلا دے و رہنمائی

کرے تو اسپر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھکر ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک

کے فعل پر ہے ۔ فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایة ۔ پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزاء متعدد لازم ہوگی ۔ ف

لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جداگانہ جرمانہ لازم ہے ۔ م ۔ اور

اگر شریک کوئی طفل یا کافر ہو تو اسپر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے ۔ م ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال

ہے سوائے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے ۔ واذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فعلیهما جزاء واحد

اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی ۔ ف ۔ اور یہ

اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے ملکر ضائع کیا ہے تو ملکر اسکی قیمت دیدیں ۔ لان الضمان بدل عن المحل

کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے ۔ لا جزاء عن الجنایة ۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے ۔ ف ۔ اسی وجہ

سے اسمیں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے ۔ اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد رہ سکتے ہیں مگر ایک محل

یعنی صید متعدد نہیں ہوجاتا ۔ فیتحد باتحاد المحل ۔ تو محل واحد ہونے سے اسکا تاوان بھی واحد ہوگا ۔ ف

اور نظیر اسکی دو قتل جسمیں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے ۔ کرجلین قتلا رجلا واحدا خطاء ۔ جیسے

دو مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا ۔ ف ۔ مثلاً شکار خیال کرکے دونوں نے اسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے

جس سے دیت واجب ہوتی ہے ۔ یجب علیهما دیة واحدة ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی ۔ ف

کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے ۔ اور ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بے احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے

تو فعل کا جرمانہ انپر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا ۔ وعلی کل واحد منهما کفارة ۔ اور دونوں میں

سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے ۔ ف ۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم

کے تاوان کرنے میں دو چار جتنے شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں

اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہوگیا جیسا کہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں

کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا اسپر کفارہ علیحدہ ہے ۔ م ۔ واذا باع المحرم الصید ۔ اور اگر محرم نے صید کو

فروخت کیا ۔ ف ۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے ۔ او ابتاعه ۔ یا محرم نے صید کو خرید لیا ۔ فالبیع باطل ۔ تو بیع باطل

ہے ۔ ف ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ۔ حرم علیکم صید البر ۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب

پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے ۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے

لان بیعه حیا تعرض للصید بتفویت الامن ۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے بوجہ اسکا امن

کھونے کے ۔ ف ۔ پس اگر محرم نے خریدا ہے تو اسنے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع

ہو تو انتفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے ۔ وبیعه بعد ما قتله بیع میتة ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا

فنا ل - فولدت [illegible] اولادا ... بھی اولاد دیا - پھر بعد [illegible] ... ہے یعنی بس اس بعد مرگئے وہ

اسکے بچہ سب مرگئے - ف - پس کیا انکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچون کے - جواب دیا - فعلیہ جزاؤہن تو ہیران سب کی جزا واجب ہے - لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا - کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے - ولھذا وجب ردہ الی مامنہ - اور اسی وجہ سے اسکو اپنے امن کے ٹھکانے پھیرلانا واجب ہے - ف - اگر ممکن ہو تو اسکو حرم مین پھیر لاوے - وہذہ صفۃ شرعیۃ - اور یہ صفت شرعیہ ہے - ف - یعنی اسکا مستحق امن ہونا - اسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اسکی ذات واولاد مین پھیل جاتی ہے - فتسری الی الولد - تو یہ صفت بھی اسکے بچون مین پھیل جائیگی - ف - اور ہر بچہ اسکا مستحق ہوا کہ اسکے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اسمین تعرض کیا تو جزا واجب ہوئی - اور اس صفت شرعیہ کے ثبوت ہونے کی مثال رقیت وآزادی ہے چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوا اسکے مالک کے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے - پھر ہرنی کا یہ حکم اسوقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزا نہ دی ہو - فان ادی جزاءھا ثم ولدت - اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزا دیدی پھر وہ بچہ جنی - ف - پس مع بچون کے ہلاک ہوگئی - لیس علیہ جزاء الولد - تو محرم پر بچون کی جزا واجب نہین ہے - لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنۃ - کیونکہ ہرنی بعد جزا ادا ہونے کے مستحق امن نہین رہی - ف - کیونکہ محرم نے اسکی قیمت پہونچادی - تو گویا ہرنی اپنے امن مین پہونچائی - لان وصول الخلف - کیونکہ بدل کا پہونچنا - ف - یعنی قیمت کا فقرا کو پہونچ جانا - کوصول الاصل - مانند اصل کے پہونچ جانے کے ہے - واللہ تعالی اعلم بالصواب -

ف - ہمارے نزدیک یہ قیمت فقراے حرم کو دینا اور سوا اسکے دیگر فقرا کو دینا جائز ہے لعلی ہذا قیمت کا اپنے امن کے ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہونچنا بمنزلہ صید کے حرم مین پہونچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم مین پہونچنا ضرور نہین تاکہ ہرنی کے پہونچنے کا قائم مقام ہو - یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہونچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام مین پہونچنا ہے - (فرع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب کرکے ہاتھ مین لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر گنہگار ہوا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغصوب واپس دینا بڑا کام ہے - حل مین صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور بے تیر اسکو حرم مین لگا تو مذکور ہے کہ اسپر جزا واجب ہے اور مبسوط مین مصرح نہین واجب لیکن کھانا حلال نہین - مف -

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گذر جانے کے بیان مین ہے - رقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہان سے بغیر احرام کے تجاوز نہین جائز ہے بغرض تعظیم مکہ معظمہ - پس میقات سے تجاوز مین قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا - اول یہ کہ قصد مکہ ہو تو فرمایا واذا اتی الکوفی - اور جب آیا کوفہ کا رہنے والا - ف - یا میقات سے باہر کہین کا ہو - بستان بنی عامر - بستان بنی عامر مین - ف - مثلاً - اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور

اس کوفی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ
کہ یا بستان بنی عامر میں رہنے احرام باندھا یعنی
احرام باندھ لیا۔ ف۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے [illegible] عمل ہے عمرہ یا حج یا نہیں۔ پس کوئی
فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولبی۔ اور تلبیہ کہا۔
ف۔ یعنی کوفی کے واسطے ذات عرق میقات قریب ہے اسکی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق
کی نہیں بلکہ حاصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھکر تلبیہ کہتا ہوا۔ بطل عنہ دم الوقت۔ تو اسکے
ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ
واجب ہوا تھا وہ اسطرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر میقات
کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا۔ حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ۔ یہانتک کہ جاکر مکہ میں داخل ہوا اور اپنے عمرہ کا طواف
کر لیا۔ ف۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اسپر قربانی لازم ہے۔ ف۔ الحاصل میقات کی طرف لوٹنے
میں تلبیہ کہنا ضرور ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس
علیہ شیء لبی او لم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے
خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ ف۔ یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر رح لا یسقط لبی او لم یلب۔ اور
زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہو گی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جنایتہ
لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اسکا جرم
تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات
کو واپس آگیا۔ ف۔ تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی حال ہے۔ اعتراض ہوا کہ
دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی سے وقت گذر گیا اور یہاں واپسی وقت ہے جبتک کوئی فعل شروع نہیں کیا تو گویا
مع الفارق ہے۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے متروک کا تدارک اپنے
وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے۔
ف۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ بخلاف
الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر۔ کیونکہ اسنے متروک کا
تدارک نہیں کیا جیسا کہ گذرا۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا
اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اسمیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عندہما
بعودہ محرما۔ سوا اسکے اتنی بات ہے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے
ف۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانہ اظہر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا۔ کیونکہ اسنے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا
تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ ف۔ بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسیطرح یہاں بھی
تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضرور نہیں۔ وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا۔ اور امام رح کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے
عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویرۃ اہلہ۔ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے گھر سے
سے ہو۔ ف۔ یعنی احرام میں ایک طریقہ عزیمت یعنی افضل ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ دوسرے
یعنی ادنی درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا۔ فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ

[illegible] پس جب اسنے میقات [illegible] اگر [illegible]

واجب ہو - وکان الثلاثی بعوده [illegible] اور حرم کی [illegible] لبیک [illegible] ہوسے ساقط ہوگی [illegible] لیکن
نہیں یہ ضرور ہو کہ اگر اسنے رخصت پر عمل کیا تو یہ واجب نہین کہ عزیمت کی اسپر واجب ہو - جواب یہ ہوسکتا ہی
کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت لبیک نہ تھی مگر جب اسنے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اسپر عود کرنے مین
احرام کے ساتھ لبیک ظاہر کرنا ضرور ہو - م - وعلی ہذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ماذکرنا
اور اگر اسنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور مین جو ہم نے
ذکر کیے ہین امام ابوحنیفہ وصاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے - ف - پھر یہ سب اسوقت کہ بعد احرام کے کوئی
فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو - ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الدم
بالاتفاق - اور اگر اسنے طواف شروع کرنے وحجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق
اس سے قربانی کفارہ ساقط نہوگی - ف - خواہ لبیک کہتا ہوا لوٹے یا نہین - اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ
کا ہے مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے - مع - یہ سب اسوقت کہ اسنے احرام باندھ لیا ہو پھر
میقات کو لوٹا - ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق - اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف
لوٹا تو بالاتفاق اسکے ذمہ سے قربانی ساقط ہوجائیگی - ف - جب کہ اسنے میقات سے احرام باندھا - وہذا الذی
ذکرنا - اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے مین قربانی کفارہ واجب ہوتی
ہی بوجوہ مذکورہ - اذا کان یرید الحج او العمرۃ - یہ اسوقت کہ اسکا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو - ف - اور اگر اسکا یہ ارادہ نہو -
فان دخل البستان لحاجتہ - پس اگر وہ بستان بنی عامر مین اپنی حاجت سے داخل ہوا - ف - مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ
کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کرکے نہین گیا تو اسپر کچھ جرم نہین ہے - اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ مین داخل ہونا چاہے
فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام - تو اسکو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہو - ف - معنی یہ ہین کہ بغیر میقات سے احرام
لانے کے مکہ مین یہین سے احرام باندھکر داخل ہوسکتا ہے اور یہ معنی نہین کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب
کتابین ناطق ہین کہ جو کوئی مکہ مین داخل ہونا چاہے اسپر احرام لازم ہے خواہ نسک کا قصد ہو یا نہو - الفتح - لہذا فرمایا - ووقتہ البستان
اور بستانی کیواسطے میقات یہی موضع بستان ہے - ف - یعنی بستان سے احرام باندھنا اسکے حق مین میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی
اسکا میقات ہے - وہو وصاحب المنزل سواء - اور یہ شخص جو بستان مین داخل ہوگیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے
دونون یکسان ہین - ف - یعنی اس بات مین کہ انکے واسطے میقات یہی مقام ہے - اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی
ضرورت نہین ہے - لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ - کیونکہ بستان کوئی مقام
واجب التعظیم نہین تو بستان کا قصد کرنے سے اسپر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا - ف - بلکہ جائز نہین ہے پس بستان
مین بغیر احرام داخل ہوگا - واذا دخلہ التحق باہلہ - اور جب بستان مین داخل ہوگیا تو بستان والون سے
ساتھ لاحق ہوگیا - ف - اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو - ع - وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام
للحاجۃ فکذلک لہ - اور بستان والے کو مکہ مین داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بدون احرام کے جائز ہے تو اسکے
واسطے بھی جائز ہے - ف - اسکے معنی بقول ابن الہمام یہ ہین بلکہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ مین داخل ہوسکتا ہے
رہا یہان سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے - والمراد بقولہ ووقتہ البستان - اور یہ جو فرمایا کہ ووقتہ البستان
یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم - تمام حل جو اسکے درمیان اور حرم

دربیان واقع ہے۔ ف۔ کوئی خصوصیت بستانی کی نہیں ہے۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گذرا۔ فلما دخل البستان التحق باہلہ۔ پس جب وہ داخل ہوا تو اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہو کر بستانی کے ساتھ لاحق ہو گیا
وقت اللہ اخل الحل ہے۔ پس یہ دن ناجی اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہو کر بستانی کے ساتھ ملا گیا
ہر یعنی بستان ہے۔ ف۔ (فرع) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اسکا یہی حیلہ ہے کہ بستان میں داخل
ہو۔ اکمال۔ اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اسکا اصلی قصد مکہ ہے تو اسکو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز
کرنا نہیں جائز ہے۔ الندا درم۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اسکا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لیے داخل
ہو اور اگرچہ اسکو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کریگا۔ لیکن یعنی اسکے صرف یہ میں کرتے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے
احرام ہو جاتا اگرچہ بستان سے با احرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی ہے۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں
داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرما من الحل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے
اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا۔ ف۔ یعنی بقصد حج۔ ووقفا بعرفۃ لم یکن علیہما شیء۔ اور دونوں
نے جا کر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ مرید بہ البستانی والداخل فیہ۔ ان دونوں
سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا۔ لانہما احرما من میقاتہما۔ کیونکہ ان دونوں
نے اپنی میقات سے احرام باندھا۔ ف۔ تو انپر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ
ظاہر کلام مصنف صریح یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں
اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوا سے زیارت بیت العتیق کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات
وغیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں مشقت وحرج شدید ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے
ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گذر چکا ہے۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل
ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اسکے داخلہ سے اسپر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک الی
الوقت۔ پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا۔ واحرم بحجۃ علیہ۔ اور اسنے ایسے حج کا احرام باندھا جو اسپر
واجب ہے۔ ف۔ خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اسنے احرام عمرہ واجبہ نذر وغیرہ کا
باندھا۔ اجزاہ ذلک من دخولہ مکۃ بغیر احرام۔ تو اسکو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ
کافی ہو گیا۔ ف۔ یعنی اول دخول کا حج یا عمرہ جو اسپر واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفر رح لا یجزیہ وہو
القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ۔ اور امام زفر رح نے کہا کہ یہ اسکو کافی
نہ ہوگا اور قیاس یہی ہے بر قیاس اسکے جو بوجہ نذر کے لازم ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا سال بیت گیا ہے۔ ف۔ یعنی
وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا
تو دونوں کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر بالدار ہی سے حج الاسلام
فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا
کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم ہوا تھا وہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا اشد
سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ ف۔ یعنی
وجہ استحسان۔ تو ہم نے استحسان لیا کہ۔ انہ تلافی المتروک فی وقتہ۔ اسنے متروک حج یا عمرہ جیسا کہ تلافی اسکے وقت
میں کر لی۔ ف۔ یعنی سال کے اندر حج کر فرض یا واجب کے ضمن میں اسکو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ کا بعینہ
ادا کرنا مقصود نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم ہذہ البقعۃ بالاحرام۔ کیونکہ اسپر یہ واجب تھا اس بقعہ متبرکہ کی تعظیم

کرنا احرام کے ساتھ ہے۔ ف۔ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام فی ہذا العام۔ جیسے اگر اسی سال میں حجۃ الاسلام یعنی فرض حج کا احرام باندھے آتا۔ ف۔ تو میقات کے حج یا عمرہ سے کافی ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ بر خلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تجھ واجبہ اسکے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اس سال اعتکاف رمضان کے نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانہ یتادی بصوم رمضان من ہذہ السنۃ دون العام الثانی۔ تو اسی سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان سے۔ ف۔ بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ اسپر احرام لازم ہے یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص کہ مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھکر جاوے پس اگر حج وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علیحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تا وقتیکہ اس سے کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ سے لازم ہیں۔ ہم۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا وافسدہا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ ف۔ بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے افعال میں گذر جاوے۔ ف۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاہا۔ اور عمرہ کو قضاء کرے۔ ف۔ جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے علی ما مر سابقاً۔ پس میقات سے احرام باندھکر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام یقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع ہوتا ہے۔ ف۔ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ ف۔ اور حج فاسد میں افعال پورے کریگا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک الوقت۔ اور اسپر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہوگی۔ ف۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ جب اسنے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا پھر فاسد ہو کر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ م ع۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ۔ اور قول زفر رحمہ کے قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی زفر رحمہ سے صریح روایت نہیں مگر انکے قول سابق پر قیاس کر کے نکالا کہ قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی۔ ف۔ جو دو صورتوں میں ہے اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جبکہ وہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے۔ ف۔ یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اور دوم فیمن جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجتہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ ف۔ مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں شخصوں پر آئندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر رحمہ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ وہو یعتبرالمجاوزۃ ہذہ۔ اور زفر رحمہ اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیرہا من

نہیں ا
المحظورات - اسلئے
دم واجب ہوا وہ قضا [illegible]
لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے [illegible] میقات سے
تجاوز کرے کہ اسکی تلافی ہے - تو فرق حکم کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا - ولنا انہ یصیر قاضیا حق المیقات بالاحرام
منہ فی القضاء - اور ہماری دلیل یہ کہ قضا میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنیوالا
ہو جائیگا - وہو یحکی الفائت - اور قضا اسکی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا - ف گویا فوت شدہ کا قائم مقام
ہے تو گویا اسنے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا - ولا یتقدم بہ غیرہ من المحظورات - اور قضا کے
ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتے ہیں - ف پس اگر قضا میں اسنے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے
لازم نہ ہوا کہ گویا اسنے اول میں خوشبو نہیں لی تھی - کیونکہ ایک وقت ایک گناہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا گناہ نہیں مٹتا
ہے - فوضح الفرق - تو فرق کھل گیا - ف یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں - اور دوسرے ممنوعات کرنے میں
فرق ظاہر ہوا کہ قضا سے دیگر ممنوعات نہیں مٹتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضا تو سابق فاسد
کی ہے لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات
سے تجاوز کا کفارہ لازم رہیگا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے - م - واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم
اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اسنے احرام باندھا - ف یعنی حل سے - ولم
یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ - اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا - ف یعنی حل سے باہر ہی باہر
عرفات کو چلا گیا - فعلیہ شاۃ - تو اس پر ایک بکری واجب ہے - ف کیونکہ اسنے میقات سے تجاوز کیا - لان
وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام - کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز
کر گیا - ف اور آفاقی نہ کیا اور اگر بلکہ بروقت حل میں آیا ہو تو اسپر کچھ نہیں - والمسرحی ۞ - فان عاد الی الحرم
ولبی او لم یلب - پھر اگر مکی مذکور نے عرفات جانے سے پہلے حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا - ف یعنی
تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں - فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی - تو مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو ہمنے آفاقی
کے مسئلہ میں بیان کیا - ف یعنی زفر رح کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک
اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں - اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے - والمتمتع اذا فرغ
من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم - اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہوکر احرام حج باندھا - ف
حالانکہ بمنزلہ مکی کے اسکا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں - اگر نہیں لوٹا - و
وقف بعرفۃ - اور عرفات میں وقوف کر لیا - فعلیہ دم - تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے - لانہ لما دخل مکۃ
واتی بالعمرۃ صار بمنزلۃ المکی - کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہوکر افعال عمرہ بجا لایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہو گیا
واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا - اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اسکے جو ہم سابق ذکر کر چکے - ف یعنی
نص حدیث میں - تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا - فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ - تو حرم سے احرام تاخیر کرنے
سے اسپر قربانی کفارہ لازم ہے - ف کیونکہ بعد تاخیر کے اسنے تدارک تلافی بھی نہیں کی - فان رجع الی الحرم
واہل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شئی علیہ - پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اسمیں لبیک
کہا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا - ف یہ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے - وہو علی الاختلاف الذی تقدم فی الآفاقی

[illegible]

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے - اضافۃ الاحرام یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا - واضح ہو کہ ایام حج میں آفاقی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے - قال ابو حنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لہا شوطا - امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اسکا طواف ایک پھیر کر لیا - ف - یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا - ثم احرم بالحج - پھر حج کا احرام باندھا - فانہ یرفض الحج - تو وہ حج کو ترک کر دے - وعلیہ لرفضہ دم - اور اسپر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی - وعلیہ حجۃ وعمرۃ - اور اسپر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا - ف - بوجہ قضاے ترک کے کیونکہ ہر قضاے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے - وقال ابو یوسف ومحمد رفض العمرۃ احب الینا - اور ابو یوسف و محمد رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے - ف - اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیر سے کم کیا ہو - وقضاؤہا وعلیہ دم لرفضہا - اور عمرہ کو قضا کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اسپر قربانی کفارہ واجب ہوگی - لانہ لا بد من رفض احدہما - صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے - لان الجمع فی حق بینہما للمکی غیر مشروع - کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے - والعمرۃ اولی بالرفض - اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے - ف - بہ نسبت حج کے - لانہا ادنی حالا - کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر - واقل اعمالا - اور اعمال میں تھوڑا - وایسر قضاء - اور قضا کی راہ سے زیادہ آسان ہے - لکونہا غیر موقتۃ - کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے - ف - بلکہ سواے عید ین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے - وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشیء من افعال العمرۃ - اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا - ف - تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے - الکافی وغ - لما قلنا - بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - یعنی کم درجہ و کم عمل و اسکی قضا آسان ہے - فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط - اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے - ف - یعنی نصف سے زائد - ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف - پھر اسنے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے - لان للاکثر حکم الکل - کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے - ف - تو گویا اسنے کل طواف کر دیا - فتعذر رفضہا - تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا - ف - کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے - کما اذا فرغ منہا - مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو - ف - کہ اسوقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں - الحاصل طواف عمرہ کے سات پھیروں میں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے - وکذا لک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃ - اور یونہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کیے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے - ف - اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے - لہ ان احرام العمرۃ قد تاکد باداء شیء من اعمالہا واحرام الحج لم یتاکد - ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اسکے اعمال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و مستحکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے - ورفض غیر المتاکد ایسر - اور حاصل یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے - ف - پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا - ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ہذہ ابطال العمل - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عمرہ چھوڑنے میں جب کہ صورت یہ ہے یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا لازم

کے نزدیک ہے۔ وقالا ان لم یقصر فلا شئی علیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ف
اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا۔ لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرۃ بدعۃ فاذا حلق فہو وانکان نسک
فی الاحرام الاول فہو جنایۃ علی الثانی لانہ فی غیر اوانہ فلزمہ الدم بالاجماع۔ امام وصاحبین کی تقریر یہ
ہے کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے پھر جب اسنے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق
کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے ذرا حلق سے پہلے
ہے تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا۔ ف رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین
کے نہیں۔ تو کہا کہ۔ وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل۔ اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا ذ بہا برا احرام اول
و دوم مین رہا یہانتک کہ آئندہ سال مین حج دوم کیا۔ ف اور دسوین کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں
احرام سے حلال ہوا۔ فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاول۔ تو شک نہین کہ اول احرام کے وقت
حلق سے حلق کو تاخیر دے۔ ف حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا۔ وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفۃ۔
اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابوحنیفہ رح کے نزدیک کفارۂ قربانی واجب کرتا ہے۔ وعندہما
لا یلزمہ شئی علی ما ذکرنا۔ اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہین آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فلہذا سوی
بین التقصیر وعدمہ عندہ۔ پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک منڈانے اور نہ منڈانے مین یکسان
حکم کیا گیا۔ ف یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اسپر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے مین
بوجہ دوسرے احرام مین جنایت کے اور حلق نہ کرنے مین بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرط التقصیر عندہما
اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا۔ ف یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہین اور حلق کر لینے مین احرام
دوم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ
ہوا سوا سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اسپر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامہ
قبل الوقت۔ کیونکہ اسنے وقت سے پہلے احرام باندھا۔ ف کیونکہ اول احرام سے سر منڈاکر یا کترکر باہم
ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وہذا مکروہ فیلزمہ الدم وہو دم جبر وکفارۃ۔ اسلیے
کہ اسنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اسپر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہے
ف اسواسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوسکتے جاتے ہین بر خلاف دو حج کے کہ انمین ایک حج دوسرے
سال مین ادا کیا جائیگا۔ ف۔ ومن اہل بالحج۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا۔ ف یعنی احرام باندھا اور
ہنوز کچھ شروع نہین کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج وعمرہ) اسپر لازم ہونگے۔
لان الجمع بینہما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلۃ فیہ۔ اسلیے کہ آفاقی آدمی کے حق مین حج وعمرہ جمع کرنا شروع
ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق مین ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا۔ ف
کیونکہ قارن وہی کہ جسکا احرام عمرہ وحج کا جمع ہو کر افعال شروع ہون۔ لکنہ اخطاء السنۃ فیصیر مسیئا۔ لیکن
اسنے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا۔ ف کیونکہ سنت تو احرام عمرہ مع حج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا
تلبیہ کہنا جیسا کہ قران مین تاویل احادیث مین گذرا۔ پھر اسکو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن
کرتا ہے۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فہو رافض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا
اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانہ تعذر علیہ اداؤہا۔ کیونکہ اب ادائی عمرہ

متعذر ہے۔ ف

کر عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج میں تھی [illegible]

ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد حج کے تنعیم [illegible] عمرہ [illegible] دوسرا [illegible] پر ادا کرایا
ایک احرام میں نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم و قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح نے عبد الملک بن عمیر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الخ۔ فان توجہ الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یہانتک کہ عرفہ کا وقوف کرے۔ ف۔ تب
عمرہ رفض ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ ف۔ باب القران میں۔ واضح
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اسنے حج کا طواف کر لیا۔ ف۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اسنے عمرہ کا احرام باندھا۔ فمضی
علیہما۔ پس دونوں پر گذر گیا۔ ف۔ یعنی دونوں ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ و
علیہ دم۔ تو دونوں اسپر لازم ہوئے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھکر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اسپر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو
پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما۔ بوجہ حج و عمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فیصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے جیسا اوپر گذرا تو دونوں
کا احرام صحیح ہو گیا۔ ف۔ تو دونوں اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو
دفع کر دیا کہ۔ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ ہے۔ ف۔ یعنی طواف القدوم
ہے نہ طواف زیارت۔ وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ
بترکہ شیء۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی
رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے
ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ ف۔ لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہما۔ لہذا اگر دونوں کو پورا کر گیا۔ ف۔ کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینہما۔ تو جائز ہے اور اسپر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ ف۔
پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ۔ وہو دم کفارۃ
وجبر۔ یہ قربانی کفارہ و جبر نقصان کی ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان افعال العمرۃ علی افعال
الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو بنا کرنے والا ہوا۔ ف۔ اور یہ مکروہ
ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اسی سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے
کو مفید ہے تاکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی شروع نہیں کیا۔ لہذا مستحب یہی روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرفض
عمرتہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشیء من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے
سے احرام حج متاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

متعذر ہے۔ ف اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کریگا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذ ہی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اسلئے
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے۔ ف بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضی نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے۔ جواب یہ کہ وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع میں ممکن ہے اور قران
یک احرام میں نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم وقضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح نے عبد الملک بن عمیر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الخ۔ فان توجہ الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یہانتک کہ عرفہ کا وقوف کرلے۔ ف تب
عمرہ رفض ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کرچکے۔ ف باب القران میں۔ واضح
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اسنے حج کا طواف کرلیا۔ ف یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اسنے عمرہ کا احرام باندھا۔ فمضی
علیہما۔ پس دونوں پر گذر گیا۔ ف یعنی دونوں ادا کرگیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزمہ
علیہ دم۔ تو دونوں اسپر لازم ہوئے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ ف واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہوگیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونوں ادا کرگیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کردی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھکر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اسپر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو
پورا کرگیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما۔ بوجہ حج وعمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فیصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج وعمرہ جمع کرنا مشروع ہے بنا بر آنکہ پہلے گذرا تو دونوں
کا احرام صحیح ہوگیا۔ ف تو دونوں اسپر لازم ہوگئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہوسکتا تو
دفع کردیا کہ۔ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ۔ ف یعنی طواف القدوم
ہے جو طواف زیارت۔ وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ
تبرکہ شئی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ ف پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی
رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے
ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ ف لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہوگیا۔ فلہذا لو مضی علیہما۔ لہذا اگر دونوں کو پورا کرگیا۔ ف کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینہما۔ تو جائز ہے اور اسپر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ ف
پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ۔ وہو دم کفارۃ
وجبر۔ یہ قربانی کفارہ وجبر نقصان کی ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان بافعال العمرۃ علی افعال
الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ ف اور یہ مکروہ
ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اسی سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے
کو مفید ہے تا آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی شروع نہیں کیا۔ لہذا مسئلہ میں روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرفض
عمرتہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے
سے احرام حج متاکد ہوگیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

[illegible] جاوے گے۔ ف یہی قول امام مالک رحمہ کا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے فان احصرتم الآیہ۔ احصار مین نازل فرمائی
جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنون نے روکا تھا پھر سیاق آیت مین وارد ہے۔ فاذا امنتم فمن تمتع
الآیہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا الخ۔ تو احصار مین امن نہین ہوتا۔ تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پس احصار مخصوص
دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالہدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ۔ کیونکہ محصر کے حق مین ہدی ذبح کر کے
حلال ہو جانا اسواسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے۔ وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض۔ اور حلال
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے۔ ف تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے یہ مخفی نہین کہ
درندہ کو اسکے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہین رہی پس
اس علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کرسکتے ہین۔ م۔ ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع
اہل اللغۃ۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے مین وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغۃ
ف یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہین انہیں پر اعتماد ہے اور آیت
احصار مین لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاس رح نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض
ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت مین کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا
ہے۔ ف یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہین کہ احصر فلان۔ یعنی فلان شخص احصار کیا گیا
اور اگر اسکو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہین بلکہ حصر بولتے ہین کہ فلان حصر۔ یعنی فلان شخص روکا گیا۔ پس جب آیت
کریمہ مین حصر نہین بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہی ہین کہ جب تمکو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جاؤ
یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے مین بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو الانصاری کی
حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی۔ مع۔ رہا یہ جو
کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کے غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہین۔ والتحلل قبل اوانہ لدفع
الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اسواسطے کہ احرام کے زمانہ دراز
تک رہنے سے جو حرج پیش آئے والا تھا وہ دور ہو۔ ف حتی کہ اگر حج مین احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام
مین مردہ پڑا رہنا پڑیگا۔ اور اسمین حرج عظیم ہے اور اگر فرض کرو کہ آیت مین مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت مین والدین کو اف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھکر ہے بدرجہ اولے
حرام ہے تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجہ اولی مدفوع ہے۔ والحرج فی الاصطبار علیہ مع
المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھکر ہے۔ ف بہ نسبت دشمن کے
احصار کے۔ کیونکہ مرض مین دوا و علاج کی کثرت و ہاتھ و پاؤن سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اسکو
چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر زیادتی مرض۔ دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو
البدائع۔ واذا جاز لہ التحلل۔ اور جب اسکو حلال ہونا جائز ہو گیا۔ ف یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ
اب حج نہین پاویگا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس۔ یقال لہ ابعث شاۃ تذبح
فی الحرم۔ اسکو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم مین ذبح کیجاوے۔ ف اور اسکے ذبح ہونے پر یہاں
محصر حلال ہو جائیگا۔ لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔ وواعد من یبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ
ثم تحلل۔ اور جسکے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کریگا پھر

... ہو ... والبدنۃ ... جاتا۔ اور اسکو بقرہ و بدنہ کافی ہو جیسا کہ ضحایا میں ہو۔ ف
یعنی اضحیہ واجبہ میں بھیجنا ... اور انکا ساتواں حصہ جائز ہو اسی طرح یہان بھی جائز ہو۔ ولیس المراد بما
ذکرنا بعث الشاۃ بعینہا لان ذلک قد یتعذر بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ہنالک
وتذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہو بلکہ اسکو جائز ہو کہ قیمت بھیجدے تاکہ وہان بکری خریدکر اسکی طرف سے قربانی کردیجاوے
وقولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہو جاتا۔ ف یعنی بروز موعود جب ہدی وہان ذبح کردی جاوے
تو پھر تو حلال ہو جاتا۔ اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر وہو قول ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ قول
اشارہ ہو کہ اسپر مونڈنا یا کترنا واجب نہیں ہو اور یہی ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہو۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہو۔ ف یعنی اسپر واجب ہو کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کترواوے لیکن
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لا شئ علیہ۔ اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا تو اسپر
کچھ نہیں ہو۔ ف یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانہ علیہ السلام
حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بہا وامر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کرکے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ
مین محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا۔ ف جیسا کہ حدیث بخاری ومسلم میں ہو۔
پس اس حکم وفعل سے حلق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہو لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
یہان واجب نہ ہوگی سوا اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج۔ اور
امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو۔ ف یعنی بعد وقوف
عرفہ ومزدلفہ ورمی انجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہو ورنہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال آتارنے مین کون وجہ
ثواب وطاعت کی ہو۔ تو جس طور پر اسکا عبادت ہونا امر الٰہی عز وجل سے ہم نے جانا ہو وہین تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہو۔ فلا یکون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا۔ ف لیکن وارد
ہوتا ہو کہ اسمین بھی تو نص حدیث وارد ہو جواب دیا۔ وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام
عزیمتہم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اسواسطے تھا کہ
واپس جانے پر انکا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے۔ ف اور کفار قریش مطمئن ہون کہ امسال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہو بلکہ صلح کے موافق آیندہ سال مین ادا کرینگے۔ لیکن اس جواب مین تعلیل بالنص ہو جو جائز
نہیں۔ اور بہتر جواب یہ کہ کافی مین ہو کہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مقام احصار خارج حرم مین حلق نہ کریگا اور
اگر حرم مین ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم مین حلق فرمایا تھا۔ کذا فی الفتح۔
الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اُس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم مین محصر ہو تو سر منڈاکر ورنہ بدون اسکے۔ قال وان کان قارنا بعث
بدنین۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ واحرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجہ الی
التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہو۔ ف اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہدی کافی ہو۔ مع۔ فان بعث ہدیا واحدا لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرۃ لم یتحلل

اصحابہ احصروا بالحدیبیۃ وکانوا عماراً - اور ہماری حجت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں احصار کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے - ف - چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موطا وغیرہ میں مصرح ہے - ولان شرع التحلل لدفع الحرج وہذا موجود فی احرام العمرۃ - اور اس دلیل سے کہ احرام کھول لینا تو حرج دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے - ف - کہ نہ کھولا جاوے اور دراز ہو تو حرج شدید پیش آوے - واذا تحقق الاحصار فعلیہ القضاء اذا تحلل کما فی الحج - اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اسپر قضاء عمرہ واجب ہے جیسے حج میں - ف - قضاء لازم ہے - وعلی القارن حج وعمرتان - اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں - اما الحج واحدہما فلما بینا - پس حج و ایک عمرہ اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ حج کی قضاء میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے - والثانیۃ لانہ خرج منہا بعد صحۃ الشروع رہا دوسرا عمرہ تو اسوجہ سے کہ محصر اس عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے - ف - احرام صحیح تو اسکی قضاء لازم ہے - فان بعث المحصر ہدیا وواعدہم ان یذبحوہ فی یوم بعینہ - پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں نے قرارداد کر لی کہ فلان روز معین میں اسکو ذبح کریں - ف - چنانچہ لوگ روانہ ہوگئے - ثم زال الاحصار پھر اسکا احصار زائل ہوگیا - ف - مثلاً بیماری سے اچھا ہوگیا یا دشمن دفع ہوا - تو اسمیں کئی صورتیں ہیں فان کان لا یدرک الحج والہدی لایلزمہ ان یتوجہ بل یصبر حتی یتحلل بنحر الہدی - پس اگر وہ حج و ہدی کو نہیں پا سکتا تو اسپر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہوجاوے - لفوات المقصود من التوجہ وہو اداء الافعال - کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود اداے افعال ہے - وان توجہ لیتحلل بافعال العمرۃ لہ ذلک لانہ فائت الحج اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہوجاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جسکا حج فوت ہوگیا - ف - اور فائت الحج فی الحال اداے عمرہ سے حلال ہو کر سال آیندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جا سکتا ہے - اگرچہ ہدی نہ پاوے - وان کان یدرک الحج والہدی لزمہ التوجہ - اور اگر وہ حج و ہدی کو پا سکتا ہے تو اسپر توجہ لازم ہے - لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف - کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہوگیا - ف - تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضو کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام کرنے سے پہلے عذر زائل ہوگیا اور پانی موجود ہے تو اسپر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب پڑھ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں ہے - واذا ادرک ہدیہ صنع بہ ما شاء - اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے - ف - حتی کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ - لانہ ملکہ وقد کان عینہ لمقصود استغنی عنہ - کیونکہ یہ جانور اسکی ملک ہے اور اسنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی - وان کان یدرک الہدی دون الحج یتحلل - اور اگر وہ ہدی کو پاویگا نہ حج کو تو حلال ہوجاوے - ف - اسطرح کہ حرم میں یہ ہدی بروز موعود قربانی ہوجاوے - لعجزہ عن الاصل - کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے - ف - پس ہدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو - وان کان یدرک الحج دون الہدی جاز لہ التحلل - اور اگر وہ حج پاویگا نہ ہدی تو اسکو حلال ہوجانا جائز ہے - استحساناً - بدلیل استحسان - ف - اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور یہی قول زفر رح ہے - وہذا التقسیم لا یستقیم علی قولہما فی المحصر

ہو چکا - ف کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گذری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسنے حج پایا - م - ومن احصر بمکۃ وہو ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر - اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا درحالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے - ف کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی - لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل - کیونکہ تمام کرنا اسکو متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوا - ف یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو - وان قدر علی احدہما فلیس بمحصر - اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے - ف یعنی وہ محصر نہیں جو ہدی بھیجکر حلال ہوتا ہے - اما علی الطواف - تفصیل دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر رہا - ف نہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا - فلان فائت الحج یتحلل بہ - تو اسوجہ سے محصر نہیں کہ جسکا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہو جاتا ہے - ف یعنی عمرہ کرکے جو کہ طواف و سعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اسپر وہ قادر ہے - والدم بدل عنہ فی التحلل - اور ہدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے میں - ف پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا - واما علی الوقوف فلما بینا - اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے - ف کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے - وقد قیل فی ہذہ المسألۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے - ف یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے - والصحیح ما اعلمتک من التفصیل - اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا - ف اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے - نفع - الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے یا درماندگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور ممتد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے - م -

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں - ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ الحج - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہو گئی یعنی دسویں ذی الحجہ ہو گئی تو اسکا حج فوت ہو گیا - ف صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہونچا کہ عرفات تک پہونچنے میں اسکو دسویں کی فجر طلوع ہو گئی تو اسکا حج جاتا رہا - لما ذکرنا ان وقت الوقوف یمتد الیہ - بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے - ف بعد طلوع فجر دہم کے نہیں رہتا ہے - اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا - وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل - اور اسپر واجب ہے کہ طواف و سعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے - ف پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام دراز میں حرج ہے - ویقضی الحج من قابل - اور حج کو سال آیندہ میں قضا کرے - ولا دم علیہ - اور اسپر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے - ف الحاصل جسکا حج فوت ہوا وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور سال آیندہ

ین حج قضا کرے اور ... ودعلیہ السلام کی فجر طلوع ہونے سے

فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج ... فلیحل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کہ جس کا وقوف عرفات میں بھی فوت ہوا تو اسکا حج گیا پس عمرہ کرکے حلال ہوجاوے اور اسپر سال آئندہ میں

حج ہے۔ ف۔ یہ حدیث دارقطنی وابن عدی نے ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن صعب

کو منکر وضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی کی تضعیف کی حالانکہ متصلت فیہ ہے اور دارقطنی نے

ابن عباس سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد میں یحیی بن عیسی النہشلی ہے جسمیں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رح نے صحیح

میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اسپر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک وشافعی و

حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ اپنی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو

تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اسکی اسناد میں ضعف ساری ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے

کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتی کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ بریں ابن عمر رض

نے موافق اس حدیث کے فتوی دیا لیکن یہ بین اخیر میں ہے کہ جو ہدی بھیجے بسر ہو جیسے سے روا مالک فی الموطا۔

جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتوی دیا ہے۔ بدلیل آنکہ شافعی رح نے اس اثر کو ابن عمر رض سے

مطول روایت کیا اور اسمین ہے کہ اگر اسکے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کرے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن

میں لوٹ جاوے۔ الخ۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا

کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اسمین قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول

نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت نہ کی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت

ہوا اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ہاں اگر وہ قارن یا متمتع ہے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرے ورنہ آئندہ

سال کی قران یا تمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے فالحمد

سبحانہ وتعالی اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا۔ والعمرۃ لیست الا

الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے۔ ف۔ پس مصنف رح نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی

ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ یہی دلیل قیاس فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج

عنہ الا باداء احد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی

طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ کما فی الاحرام المبہم۔ جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا

ہے۔ ف۔ یعنی اسنے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اسکو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ

کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرلے اور بغیر اسکے وہ احرام سے خارج نہ ہوگا۔ م۔ وہہنا عجز عن

الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو گیا۔ ف۔ کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے فیتعین

علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اسپر متعین ہو گیا۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کرکے حلال ہو۔ ولا دم علیہ

لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ اسواسطے لازم نہیں کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال

ادا کرکے ہوا۔ ف۔ اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اسکا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے

ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینہما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا

بسبب قربانی کے محصر کے حق میں ہوا پس عمرہ و قربانی دونوں جمع نہیں کیجاویگی - ف - بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر
بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں ہوا اسلئے عوض میں ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر اداے افعال کے حلال ہوتا ہے - پھر واضح
ہو کہ جو محصر نہ ہو تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے - **والعمرۃ لا تفوت** - اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے - ف
- یا محصر کے حق میں اسواسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیجکر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام
میں حرج شدید ہے نہ اسوجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا
وہی جائزۃ فی جمیع السنۃ - اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے - ف - جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت
ایام رمضان میں ہیں لہذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے - **الا انہا
ایام یکرہ فیہا فعلہا** - سواے پانچ ایام کے کہ انمیں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے - ف - احرام عمرہ مکروہ نہیں - **وہی
یوم عرفۃ** - اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ - ف - جس دن حج کا وقوف عرفات ہے - **ویوم النحر** - اور
دوم یوم النحر - ف - جسدن رمی و ذبح و حلق و طواف وغیرہ ہے - **وایام التشریق** - اور تین دن ایام تشریق
کے ہیں - **لما روی عن عائشۃ رض انہا کانت تکرہ العمرۃ فی ہذہ الایام الخمسۃ** - بدلیل اسکے جو حضرت
عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں - ف - یہ روایت
بیہقی کی ہے لیکن اسمیں یوم عرفہ و یوم النحر دو روز اسکے بعد صرف چار روز مذکور ہیں - ہاں سعید بن منصور کی روایت
ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں - مع - ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا
اشارہ ہے - مف - **ولان ہذہ ایام الحج فکانت متعینۃ لہ** - اور اس قیاس سے کہ یہ ایام اداے حج کے ہیں
تو حج ہی کے واسطے متعین ہونگے - ف - شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج
پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سواے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شارح
سے نہیں پائی - م - **وعن ابی یوسف انہ لا تکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج
بعد الزوال لا قبلہ** - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج
یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے - **والاظہر من المذہب ما ذکرناہ** - اور
مذہب میں اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف
سے بھی اظہر یہی قول ہے - **ولکن مع ہذا لو اداہا فی ہذہ الایام صح ویبقی محرما بہا فیہا** - لیکن با وجود کراہت
کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا - ف - اگر ان ایام میں احرام باندھکر ادا نہ کیا
ہو - مع - **لان الکراہۃ** - کیونکہ کراہت - ف - کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ - **لغیرہا** - بلکہ عمرہ سے
خارج معنی سے ہے - **وہو تعظیم امر الحج وتخلیص وقتہ لہ** - اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے
خالص کرنا - ف - پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی - **فیصح الشروع** - تو عمرہ کا شروع کرنا
صحیح ہوگا - ف - پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت
میں نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کرکے تمام کر دے - **والعمرۃ سنۃ** - اور عمرہ سنت ہے - ف - یعنی عمر
ایک مرتبہ ادا کرنا سنت موکدہ ہے - یہی قول اصح ہے - **وقال الشافعی** - اور کہا شافعی نے - ف - جدید
قول میں کہ - **فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج** - عمرہ فرض ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے - ف - مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دارقطنی و حاکم کی

روایت کی بیہ ... بلکہ زبیر ... حدیث

نے جابر رضی اللہ عنہ سے ... بج روایت ... بخاری نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقا
ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضہ ہیں بہت لوگوں پر سوائے ان کے
اور حاکم نے موصولا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں بیان اسلام میں کلمہ شہادت و
صلوٰۃ و زکوٰۃ کے بعد وارد ہوا وان تحج وتعتمر یعنی اور یہ کہ حج و عمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد و الدارقطنی و ابن خزیمہ
والحاکم ۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہے کہ اسکو حج کی استطاعت
نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی و ابن حبان والدارقطنی
اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے و قال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ ۔ یعنی
تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے ۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول
تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اسے تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت
یہ کہ حج یا عمرہ جبکہ تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو پس اسمیں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے
اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور
مخالف صحیحین ہے باوجود اسکے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے
اذان و ختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں اور حدیث ابو رزین رضی اللہ عنہ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے
باپ کی طرف سے حج و عمرہ تجھکو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہوا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی
کوئی وجہ نہیں۔ اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اسوقت تسلیم ہونگے کہ اسکے معارض احادیث و آثار
موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع ۔ اور ہماری دلیل
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں
ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا ۔ م ۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ
رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور اگر عمرہ
ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن ۔ اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی
اسناد میں حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہیں ۔ جواب یہ کہ جب امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا
پھر دارقطنی کا قول قابل نہیں ہے اگر حجاج کی متابع ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دو ضعیف طرق دیگر ہیں
جنکو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کس حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ درجہ صحیح کو پہنچی ہے لہذا
ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح ۔ [illegible] دیگر یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ حج [illegible] اور عمرہ تطوع ہے ۔ یہ حدیث بھی حجت ہے شیخ تقی الدین نے امام [illegible] کہا کہ اسناد میں سب
راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن
حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں اسکا راوی ضعیف ہے شیخ نے فرمایا کہ اسکو امام یحییٰ بن
معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے
نزدیک حجت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ
اسکی اسناد میں عمر بن قیس [illegible] میں کلام کیا گیا ہے لیکن بقول ابن الہمام [illegible] اسکی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں

اور قولہ ... باب ... وہ روایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گذر چکا۔ پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبد البر نے صریحاً اس سے انکار کیا۔ کما نقلہ العینی رحمہ اللہ اور حق یہ ہے کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ ولانہا غیر موقتۃ بوقت وتتادی بنیۃ غیرہا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ ف۔ جسکا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ وحج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وہذہ امارۃ النفلیۃ۔ اور یہ صفت اسکے نفل ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی سنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے۔ اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث و اثر ہم نے نقل کی انسے موافقت ہو۔ وتاویل مارواہ۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ۔ انہا مقدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے۔ ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لاتثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے۔ ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے۔ صلوۃ۔ خواہ نماز ہو۔ ف۔ باین طور کہ نوافل پڑھکر اسکا ثواب فلان مردہ یا زندہ کیواسطے کر دے بطریق احسان وہدیہ کے۔ او صوما۔ یا روزہ ہو۔ ف۔ یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ او صدقۃ یا صدقہ ہو۔ ف۔ روپیہ پیسا کھانا کپڑا وغیرہ مال صدقہ۔ اوغیرہا۔ یا اسکے سوائے۔ ف۔ مثل تلاوت قرآن وتسبیح وتہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے۔ اماطۃ الاذی عن الطریق صدقۃ۔ یعنی مسلمانون کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اہل السنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے۔ ف۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وان لیس للانسان الا ماسعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہین کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملیگا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچیگا۔ اور اہل السنۃ اسکو رد کرتے ہین۔ لما روی ان النبی علیہ السلام

ان ضحی بکبشین املحین
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ... ایسے ... صبا ہی میں کہ
ان میں ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعا
وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہونچانے کی گواہی دی ف یہ حدیث ایک جماعت کثیر
صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہ و ابوہریرہ رضی سے ابن ماجہ نے عبد
عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد میں اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ
سنن ابو داؤد و ابن ماجہ میں اور حدیث ابو رافع رضی مسند احمد میں اور حدیث حذیفہ رضی عند الحاکم اور حدیث ابو طلحہ
عند ابن ابی شیبہ وحدیث انس رضی ایضاً۔ رواہ ابو یعلی والبزار والدارقطنی اور آثار واخبار در باب قراءۃ یسین وغیرہ
بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو
انواع خیرات کا انکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع ومشہور ہے۔ م۔ ... جعل تضحیۃ احدھما
والشاتین لامتہ ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دی
ف اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لیے بقولہ تعالی ویستغفرون للذین آمنوا۔ وبقولہ تعالی
فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالی وقہم السیات۔ اور مومنوں کا والدین کے لیے بقولہ تعالی وقل رب
ارحمھما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس باب میں بہت کثیر ہیں اور نماز جنازہ و پر دعا متواتر متوارث ہے۔ پس جب
غیروں کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہونچا تو معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا
شاید کہ امت سابقہ میں تھا جب کہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم وموسی میں لکھا گیا تھا۔ یا احادیث
صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہو بنا بر النص الشریح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جس میں کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت
نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرور ہے تدقیق الی فرد ... ہے کہ آیت میں اللہ تعالی نے یہی فرمایا کہ ان لیس
للانسان الا ما سعی ۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوا سے حق سعی کے کچھ نہیں ہے ہم اسپر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ
سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہیں ہیں
بلکہ سعی میں ... بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا شاگرد پڑھایا ہو یا تصنیف کیا ہوا
علم چھوڑ جایا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرنے میں
تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یونہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و
نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قراءت و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی مسلمان نے اسکو پہونچایا بلکہ
اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالی کی توحید کی اور یہود ونصاری نے شرک وکفر کیا تو قیامت کے
روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے ہونگے جنپر مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہونگے پس
اللہ تعالی ان گناہوں کو یہود ونصاری پر ڈالیگا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخشدیگا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث
میں منصوص ہے اور شاید عجیب واللہ تعالی اعلم یہ ہو کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جبوقت کہ امت
مرحومہ کے سلاطین و امرا نے فسق وفجور و شہوات دنیا کو اپنی حیات کا مطلب کیا اور انکے دلوں میں نفاق وجھوٹ
پیدا ہو گئی حتی کہ انکی شامت سے حکومت و سرفرازی گئی جب کہ انھوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاری وغیرہ
غالب و کثرت ہو گئے اور چونکہ انھوں نے دنیا کے واسطے اپنے نرمی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی ہیں انھون نے اللہ تعالی کی توحید چھوڑ دی اور شرک وکفر کو
پھیلایا اور اسکی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غربا بوجہ سختی معاش کے طرح طرح
کے گناہون مین مبتلا ہوئے جنکا باعث یہی حکام ہوئے ہیں انکا قصاص آخرت مین کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتون
وسختیون مین یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے پس جس نے ایمان کی بنیاد
قائم کی تو اسکی جڑ سے شاخین پھوٹین مگر خراب بد اعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق ہین لیکن یہ جڑ کبھی جہنم
کے ریگستان مین نہین رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک وکفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالی اپنے پیدا کرنیوالے
سے منھ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم مین جمی ہے پھر جو بتادا اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام
دنیا کو لے سکتا ہے تو دنیا کی چیزین سب مل گئین اور جڑ اسی طرح جہنم مین جا ہے - پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور
دنیا اسکے نزدیک حقیر وخوار وذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہین ہے پس ہم کہتے ہین کہ جب دنیا مین مومن
وکافر سب اللہ تعالی ہی کے مخلوق ہین تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے
کہ کافرون کو انکی نیک کوششون کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیا جاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے
ورنہ بالیقین اللہ تعالی ضرور آخرت والون کو انکی معاش دنیا وہی پوری فرما دیگا اگرچہ قلیل ہو - اور وہ جو ظاہر جو
دعوی کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منھ موڑ کر آخرت چاہتے ہین پھر وہ دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے - جب یہ معلوم
ہوا تو قولہ لا تزر وازرۃ وزر اخری - کے معنی معلوم ہوگئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہین اٹھاویگا - اسکے یہ معنی
ہین کہ جسکا کچھ تعلق نہوا سپر دوسرے کا بار نہین پڑیگا - کیا نہین دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا
مین قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہون سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہے اور نہین دیکھتے کہ جب
کسی محلہ مین نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والون کی غفلت سے انپر قسم ودیت ہے اور یون ہی عظار سے قتل کا بار اسکی
برادری واہل دیوان اٹھاتے ہین اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر مین سعی ہے حتی کہ
آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہین ملتا لیکن سعی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتی کہ ایمان لانے کی
وجہ سے جو کچھ ثواب غیرون کے فعل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اسکی سعی مین داخل ہے چنانچہ حدیث مین بیندھے کی قربانی اپنی
امت یعنی قیامت تک کے آدمیون مین سے امت بعثت کو نہین بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور
رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے دالیس کیا یہ اسکی سعی نہین ہے کیونکہ سعی
وہی جسکا نتیجہ نکلا پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انھون نے سعی صرف آدمی کی زندگی مین اسکے ہاتھ پانون وغیرہ کو قرار دیا
حالانکہ یہ عقل ونقل دونون طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الٰہی عزوجل بیان ہوئی - فاستقم - پھر
واضح ہو کہ اہل السنۃ مین کچھ اختلاف نہین کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہونچتا ہے جیسے نقد وکھانا وقربانی
وغیرہ - اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا واستغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اسکے محض بدنی عبادت مثل
صوم وصلوۃ مین اختلاف ہے حتی کہ فتح القدیر مین لکھا کہ امام مالک وشافعی رح کے نزدیک انکا ثواب نہین پہونچتا ہے
مین کہتا ہون کہ علماء حنفیہ مین بھی اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ انکا ثواب پہونچتا ہے - پھر یہ خوب جان لینا چاہیے
کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہین کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو
پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے - یہین سے مین نے کہا کہ ہندوستان مین جو لوگ رسوم کے پابند کہ سوم
وچہلم وغیرہ کرتے ہین بعضے تو اسواسطے کہ نہ کرنے مین بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے مین حقارت وشکایت ہے

اس نیت سے
یعنی باشرکر ہونا ... قرآن
یعنی وصیت شرکہ ... اور احادیث ... کا ... تسلیم کرتے ہیں ... سے صحیح اور مال ... دیا
کر مساکین کو تقسیم کیا گیا تو انہیں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہو تو ثواب کا شمر ہر طرح بلا اختلاف ہے۔
نے قبول فرمایا تو اسکا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو پہونچیگا پس اگر مطلع ہو تو اسی قدر ہو کہ حلال مال سے نیت نہایت
پاک سے خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور چند دنوں کی طرح ان
تاریخ کے تعین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالی سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجا کریں پھر اسکا
ہدیہ کریں - اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب اللہ تعالی کے فضل پر ہے نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی روپیہ
لینا اگرچہ اسکی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہے اور یعنی ضرورت کے یہ کہ بدون اسکے حرج و مشقت شدید لاحق ہو
لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہو اور اسنے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو اللہ کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام
مال و بدنیتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اسکا ثمرہ ہے لہذا اسراف
شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم م - والعبادات انواع - اور عبادات
کئی طرح پر ہیں - مالیۃ محضۃ - ایک محض مالی - ف - جس میں بدن کی مشقت نہیں ہے - کالزکوۃ - جیسے زکوۃ
ف - کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہے - وبدنیۃ محضۃ - اور دوم محض بدنی - ف - جس میں مال کا خرچ نہیں - کالصلوۃ
جیسے نماز - ف - کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے - ومرکبۃ منہما کالحج - اور سوم دونوں مالی و بدنی دونوں سے مرکب
ہو جیسے حج - ف - کہ اس میں بدن کے افعال و خرچ مال ہے لیکن ہمنے اول باب میں ذکر کیا کہ قول صحیح و صواب
ہے کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادا و واجب ہونے کی شرط ہے ت - پھر ایصال ثواب
ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا یعنی مثلاً جسپر آج ظہر کی نماز فرض ہے اسنے پڑھکر ثواب دوسرے کو دیدیا
تو بظاہر فرض ساقط و ثواب واصل ہو لیکن یہ تفلیج ہے - ہاں اگر نفل صدقہ یا مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اسکا
ثواب دوسرے کو پہونچیگا جب کہ اللہ تعالی نے قبول فرمایا ہو - رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری
ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اسنے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اسکی
طرف سے پڑھ دے تو اسکے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار
ہو - م - والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل
النائب - اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں
میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے - ف - یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء
کو پہونچا دیا جاوے پس جب اسنے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہونچا دیا تو عبادت پوری ہوگئی
خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہونچانے سے معذور ہو یا حالت اختیاری
ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہونچا سکتا ہے مگر اسنے نائب مقرر کر دیا - الحاصل زکوۃ میں عبادت یہی کہ
فقراء کو مال دیدے جسکا دینا نفس پر شاق ہوتا ہے - تو اسمیں خود اور نائب برابر ہیں - ولا تجری فی النوع
الثانی بحال - اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں ف
خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو - لان المقصود وہو اتعاب النفس لا یحصل

ذکر [illegible] اور وہ نفس [illegible] دیتا ہے بذریعہ نیابت کے نہین حاصل ہوتا ہی - ف بلکہ نائب کو ثواب
ملتا اسکی عبادت ہوجاتی اگرچہ وہ بہ نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اسکی بھی عبادت نہوگی
ہر موکل کے حق مین تو کسی طرح نہ ہوگی - وتجری فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول و
ہو المشقۃ بتنقیص المال - اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہی اسمین نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی
ہی بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا - ولا تجری عند القدرۃ لعدم اتعاب
النفس - اور بحالت اختیاری نہین جاری ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے - ف حاصل یہ کہ
جو عبادت کہ مال وبدن دونون سے مرکب ہی اسمین مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہی اور بدنی عبادت
سے بنظر مشقت بدن ہی پس ہم نے اسکے بارہ مین دونون مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت مین تو
اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہی حتی کہ نیابت جاری ہی اور قدرت کی حالت مین اسکا حکم مانند عبادت
بدنیہ محضہ کے ہی حتی کہ اسمین نیابت نہین جاری ہی - پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا
اگر وہ خود افعال وسفر کا تعب اٹھا سکتا ہی تو اسی پر لازم ہی نائب کے ذریعہ سے نہین جائز ہی اور اگر
عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار مین رہگیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کرسکتا ہی جب کہ خود ادا سے
افعال سے عاجز ہی - والشرط العجز الدائم الی وقت الموت - اور اسوقت نیابت جائز ہونیکی
شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے - ف حتی کہ اگر بعد ادا سے نائب کے خود قوی قادر
ہوگیا تو اسپر خود ادا کرنا لازم ہی - لان الحج فرض العمر - کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہی - ف یعنی تمام
عمر مین ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہی پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہی تب نائب کا فعل اسکی طرف سے ہوگا
اور یہ حج فرض مین ہی - وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع -
اور نفل حج مین نائب کرنا قدرت کی حالت مین بھی جائز ہی کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہی - ف
کیا نہین دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہی باوجود قدرت کے نفل مین ساقط ہوجاتا ہی - پھر خلاف نہین کہ ایصال
ثواب حج مین پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہونچیگا اور رہا نیابت کی صورت
مین تو اختلاف ہی - ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ - پھر ظاہر مذہب تو یہ ہی کہ حج
اس شخص سے واقع ہوتا ہی جسکی طرف سے حج کیا گیا - ف یعنی نائب سے نہین بلکہ موکل کی طرف سے
ابتدا واقع ہوتا ہی گویا موکل نے کیا - وبذلک تشہد الاخبار الواردۃ فی الباب - اور اس
باب مین جو احادیث وارد ہوئی ہین وہ بھی اسی کی شاہد ہین - کحدیث الخثعمیۃ - جیسے خثعمیہ عورت کی
حدیث - ف جو صحاح ستہ مین سوائے ابوداؤد کے مروی ہی اور گذر چکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خثعم مین سے
ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا - فانہ علیہ السلام قال فیہ
حجی عن ابیک واعتمری - چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث مین فرمایا کہ تو اپنے باپ
کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر - ف اور یہ نہین فرمایا کہ خود حج وعمرہ کر اور ثواب نائب کو دیدے -
وعن محمد - اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہی کہ - ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقۃ
حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے خرچہ کا ثواب ہی - لانہ عبادۃ
بدنیۃ - کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہی - ف یہ مبسوط کی عبارت ہی اور ظاہر امر اد یہ کہ حج محض بدنی

عن احدہما بعد ذلک - اور وکیل کو بعد اسکے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کردے
ف - اور اسکا بعید ہی کہ حج مذکور کے صرف افعال اسکے ہوا رہین نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے موکلون کی
طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اسکو حج نہین ملا کہ فریضہ اسلام
ادا ہوجاتا - بخلاف ما اذا حج عن ابویہ - برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا -
ف - یعنی بدون انکے حکم وخرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اسکے
واسطے عبادت حاصل ہے پس اسکو اختیار ہی کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے - فان لہ ان یجعلہ
عن احدہما - چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین مین سے کسی ایک کے واسطے کردے - ف -
خواہ ماں کے لیے یا باپ کے لیے - لانہ متبرع بجعل ثواب عملہ احدہما - کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
کے واسطے ہدیہ کرنے مین متبرع ہے - ف - یعنی بدون حق لازم کے نفل نیکی کرنے والا ہے کیونکہ انکے نفقہ وحکم سے
انکی طرف سے نہین کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ مین یہ حج خود کرتا ہون اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
ہو یعنی ثواب اسکا انکو پہونچائونگا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونون مین سے ایک ہی کو دیدے -
او لہما - یا دونون کے واسطے ہدیہ کردے - فیبقی علی خیارہ بعد وقوعہ سببا لثوابہ - پس وہ اپنے تحصیل
پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے - ف - یعنی چونکہ مقصود یہان اپنے فعل سے حج کرکے
اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب کا سبب موجود ہوا
تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہوجانے کے بعد اسکا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہی کہ چاہے ایک کے واسطے
سب ثواب کردے یا دونون کے واسطے ہدیہ کرے - خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ اسنے
خود خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کیا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دیگا پس اگر اسنے احرام
سے والدین کی طرف سے کہ لیا تو کچھ اعتبار نہین کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہی نہین ہے پس اصل فرق وکیل
کے موکلون کی طرف سے حج کرنے مین اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے مین یہ ہے کہ وہان فرزند نے افعال
حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب
ہوجاوے - وہہنا یفعل بحکم الآمر - اور یہان وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے - ف - حتی کہ افعال ہی
وکیل کے نہین بلکہ موکلون کے واقع ہوئے - وقد خالف امرہما - اور حال یہ کہ وکیل نے دونون موکلون
کے حکم سے مخالفت کی - ف - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچ دیا تھا
کیونکہ ایسی صورت مین موکل کا مقصود منحصر ہی تو یہ شرط ضرور معتبر ہے مگر اسنے خلاف کیا اور دونون کی شرکت
کر لی - اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلون کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے -
فیقع عنہ - تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہونگے - ویضمن النفقۃ ان انفق من مالہما -
اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونون موکلون کے مال سے خرچ کیا ہو - لانہ صرف نفقۃ الآمر
الی حج نفسہ - کیونکہ اسنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج مین صرف کر دیا - ف - اور یہ کام اگرچہ
حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا - تو خرچہ اسنے اپنے کام مین اٹھایا ہے - وان ابہم الاحرام -
اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو - بان نوی عن احدہما غیر عین - باین طور کہ دونون موکلون مین سے
ایک کی طرف سے بغیر معین کیے ہوئے نیت کی - ف - تو اس صورت مین حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہو

اگر وہ ابھی ... معین کر سکتا ہے۔ لعد

ف۔ اسواسطے کہ بعد ہو احرام ... معین ...

اور دیت نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولی نہیں تو بدون ترجیح کے شرع کے واسطے نہیں ٹھہرا رگی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدہما

اور اگر افعال میں گذرنے سے پہلے اینے مؤکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ ف۔ یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے مؤکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اینے ان ایکھا معین کر دیا کہ فلاں مؤکل کی طرف سے۔ تو اسمیں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ

فکذلک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ وہو القیاس۔ اور قیاس ظاہر یہی ہے۔ لانہ مامور بالتعیین دون الابہام فیخالفہ۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اسکے مخالف ہوا۔ فیقع عن نفسہ تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہوگا۔ ف۔ لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعیین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز ہے۔ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اسکے جبکہ احرام مبہم کیا کہ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم ہنالک مجہول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے۔ ف۔ تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وہہنا المجہول من له الحق۔ اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص ہے جسکا حق ہے۔ ف۔ جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک شخص مجہول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جسکا حق ہے وہ مجہول ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ قیاس اگرچہ یہیں صحیح ہے لیکن استحسانا صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ وجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ شروع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعیین۔ اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعیین کے۔ ف۔ یعنی اسطرح کہ مبہم کو معین کرے پس ادا سے افعال کی شرط احرام ہے۔ فاکتفی بہ شرطا۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ ف۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم الاحرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت میں افعال کو ادا کر چکا۔ ف۔ تو اب تعیین نہیں ہو سکتی۔ لان المؤدی لا یحتمل التعیین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ ف۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اسمیں تعیین کرنا ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا۔ صار مخالفا۔ تو مخالف ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ مؤکل

ہے۔ اجاحصل ہوا ۔ اول یہ کہ وکیل نے دونون کی طرف سے
حج کا احرام باندھکر ادا کردیا۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کردیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ
اور وہ ضامن ہو اور اگر ادائے افعال طواف و وقوف سے پہلے کسی کو معین کردیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً
نہین جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک استحساناً جائز ہو۔ سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور
اسمین کچھ یہ نہین کہ کس کے طرف سے ہو۔ کافی مین فرمایا کہ اس صورت مین اگر تعین کر لے قبل ادائے طواف
اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اسمین روایت نہین ہو۔ چارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف
سے احرام مگر مبہم کہ حج ہو یا عمرہ ہو۔ اور یہ بلا خلاف جائز ہو۔ سف۔ قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ
فالدم علی من احرم۔ امام محمد رح نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران اداکردے
تو ہدی قران اس شخص پر جس نے احرام باندھا۔ ف۔ یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہو۔ لانہ وجب
شکرا لما وفقہ اللہ تعالے من الجمع بین النسکین۔ کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالے
نے حج و عمرہ جمع کرنے مین دی۔ ف۔ یعنی ایک احرام مین۔ والمامور ہو المختص بہذہ النعمۃ لان حقیقۃ
الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہو کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہو۔ وہذہ المسالۃ
تشہد لصحۃ المروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہو وہ قول صحیح ہونے کی
جو امام محمد رح سے مروی ہو کہ حج واقع ہوتا ہو نائب کی طرف سے۔ ف۔ اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہو۔ یہی
مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قران بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب
دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہون اور ہدی قران حقیقی فعل پر
لازم ہو۔ مف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو ترتیب جدل کے ہو اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت مین افعال
ادا کرنے کی قدرت ہی نہین ہو تو اسنے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کراسکے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے
جس نیکی پر اسنے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ او بنحوہ۔ یعنی
نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہو۔ یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور
بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رح کے کلام مین اتفاق
ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہو۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران
مین ہدی ایک نسک ہو پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج مین نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذلک ان
امرہ واحد بان یحج عنہ۔ اور یون ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کردے
والاخر بان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کردے۔ ف۔
پس اگر دونون نے اسکو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہین کرسکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا۔ اور
اگر ایسا نہ ہوا بلکہ۔ اذنا لہ بالقران۔ دونون مؤکلون نے اسکو قران کر لینے کی اجازت دی۔ فالدم
علیہ۔ تو دم القران وکیل پر ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ حقیقۃً ایک احرام
مین دو نسک ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا۔ ودم الاحصار علی الآمر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر
لازم ہو۔ ف۔ یعنی مال مؤکل مین محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ مین احصار پیش آیا ہو۔ وہذا عند
ابی حنیفۃ و محمد رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ہو۔ وقال ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب

للتحلل دفعاً لضرر

حاجی یعنی وکیل پر ہے بالا رادہ تو حلال ہونے ...

ضرر دفع ہوا اور یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی ... بھی اسی پر ہو گی۔ ولہٰذا ان الآمر

ہو الذی ادخلہ فی ہذہ العہدۃ۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں

ڈالا۔ ف۔ یعنی عہدہ احرام میں ڈالا۔ فعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اسکا چھڑانا بھی لازم ہے۔ ف

یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اس میں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو

فعل کہ اسکے قصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں یعنی صید قتل کرنے وغیرہ وجوہ کی

وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے۔ م۔ فان کان یحج عن میت

فاحصر فالدم فی مال المیت عندہما۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام

ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے۔ خلافاً لابی یوسف۔ بر خلاف قول ابو یوسف

کے۔ ثم قیل ہو من ثلث مال المیت لانہ صلۃ کالزکوۃ وغیرہا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی

تہائی مال میں سے ہو گا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوٰۃ وغیرہ کے۔ ف۔ صلہ اسکو کہتے ہیں جو مال عوض کے مقابلہ

میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہو گا جیسے زکوٰۃ یعنی اگر میت پر زکوٰۃ فریضہ میں حیات کی باقی ہو یا

روزے یا نذر و کفارات واجب الادا ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے۔ وقیل من جمیع المال

لانہ وجب حقاً للمامور فصار دیناً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب

ہو گا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہو گیا۔ ف۔ اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے۔

ودم الجماع علی الحاج۔ اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے۔ لانہ دم جنایۃ

وہو الجانی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے۔ ف

کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ ف۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ ویضمن النفقۃ

اور نائب نفقہ کا ضامن ہو گا۔ معناہ اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجہ۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ جب نائب

نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا۔ ف۔ تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے۔ لان

الصحیح ہو المامور بہ۔ کیونکہ جس حج کا اسکو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے۔ ف۔ تو جب اسنے اپنے فعل

سے حج فاسد کیا تو مخالفت اور ضامن ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ

باختیارہ۔ برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا تو اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا ہے کیونکہ

اسنے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا۔ ف۔ کیونکہ اول تو وہ اس میں قرار دیا گیا وہ یہ قصور نہیں کر

قتا ہوا حج اسنے خود فوت کیا حالانکہ اسپر قضا لازم ہو گی۔ واضح ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد

کرکے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ اما اذا جامع

بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقۃ لحصول مقصود الآمر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا۔

اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہو گا اور وہ نفقہ کا ضامن

بھی نہ ہو گا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب

ہو گا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اسکے اختیاری جرم سے بسبب قربانی کرنا لازم ہوا ہے

وکذلک سائر دماء الکفارات علی الحاج لما قلنا - اور اسی طرح باقی سب قربانیاں کفارات کی حج کرنیوالے
پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں - ومن اوصی بان یحج عنہ - اور جس شخص نے وصیت کی کہ اسکی طرف سے
حج کرا دیا جاوے - ف پھر وہ مرگیا - فاحجوا عنہ رجلا - پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک آدمی
کو حج کرایا - ف بایں طور کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اسمیں سے حج کے واسطے
کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا - فلما بلغ الکوفۃ - پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہونچا - مات او سرقت
نفقتہ - تو مرگیا یا اُسکا نفقہ چوری ہوگیا - وقد انفق النصف - حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کر چکا ہے -
ف یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا
یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی - تو میت کی طرف سے اسکے گھر سے مابقی مال کی تہائی سے حج
کرایا جاوے - ف مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا
تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے - وہذا عند
ابی حنیفۃ رح - اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر
باقی کا ایک تہائی دیا جاوے - علی ہذا القیاس - ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو
پس ابو حنیفہ رح کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو - اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے
اور دونوں میں اختلاف ہے - وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول - اور صاحبین نے کہا کہ وہاں سے
حج کرایا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے - فالکلام ہہنا فی اعتبار الثلث - پس کلام اس مسئلہ میں
ایک تو تہائی معتبر ہونے میں - وفی مکان الحج - اور دوم حج کی جگہ میں - ف یعنی کس جگہ سے حج کرایا
جاوے - ف اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار
میں ہے چنانچہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہانتک پہلا نائب پہونچا
وہاں سے خرچہ لگایا جاوے - اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃ - پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار
میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہ رح کا قول ہے - ف کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے - اما عند محمد
یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئی - امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اسمیں سے
باقی مال سے حج کرا دیا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو - ف مثلاً کوفہ میں نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا
بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہوگیا تو کچھ باقی نہیں رہا - والا بطلت الوصیۃ - اور اگر
کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی - اعتبارا لتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ - بر قیاس
معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے - ف
توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود
کچھ مال معین کرتا تو جب اسمیں سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں
ہوگا - ع - وعند ابی یوسف یحج عنہ بما بقی من الثلث الاول - اور ابو یوسف رح کے نزدیک
اول تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا ہو اُس سے حج کرایا جاوے - ف یعنی اگر ممکن ہو - لانہ ہو المحل
لنفاذ الوصیۃ - کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے - ف پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اسمیں
سے تہائی ایک ہزار تین سو تینتیس درم و تہائی درم ہے اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو

ہو جہان سے ال

ان قسمۃ الوصی

جس

ج الا بالتسلیم الی الوجہ ... ج - اور ابو حنیفہ رح

کا بجوالہ کرنا اور مال الگ کر ... ہو گا ... جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جسکا موصی

کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کریگا - ف - یعنی شرکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے الگ

جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلا حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج

پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقصود اسی طور پر ہوگا کہ جہت وصیت میں

سپرد ہو جاوے - ولم یوجد - اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا - ف - کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا فصار

کما اذا ہلک قبل الافراز والعزل - پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل جدا وجدا کرنے کے تلف ہو گیا

ف - تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جسکی تہائی سے حج کرانا چاہیے - اسی طرح یہاں ہے جب کہ موصی کی جہت

وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا فیحج بثلث ما بقی - پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرا دے - ف -

حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو مدعوم شمار ہو کر مابقی کی تہائی سے حج کرانا لازم ہوگا - واما الثانی

اور رہا بیان دوم - ف - یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہے - تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک موصی کے گھر

سے - فوجہ قول ابی حنیفۃ وہو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا

تو ابو حنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہے اور یہی قیاس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہو وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم

شمار ہے - ف - بنظر یکے کہ یہ سفر ناتب کا گویا موصی کا سفر کیا ہوا ہے - قال علیہ السلام اذا مات ابن

آدم انقطع عملہ الا من ثلث الحدیث - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اسکا عمل

منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الخ - ف - یعنی ایک صدقہ جاریہ دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند

صالح جو اسکے لیے دعا کرے - رواہ مسلم وغیرہ - وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا - اور وصیت نافذ کرنا

احکام دنیا میں سے ہے - ف - وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہو جاتا ہے جو یکی بہ نفیت

الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج - تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہیں گیا -

ف - یعنی وصیت کا نافذ کرنا دینی وغیرہ وفرزند وغیرہ پر واجب ہے لیکن جسقدر اول مرتبہ نائب روانہ کرنے

میں سفر طے ہوا وہ موصی بیت کا عمل شمار ہے کہ اسپر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہو سکے

دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت

لا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے - اسی طرح یہ موجودہ

سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کیجاوے - م ف - اور صاحبین کے نزدیک جسقدر سفر طے ہوا

کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ وہیں سے حج کرایا جاوے - ووجہ قولہما وہو الاستحسان - اور صاحبین

کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہے وہ یہ ہے - ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالی - اسکا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل

قولہ تعالی - ومن یخرج من بیتہ مہاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ

الآیۃ - یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالی اور اسکے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہے پھر اسکو

موت مل گئی تو اسکا ثواب اللہ تعالی کے فضل پر ہو چکا آخر تک - ف - تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے

[illegible] ... علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ ... فی کل سنۃ ... یعنی
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ مین مرگیا اُسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے
آخر تک - ف - ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت
سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اُسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اُسکے
واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ مین جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک
اُسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا - رواہ الطبرانی والبیہقی - اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو
ابو یعلی الموصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہین - ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن
اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے - **واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان** -
اور جب اسکا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اُسی جگہ سے معتبر ہوگی - ف - جہانتک پہونچکر مرگیا - **واصل
الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ** - اور اصل اختلاف امام و صاحبین مین اُس شخص کے حق مین ہے جو خود حج کرنے
کو نکلا تھا - ف - راہ مین مرگیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک
جہان مرا ہے اُسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی - اور امام رح کے نزدیک یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر
ہوگی - **ویبتنی علی ذلک المامور بالحج** - اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا - ف
کہ امام رح کے نزدیک مامور جہان مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک
وہین سے جہان مرا ہے - کہا گیا کہ قول صاحبین اوجہ ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - **قال ومن اہل عن ابویہ بحجۃ
یجزیہ ان یجعلہ عن احدہما** - فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اُسکو روا ہے
کہ حج کو والدین مین سے ایک کی طرف سے کر دے - ف - مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند
نے از راہ نکوئی ایسا کیا - **لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ** - اسکی وجہ یہ ہے کہ
جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے
کر دے - ف - اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہین تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے - **وذلک
بعد اداء الحج** - اور یہ بعد ادا کے حج کے حاصل ہے - ف - حالانکہ اِسنے احرام ہی مین والدین دونون کی
نیت کر لی تھی - **فلغت نیتہ قبل ادائہ** - تو حج ادا ہونے سے پہلے اُسکی نیت زبانی لغو ہو گئی - ف -
ہان بعد ادا کے اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اِسنے والدین مین سے ایک ہی کی نیت کی - تو یہ جائز
ہے - **وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء** - اور بعد ادا کے اِسکا ثواب والدین مین سے ایک کے لیے
کر دینا صحیح ہوا - ف - جیسے دونون کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے - **بخلاف المامور** - بخلاف مامور
کے - ف - یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہوا اگر وہ دو آدمیون
کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج مین دونون کی طرف سے تلبیہ کہے
تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے - **علی ما قررنا من قبل** واللہ اعلم بالصواب - بنا برآنکہ
ہم نے سابق مین فرق بیان کر دیا - واللہ تعالیٰ اعلم مترجم (ع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز
ہو جانے مین یہ کافی ہے کہ خرچہ مین سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتی کہ ایک گھونٹ پانی و ایک

نوادر ردلی کسی [illegible] ت ہو پس اگر کا

بعد فراغ حج کے [illegible] موکل کے ذمہ سے اس مدت تک

قاضیخان مین ہے اگر مامور کے پاس سے نفقہ کم ہو یا قریب کم کے ضائع ہو گیا یا اکثر صرف

اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تھا اسکو روا ہے کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ واسطے بغیر حکم قاضی کے واپس لیا

کیا ہو کیونکہ جب مجبر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچ کرے - اگر مامور

نے کچھ مال راستہ مین خرچ کیا تھا پھر اسپر ڈاکا پڑا کر مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بندوبست کرکے

اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جسکی طرف سے مامور ہے اسکا حج ساقط نہ ہوگا

کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ و آمدورفت مین وہ مال دیکر سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونون مین

فرق نہین پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے - نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی از قسم طعام

وگوشت و پانی وکپڑے وسواری و جامہ احرام وغیرہ - اور نائب کو روا نہین کہ طعام مین کسی کی دعوت کرے اور

نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے روپون کو دینار سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے

وضو کا پانی خریدے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کی اجرت دے لیکن قاضی خان مین کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام

مین جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درہم اپنے رفقا کے ساتھ خلط کرے اور

ودیعت رکھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر مین ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہین ایمن

دو قول ہین اور اس میل سے دوا نہ کرے اور حجنے نہ لگا دے - رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت

نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہین - اور اسکو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ ودیگر ضروریات

پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہے - فتاوی مین ہے

اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اسکی

ذات کے واسطے ہوا - اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے

حج کرے - پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ مین کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو

استحساناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے - اگر مامور نے کہا کہ مین نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے

وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور یوم النحر

کو فلان شہر یعنی سواے مکہ کے دوسرے شہر مین تھا تو گواہ بھی قبول ہونگے ہان اگر گواہ یہ گواہی دین کہ مامور

نے اقرار کیا کہ مین نے حج نہین کیا تو قبول ہین - واضح ہو کہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اُسنے اُنکا پورا قرضہ آتار دیا وہ قیامت مین

صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا - رواہ الدارقطنی - اور دیگر اسکے حدیث جابر ہے جو مین زیادہ ہے کہ والدین کا تو

حج اتر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل - ا ھ - رواہ الدارقطنی ایضاً - اور حدیث زید بن ارقم مین ہے کہ حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص و اسکے والدین

سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ عزوجل

کے نزدیک برّ یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے - رواہ الدارقطنی ایضاً - واضح ہو کہ جس نے

اپنے اوپر فرض حج ادا کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہین تو اسکو شافعی رح نے

[illegible] علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک عن شبرمہ کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر - رواہ ابوداود وابن ماجہ - جاننا چاہیے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ واثبت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد اللہ انصاری ومحمد بن میسرہ اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی عروبہ سے یونہی مرفوع روایت کی - اور دیگر راویوں نے مانند غندر رح کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یونہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثقہ کی زیادتی میں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا - پس لاچار اسمیں سکوت شرک ہوگا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضہ کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مقبول تھا جیسا کہ حلق ورمی وذبح کی تقدیم وتاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی - اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نجانے میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے - ہذا تلخیص بافادہ فی الفتح -

باب الهدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے - ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے - مف - الهدی ادناہ شاة - ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے - ف - ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ ودنبہ وبکری کو شامل مراد ہے - فاحفظہ - پس ہدی میں ادنی درجہ بکری ہے - لما روی انہ علیہ السلام سئل عن الهدی فقال ادناہ شاة - کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے - ف - لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رح نے عطاء رح سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رح میں کلام ہے - پھر عطاء رح کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رضہ سے آیا کہ ابوجمرہ کو تمتع کا فتوی دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے - فافہم - م - قال وهو من ثلثة انواع الابل والبقر والغنم - فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ وگائے اور بکری سے ہوتی ہے - لانہ علیہ السلام لما جعل الشاة ادنی لابد ان یکون لہ اعلی - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کمتر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلی ہونا

اور جائز ہو خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران میں سے - لانه دم نسک فیجوز الاکل منها بمنزلة الاضحیة - کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہو تو اضحیہ کی طرح اسمین سے کھانا بھی جائز ہی - ف - اور ظاہر ہی کہ قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ - مین ہدی تمتع بلکہ قران وتمتع کی قربانی کو واجبات افعال میں سے قرار دیا نہ کفارۂ جرم - واضح ہو کہ ہدی التطوع مین سے جب ہی کھانا جائز ہی کہ وہ حرم تک پہونچکر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ مین ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہین - تو اسمین سے کھانا جائز نہین ہی - کما فی الفتح و قد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ - اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے گوشت مین سے کھایا - ف - بلکہ ہر ایک ہدی مین سے ایک ٹکڑا لیکر پکوایا - ف - وحسا من المرقة - اور اسکے شوربا مین سے پیا - ف - جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے صحیح ثابت ہی اس سے دو باتین ثابت ہوئین اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے ہدایا ذبح فرمائین چنانچہ آتا ہی اور آپکے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی ہدایا تطوع ہوئین اور آپ نے ہر ایک مین سے کھایا تو ہدی تطوع وتمتع وقران سے کھانا جائز ہی - دوم جب آپ نے کھایا تو اسکی اقتدا مین ثواب نکلا لہذا فرمایا - ویستحب له ان یاکل منها - اور حاجی کو مستحب ہی کہ ان ہدایا مین سے کھاوے - لما روینا - بدلیل اسی حدیث کے جو ہم نے روایت کی - وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجه الذی عرف فی الضحایا - اور یونہی مستحب ہی کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ مین معلوم ہوا ہی - ف - یعنی تہائی فقرا کو صدقہ دے اور تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے - واضح ہو کہ جس ہدی مین سے کھانا جائز ہی تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہین ہی کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی - خو بچہ اسکی ملک ہی اور تمام کلام یہ ہی کہ قربانیان دو قسم ہین اول وہ کہ جسمین سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہی اور وہ قربانی اسلام اور دم القران ودم تمتع اور نفل قربانی جب کہ حرم مین پہونچکر ہو - دوم وہ کہ جسمین سے خود کھانا نہین جائز ہی اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصار ہی - پھر جسمین سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہین ورنہ کھانا جائز نہین ہوتا اور جس ہدی مین سے کھانا جائز نہین تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہین - پھر دونون قسم مین اگر ذبح کے بعد بیچہ تلف ہوا تو اسپر ضمان واجب نہین ہی کیونکہ تلف ہونے مین اسکا قصور نہین ہی اور اگر خود تلف کیا اگرچہ بیچ کر دیا ہو تو جسمین صدقہ کرنا واجب ہی تو اسکی قیمت فقرا کو ضمان دینا واجب ہی اور اگر صدقہ واجب نہین تو ضمان بھی واجب نہین ہی اور بیچ جائز ہی - البدائع ف - ولا یجوز الاکل من بقیة الہدایا - اور جو باقی ہدی ہین انمین سے کھانا جائز نہین ہی - لانها دماء کفارات - کیونکہ وے کفارہ کی قربانیان ہین - ف - انکو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہی - وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیة - اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ مین محصر ہوئے - ف - جب کہ ہجرت کے سال ششم مین عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھکر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ مین قریب مکہ کے پہونچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ مین تین روز کے لیے مکہ خالی کرینگے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کرین - مگر ٹھکر اسسال روکے گئے - وبعث الہدایا علی یدی ناجیة الاسلمی - اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھون بھیجا تھا - قال له لا تاکل انت ولا رفقتک منها شیئا - تو ناجیہ سے فرمایا کہ انمین سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاوین - ف - سنن ابن ماجہ مین

ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے ...
اسمین یہ ذکر نہیں کہ اسمین سے تو اور تیرے ساتھی نہ کھاوین - اور واقدی نے مغازی مین اسکو
اپنی اسناد کے ساتھ طویل نقل ذکر کیا اور اسمین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اٹھارہ اونٹ ہدی کے ہمراہ ناجیہ بن
جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لیجاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹون سے ایک اونٹ تھک کر
مرنے لگا پس مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور مین نے ابواء مین آپ کو پایا اور اس حال
سے خبر دی تو فرمایا کہ اسکو نحر کر دے اور اسکے قلادہ کو اسکے خون مین رنگ دے اور اسمین سے نہ تو کھا اور نہ
تیرے ساتھیون مین سے کوئی کھاوے - الخ - اور صحیح مسلم و ابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ مین
ہے کہ جب تو ہدی پر مرنے کا خوف کرے تو اسکو نحر کر دے پھر اسکے نعل کو خون مین ڈبو کر اسکے صفحہ کو اسکی
پر چھاپہ مار دے اور اسمین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث مین کچھ علت ہے
باوجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا - پھر بھی یہ راستہ مین عطب ہونے کے واسطے ہے جبکہ حرم
اور کلام بیان اسوقت کہ حرم مین پہنچکر ذبح ہوئی ہو - پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قربانیو
ن سے اسواسطے کھانا اسمین جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیان ہین - کما فی الفتح - ولا یجوز ذبح ہدی التطوع والمتعۃ
والقران الا فی یوم النحر - اور جائز نہیں ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر مین -
ف - یعنی دسوین ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر ہدی تمتع اور ہدی قران مین تو روایات یوم النحر کی
خصوصیت مین متفق ہین - قال وفی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل -
مصنف نے کہا اور اصل یعنی مبسوط مین لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر مین
ذبح کرنا افضل ہے - ف - پس ہدی نفل مین صرف حرم کی خصوصیت ہے نہ یوم النحر کی قید نہین ہے - وہذا
ہو الصحیح - اور یہی روایت صحیح ہے - ف - جو اصل مین مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم مین پہنچنے پر پہلے جائز ہے
ذبح کرے لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انہا ہدایا - اسواسطے کہ نوافل مین قربت اس اعتبار سے
ہے کہ وہ ہدیہ ہین - وذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم - اور ہدیہ ہونا اسکو حرم مین پہونچانے سے متحقق ہوجاتا
ہے - ف - پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہوگئی - فاذا وجد ذلک جاز ذبحہا فی غیر یوم النحر
وفی ایام النحر افضل - پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوا مین اسکا ذبح کرنا جائز ہے
یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنون مین افضل ہے - لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیہا اظہر - اسواسطے
کہ خون بہانے مین قربت ہونے کے معنی ان دنون مین خوب ظاہر ہین - ف - اور ہدی نفل کی طرح ہدی
نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے
جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہین جائز ہے - مترجم کہتا ہے کہ تونگری کی قربانی جو شعار اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے
جائز نہین کیونکہ وہ اسمین ایام نحر مین قربت معلوم ہوئی اسمین قیاس کو دخل نہین تو ایام النحر کے سوائے
ایام مین جائز نہ ہوگا - اما دم المتعۃ والقران - رہا ہدی تمتع و ہدی قران - ف - جو یوم النحر سے پہلے
نہین جائز - فلقولہ تعالی فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر - تو بحکم قول الہی عزوجل فکلوا منہا الخ

یہ حدیث معضل ہے ابوداؤد وابن ماجہ نے ... ابوہریرہ نے مرفوع
روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مروہ کے پاس قربانی کی پس بعض علماء
نے وہم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ نحر دونوں سے
مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں۔ ویجوز ان یتصدق بہا علی مساکین الحرم وغیرہم
اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے۔ ف
یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے
ف کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہدی کو ذبح کرنے کی قربت
میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقۃ قربۃ معقولۃ۔ اسواسطے کہ
صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے۔ ف یعنی عقل کو اسکے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کی
رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قربۃ۔ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے۔ ف یعنی حرم کا فقیر
ہو یا غیر جگہ کا جسکے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یجب التعریف بالہدایا۔ فرمایا اور
ہدایا کی تعریف واجب نہیں۔ ف تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا
دوم تعریف بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعہ اشعار وتقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لیے جاویں بہرحال
واجب نہیں۔ ف۔ لان الہدی ینبئ عن النقل الی مکان لیتقرب باراقۃ دمہ فیہ لا عن التعریف
فلا یجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب
حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے۔ ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا
دو طور سے ہوتا ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی
کسی جگہ کو۔ چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرفت کرایا جاوے وہ اس اسم
سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بہدی التمتع فحسن۔ پھر اگر ہدی
تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے۔ ف اگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی۔ لانہ یتوقت بیوم
النحر فعسی لا یجد من یمسکہ فیحتاج الی ان یعرف بہ۔ اسواسطے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے
مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی کو نگاہ رکھے پس ضرورت پڑی کہ اسکو عرفات
میں لیجاوے۔ ف لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آنکہ اسمیں اچھائی
و خوبی کیا ہے۔ فافہم۔ اور اگر تعریف بمعنی مشتہر کرنا تو فرمایا۔ ولانہ دم نسک فیکون مبناہ علی التشہیر
اور اسواسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے۔ ف تاکہ طاعت کو اعلان
سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی
تمتع وقران میں ہے۔ بخلاف دماء الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے۔ ف کہ انمیں
دونوں معنی جاری نہیں۔ لانہ یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا۔ کیونکہ ہدایا سے کفارات

بچھو
پہلے ذبح کرنا بنابر مکروہ بالا جائز ہو - ف - تو جب ...
درست نہیں ہی - وسببہ الجنایۃ فیلیق بہ التشہیر - اور دم الکفارۃ ... جرم ہو تو تشہیر کی
- ف - نہ تشہیر کرنا ہیں دم کفارات میں تعریفا کسی معنی میں بہتر نہیں ہی - قال والافضل
فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح - فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہی اور گاے و
بکری میں ذبح کرنا افضل ہی - ف - نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کرکے بایان ہاتھ دہرا کے باندھکر بیہ یعنی سینہ
ملا ہوا حلق دین کہ حلال ہوجاوے - اور ذبح حلق میں ہی ع - لقولہ تعالی فصل لربک وانحر - یعنی آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر - قیل فی تاویلہ الجزور - اسکی تاویل
میں کہا گیا کہ جزور کو - ف - یعنی اونٹون کو نحر کر - پس انکا نحر کرنا افضل ہی - وقال اللہ تعالی ان تذبحوا
بقرۃ - اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ تم گاے کو ذبح کرو - ف - تو گاے میں ذبح کرنا افضل ہوا - وقال
اللہ تعالی وفدیناہ بذبح عظیم - اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ - ف
یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کردیا ذبح عظیم - والذبح - اور ذبح بکسر ذال سما اعد
للذبح - وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو - ف - ذبح بالفتح ذال حلال کرنا - اور معلوم ہی کہ فدیہ مذکورہ
مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہی - وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل - اور
صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹون کو نحر کیا - ف - جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں
جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہی - وذبح البقر والغنم - اور گاے و بکری کو ذبح فرمایا - ف - چنانچہ ذبح
غنم حدیث صحاح الستۃ میں بنفس نفیس مروی ہی کہ اسکے شانہ پر پاؤن رکھکر ذبح فرمایا - اور بقر ذبح کرنا صحیحین
کی حدیث عائشہ رضہ میں ہی کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گاے کا گوشت آیا تو مین نے اسکو پوچھا پس لوگون نے
کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گاے ذبح فرمائی ہی - چونکہ اس سے ظاہر ہی
کہ خود ذبح فرمائی لہذا مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا - حضرت ابن عمر رضہ
نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہی تو فرمایا کہ اسکو اٹھا کر پاؤن باندھکر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہی - کما فی الصحیحین - اسی طرح اونٹ کھڑا کرکے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضہ اور ابو داؤد کی حدیث
جابر رضہ عن عبد الرحمن بن سابط رضہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہی اور
یہ عمل ہی بنص قولہ تعالی فاذا وجبت جنوبہا الآیہ - یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ - اس سے ظاہر
ہوتا ہی کہ کھڑے ہوے نحر کیے جاوین تاکہ گرین - مف - لہذا فرمایا - ثم ان شاء نحر الابل فی البدنا یا قیاما
او اضجعہا - پھر چاہے تو بدنا یا میں اونٹ کو کھڑے ہوے نحر کرے اور چاہے تو اسکو بٹھا دے - ف
اور بٹھلا کر نحر کرے - وای ذلک فعل فہو حسن - اور جو طریقہ انمین سے اختیار کرے اچھا ہی - والافضل
ان ینحرہا قیاما لما روی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما - اور افضل یہ کہ اونٹون کو کھڑا کرکے
نحر کرے کیونکہ مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹون کو کھڑا کرکے نحر فرمایا - ف
کما ثبت فی الصحیحین - واصحابہ کانوا ینحرونہا قیاما معقولۃ الید الیسری - اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹون
کو نحر کرتے انکو کھڑا کرکے درحالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے - ف - جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رضہ
میں ہی اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑکر باندھتے اور باقی تین ٹانگون پر کھڑا چھوڑتے - تاکہ بدک کر ضرر

کیونکہ خلاف سلف

کو بٹھانے کی حالت مین ذبح کرنا [illegible]

فیھما - اور ذبح ہی ان دونون مین سنت ہے - ف - یعنی ہی [illegible] والاولی ان یذبح بیدہ
اذا کان یحسن ذلک - اور اولی یہ ہے کہ جو اپنا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو - لما
ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی حجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع مین سو بدنہ چلائے یعنی (ہانکے) پھر اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
ف - یعنی ۶۳ بدنہ جسقدر برسون کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی - یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابر رضہ
مین ہے - وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ - اور باقیون کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا -
ف - اور حکم دیا کہ ہر بدنہ مین سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ انکا گوشت
نکیل وجھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ انمین سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی - کما صح فی الصحیح
وغیرہ - بالجملہ خود نحر و ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم - ولانہ قربۃ والتولی فی القربات
اولی لما فیہ من زیادۃ الخشوع - اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات مین بذات خود
متولی ہونا بہتر کیونکہ اسمین عاجزی زیادہ ہے - الا ان الانسان قد لا یہتدی لذلک ولا یحسنہ
فجوزنا تولیتہ غیرہ - مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہین پاتا اور اچھی طرح نہین کر سکتا پس ہم نے غیر
کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا - ف - چنانچہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ مین نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ مین آدمیون کی ایک جماعت کو ہلاک کر دے پس مین نے عہد کیا کہ بعد اسکے
نحر نہین کرونگا مگر بٹھا کر پانون باندھکر اور ایسے شخص سے مدد لونگا جو مجھسے زیادہ اس کام مین قوی ہو اور اصل
یہ ہے کہ مجھے پسند نہین کہ اسکو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤن اور اگر ایسے ذبح کر دیا تو جائز ہے - مف - مین
کہتا ہون کہ جو ایسے یہودی یا نصرانی ہین کہ جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو - اور ہمارے
زمانہ مین بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جائز رکھتے ہین پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہین ہے یہی میرے
نزدیک صواب و مختار ہے - واللہ تعالی اعلم - اور ذبح مین نہین چاہیے کہ اللہ تعالی کے نام کے ساتھ مین ملا کر
زبان سے کسی کا نام یاد کرے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہے بسم اللہ واللہ اکبر اللھم تقبل من فلان - یعنی بسم اللہ
واللہ اکبر الٰہی اسکو فلان کی طرف سے قبول کر - بلکہ صرف اسکی نیت دل مین لاتا ہے یا اسکو پہلے ذکر کرکے پیچھے تکبیر
کہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ تکبیر کو خالص رکھو - مف - اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالی و غیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہون اسکو اللہ تعالی و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر - اور اصل
اسمین یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالی خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالی کے واسطے
رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو - اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے - مثلاً کسی بادشاہ یا کسی ولی وغیرہ یا کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ
عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے - اور یہ اصل کبیر ہماری معتمد کتابون مین صحیح ہے - بلکہ فرضاً کہ

کہ جانور کی جان فقط خالص تعظیم الٰہی عزوجل کے لیے ذبح کرے پھر جو کو چاہیے جس بزرگ یا مسکین کے دل
ہدیہ و دعوت کرے - فاحفظہ - قال ویتصدق بجلالہا - قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جھول
کو - ف - یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں - وخطامہا - اور انکے خطام کو - ف -
یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں ج - اور نکیل کو - ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا - اور نہ دیوے
جزار کی مزدوری کو ہدایا میں سے - ف - یعنی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دیوے -
لقولہ علیہ السلام لعلی رضہ تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولیں وباگیں صدقہ کر دے اور انہیں سے
جزار کی مزدوری مت دے - ف - چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کارپرداز ہوں اور انکی کھالیں و جھولیں - اور ایک روایت
میں ہے کہ تمام بدنہ سب انکے گوشت و کھالیں و جھولیں مسکینوں میں تقسیم کروں اور مجھے حکم دیا کہ انہیں سے
جزار کی اجرت نہ دوں اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے
پاس سے دیتے تھے - رواہ الجماعۃ الا الترمذی - مف - ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا - جس کسی نے
بدنہ چلایا پھر اسکی سواری کی جانب مضطر ہوا - ف - یعنی کسی قسم ہدی میں واجب خواہ نفل ہدی کا بدنہ چلایا
اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اسپر سوار ہو کر راہ طے کرے - رکبہا - تو اسپر سوار ہو جانا جائز ہے -
وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا - اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو - ف -
یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر درست ہو کر اسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہانتک
کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا - یہی ہمارا و شافعی رح کا قول ہے - کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی
پر سوار ہو کے جب کہ اسکی جانب مضطر ہو - کما فی صحیح مسلم - پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
منع ہے اور تائید اسکی یہ ہے کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے - مف - لانہ جعلہا خالصا للہ تعالی فلا ینبغی ان یصرف شیئا
من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا - کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالی کے واسطے کر دیا
تو لائق نہیں کہ اسکی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہانتک کہ وہ اپنے محل میں
پہونچ جاوے - ف - یعنی حرم میں پہونچکر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اسوقت اسکا
کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا - کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے - بالجملہ قبل
محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے - الا ان یحتاج الی رکوبہا - سوائے ایسی صورت کے کہ اسپر سواری
لینے کا محتاج ہو - ف - اور پیدل چلنے سے مضطر ہو - لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق
بدنۃ فقال ارکبہا ویلک - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ بدنہ ہانکتا
ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہو اسپر سوار ہو لے - ف - اول اس سے فرمایا کہ سوار ہو لے اسنے عرض کیا کہ یہ تو
ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہو لے تیرا برا ہو - یہ کلمہ زبان عرب میں ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہر کا
مفہوم مراد نہیں ہوتا - یہ حدیث صحاح الستہ میں ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم میں انس و جابر سے مروی ہے -

[illegible] میں سے [illegible]

قربانی کرنا [illegible] میں حالانکہ نفل [illegible] ہو دیہاں بھی بجائے [illegible] واسطے [illegible] ہے - جواب یہ کہ نفل کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہی لیکن مراد یہ ہی کہ فقیر نے جو جانور نفل [illegible] کے لیے خرید تھا اُسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا ہی کہ اگر واجب نکرے تو خالی خرید نے سے اُسپر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالی نے واجب کیا اور نہ اسنے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیخان میں ہی کہ اگر فقیر نے اضحیہ خرید اور وہ مرگیا یا گم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہیں ہی - فاحفظہ م ع - یہ اُسوقت کہ جانور مذکور نفل ہدی تھا - وان کان عن واجب - اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو - ف - جو راہ میں مرگیا - فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ - تو اسپر واجب ہی کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے - لان الواجب باق فی ذمتہ - کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہی - ف - صرف خرید نے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جبتک ہدی اپنے محل پر نہ پہونچ جاوے یعنی جسطرح چاہیے ادا ہو - یہ اُسوقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو - وان اصابہ عیب کثیر - اور اگر اسمین بہت عیب آگیا - ف - مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیساکہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہو - ع - یقام غیرہ مقامہ - تو اسکی جگہ دوسری ہدی قائم کیجاوے - ف - جبکہ ہدی مذکورہ از واجب ہو - لان المعیب بمثلہ - کیونکہ جو جانور عیبدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہی - لا یتادی بہ الواجب فلا بد من غیرہ - اسکے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہی - ف - کیونکہ واجب کامل ہی نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف عیب سے بمنزلہ کامل ہی اُسکو قائم کرے - وصنع بالمعیب ما شاء - اور اس عیبدار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے - ف - یعنی کھا دے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے - لانہ التحق بسائر املاکہ - کیونکہ یہ بھی اسکے باقی املاک میں مل گیا - ف - جب کہ ہدی نہیں رہا ہان اولی یہ کہ اُسکو صدقہ کردے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر ہدی کا نام آچکا - م - واذا عطبت البدنۃ فی الطریق - اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہو - ف - یعنی ہدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اسکی زندگی سے یاس ہی - فان کان تطوعا - پس اگر یہ بدنہ نفل ہو - ف - تو اسپر دوسرا اُسکے قائم مقام واجب نہیں رہتا - نحرہا وصبغ نعلہا بدمہا وضرب بہا صفحۃ سنامہا ولا یاکل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء - اُسکو نحر کردے اور اسکے نعل یعنی گردن کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہی اس قلادہ کو اسکے خون میں رنگ کرکے اُسکے کوہان پر مارے یعنی چھاپہ مارے اور اُسکو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تونگر لوگ - ف - یہ وہ نقرار کا حق ہی - بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیۃ الاسلمی - اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو - ف - چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ - اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع میں سے کھانا اُسوقت روا ہی کہ جب حرم میں پہونچکر قربان ہو جاوے - والمراد بالنعل قلادتہا - اور نعل سے مراد اسکا قلادہ ہی - ف - یعنی پانوں کا نعل مراد نہیں بلکہ گردن میں اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ باندھتے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نعل کے قلادہ صحیح ہی - الحاصل اس نعل کو خون میں تر کرکے اُسکے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مارے - وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس انہ ہدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء - اور فائدہ اس نعل رنگکر چھاپنے کا یہ ہی کہ لوگ جان لیں

ف - حالانکہ بدنہ میں بکری بھی داخل ہے۔ ولا یسن تقلیده عندنا لعدم فائدة التقليد على ما تقدم والله اعلم
اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہیں بوجہ تقلید کا فائدہ نہ ہونے کے چنانچہ گذرا۔ واللہ اعلم۔ ف
یعنی باب القران سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا۔ (فروع) ظاہر الروایۃ میں مبسوط میں ہے کہ جب کوئی قربانی واجب ہو تا
(پورا بدنہ نہ ہو) تو سات نفر کے ساتھ ایک بدنہ میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان سب پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ
اجناس مختلفہ ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیرہ ذلک ہوں۔ اور اگر ایک ہی
جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لیے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کرنے کے بعد اسمیں چھ نفر کو شریک
نہیں کر سکتا مگر جب کہ خریدنے کے وقت نیت کی ہو کہ اسمیں چھ نفر کو شریک کر دونگا۔ افضل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب یا ایک
باجازت باقیوں کے خرید کرے۔ ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اسکے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ
کرے یا اسکی ہدی لیکر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے انکے ساتھ ذبح کرے
تو استحساناً جائز ہے۔ اگر شرکاء میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف
سے روا نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے۔ اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے
کی ہدی ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی اقول جیسے مخلوط و شناخت نہونے میں ہوتا ہے۔ جو ہدی یہاں
مذکور ہو ایسی اضحیہ بقر عید میں ہے۔ اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہے یعنی بعد تقلید
کے اسکو مکہ کی طرف ہانکا۔ مف۔

مسائل منثورہ۔ یہ مسائل منثورہ ہیں۔ ف۔ موتی کی طرح نثر ہیں۔ اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل
شتی۔ بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ متن۔ اہل عرفة اذا وقفوا فی یوم وشهد قوم
انهم وقفوا يوم النحر۔ جامع صغیر میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی
کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے۔ ف۔ مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نویں کو لازم ہے اور دسویں کی فجر
ہونے ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اور۔ اجزاهم
اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا۔ ف۔ اور انکا حج پورا ہو گیا۔ والقياس ان لا يجزيهم۔ اور قیاس
یہ تھا کہ انکو کافی نہیں ہوتا۔ اعتبارا بما اذا وقفوا يوم التروية۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں
کو وقوف کیا۔ ف۔ یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہوں نے اسکی
گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کریں اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی
جائز نہ ہوگا۔ وهذا لان الوقوف عبادة تختص بزمان ومكان۔ اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا
اسلیے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمانہ ومکان ہے۔ ف۔ زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ
سے طلوع فجر دہم تک ہے اور جگہ محدود معین وعرفات ہے پس اسمیں عقل وقیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادة
دونهما۔ تو بدون اس زمانہ ومکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور
مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے عوام مخصصات کعبہ شریفہ
سے ہے حتی کہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے
اور عالموں ومشائخ کے لباس میں جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف
کرتے ہیں انکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت

نے یون ہی چاند دیکھکر وقوف عرفہ مین ہوا تاخیر کی ... بدکر گواہی قبول ہونیسے وقوف
عرفہ باطل ہونا لازم نہین آتا ہر بلکہ شرعاً انکا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جب کہ انھون نے یوم وقوف
کو نوین تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم
تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون - یعنی اللہ تعالی کے نزدیک وقوف
عرفہ کا وقت وہی دن ہر جسکو لوگون نے اپنی کوشش رائے سے نوین ذی الحجہ اعتقاد کیا ہر - مف -
مترجم کہتا ہر کہ شیخ محقق نے بنا ے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اسکی تعمیل مین ظن دراے
واجتہاد جاری ہوتا ہر مثلاً نماز کے لیے وضو فرض قطعی ہر پھر پانی کے وجود اور پاکی مین غالب گمان واجتہاد
کافی ہو جاتا ہر اور یہان کلام تحقیق طویل ہر جو آردو ترجمہ کے لائق نہین لہذا مین قلم رد کرتا ہون - واللہ تعالی
ہو الموفق للصواب - بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہر لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے
اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہر ادا ہو گیا اور آئندہ افعال مین گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا -
ولان فیہ بلوی عاما لتعذر الاحتراز عنہ - اور اس وجہ سے کہ ایسے اشتباہ مین ابتلاے عام ہر یعنی
اکثر اسمین لوگ مبتلا ہوا کرتے ہین اسلیے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہر - ف - کیونکہ چاند مین اکثر اختلاف
واقع ہوتا ہر اور گواہی بعد وقوف کے گذری - والتدارک غیر ممکن - اور تدارک کرلینا غیر ممکن ہر -
ف - سواے اسکے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے - وفی الامر بالاعادۃ حرج بین
اور اعادہ حج کا حکم کرنے مین کھلا ہوا حرج ہر - ف - اسکی دشواریان وپیچیدگیان ایسی ظاہر ہین کہ حاجت
بیان نہین - اور حرج کو اللہ تعالی نے اپنے کرم سے عفو فرما دیا ہر - فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ
تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت مین وقوف عرفہ جو ہوا اسی پر اکتفا کیا جاوے - ف - یعنی نکل آیا کہ حکم
الٰہی ایسی صورت مین بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہر کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہر اور حدیث مذکور اسکے
واسطے گویا نص صریح ہر - اسلیے معلوم ہوا کہ مدار اسکا حرج پر ہر جب کہ تدارک ممکن نہین بدون حرج کے
اور یہ اسی صورت مین جب کہ نوین سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے - بخلاف ما اذا وقفوا
یوم الترویۃ - بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگون نے آٹھوین کو وقوف کیا - ف - چنانچہ وقوف
معتبر نہین - لان التدارک ممکن فی الجملۃ - کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہر - ف - بدون حرج شدید
اعادہ کے - بان یزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ - باین طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے -
ف - کیونکہ آٹھوین سے لیکر دسوین کے طلوع فجر تک بہت وقت ہر اور بہت بعید کہ لوگون اور ان
مین سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے - پس تدارک کرنا ممکن ہر تو نوین سے مقدم وقوف مین اور
مؤخر وقوف مین دو طرح فرق ایک تو اسلیے کہ مؤخر مین تدارک ممکن نہین اور مقدم مین غالباً ممکن ہر - اور
بیان دوم - ولان جواز المؤخر لہ نظیر - اسلیے کہ مؤخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہر - ف -
جو موافق قیاس ہر مثلاً دار الحرب مین مسلمان قیدی نے اٹکل سے اس سال رمضان کے روزے ادا کیے
حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے - ولا کذلک جواز
المقدم - اور مقدم جائز ہونا ایسا نہین ہر - ف - یعنی اسکی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہین ہر چنانچہ
مسئلہ رمضان قیدی مین اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہونگے اور رمضان کو وصدقۃ الفطر پیشگی ادا ہونا

شاہد نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ ...
وقوف کیا - ولقول قد ...
گواہی کی سماعت

مع الناس ... اور لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم پھر جاؤ - ف یعنی تمہاری گواہی نہیں سنونگا - لانہ لیس فیہا الا اثارۃ الفتنۃ - کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے - ف حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظہا یعنی فتنہ خواب میں ہے اور اللہ اسپر لعنت کرے جو اسکو جگا دے - خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اسکے کہ اسکی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائیگی کہ آیا الحاج ہوا یا نہیں پس اسکے دل منغص ہو جائینگے جب وے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس مخمصہ میں پڑینگے - پھر گواہوں نے اگرچہ تنہا وقوف کر لیا ہو تو روا نہیں ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں - کما روی عن محمد رح بعض ع - وعلی ہذا اگر گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے - پھر یہ تو وقت گذر جانے کے بعد گواہی ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بہتر کہ گذر سکے ہے چنانچہ فرمایا ہے - ولکنا اذا شہدوا عشیۃ عرفۃ برویۃ الہلال - اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گواہی دی - ف جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات کچھ باقی ہے - ولایمکنہ الوقوف فی بقیۃ اللیل مع الناس او اکثرہم - اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے - ف کیونکہ سب لوگ یا انمیں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں اتنے وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہونچنے تک صبح ہو جائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی - فہذا الحکم یہ ہے کہ - لم یعمل بتلک الشہادۃ - امام اس گواہی پر عمل نہیں کریگا - ف بلکہ سماعت نہ فرما دے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے - کذا فی الفتح - مسئلۃ - قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرۃ الوسطی والثالثۃ ولم یرم الاولی - امام محمد نے مبسوط میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا - ف یعنی پہلا جمرہ چھوڑ دیا اور باقی دونوں کو رمی کیا - فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن - پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیوں کو رمی کرے تو بہتر ہے - لانہ راعی الترتیب المسنون - کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی - ف اور جسکو چھوڑا تھا اسکو ادا بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے - اسکی نگہداشت سے افضل ہوئی - ولو رمی الاولی وحدہا اجزاہ - اور اگر اسنے فقط جمرہ اول کو رمی کر لیا تو اسکو کافی ہو گیا - لانہ تدارک المتروک فی وقتہ کیونکہ اسنے چھوڑے ہوئے کا تدارک اسکے وقت میں کر لیا - ف کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امام رح کے قول پر وبال کفارہ لازم آوے - وانما ترک الترتیب - اور صرف اسنے ترتیب چھوڑ دی - ف کہ اول کو آخر کر دیا پس ایک سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا - مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے - وقال الشافعی لا یجزیہ الا ان یعید الکل - اور شافعی رح نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمروں کو اعادہ نہ کرے - لانہ شرع مرتبا - کیونکہ رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے - ف پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا - فصار کما اذا سعی قبل الطواف - تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف سے پہلے

پہلے سعی صفا و مروہ کر لی۔ ف حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ او بدأ بالمروة قبل الصفا
یا اسنے (سعی میں) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی۔ ف حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا
واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جمرہ کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ ف دونوں
میں فرق بیان کرنے کی یہ وجہ ہے کہ۔ ان کل جمرة قربة مقصودة بنفسہا۔ ہر جمرہ (یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا) خود
ایک قربت مقصودہ ہے۔ ف مجموعی ایک قربت نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق الجواز
بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا۔ ف
یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول مقدم ثانی متوسط وثالث آخر
نہ ہو اور قضا نمازوں میں بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے
ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اسکا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر
معلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے۔ ف جبکہ طواف سے
پہلے کر لی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے۔ لانہ تابع للطواف۔ کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے۔ ف
تو اصل مقصود طواف اور اسکی تابع سعی ہے۔ لانہ دونہ۔ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے۔ ف چنانچہ
طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اسکے نہیں ہے پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ کی رمی بذات خود مقصود ہوکر
ہر ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ اور سعی تابع طواف ہے۔ والمروة عرفت منتہی السعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتہی بحکم
نص معلوم ہوا ہے۔ ف یعنی مروہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے
میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے اسلئے کہ نص میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یتعلق بہا البداءة۔ تو مروہ سے
ابتدا کرنا متعلق نہ ہوگا۔ ف کیونکہ سعی سات پھیرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی
اور یہ خلاف نص ہے۔ اسوجہ سے مروہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے عد ہونے میں صفا و مروہ دونوں
برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جعل علی نفسہ ان
یحج ماشیاً فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارة۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے
اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یہانتک کہ طواف زیارت پورا کر لے۔ ف یعنی حج کے سب افعال
پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی۔ اور مبسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس
نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے۔ ف پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل
ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ وہذا اشارة الی الوجوب
اور یہ (جو جامع صغیر میں مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا۔ ف یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وہو الاصل
اور اصل یہی ہے۔ ف کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے انتہیٰ۔ لانہ التزم القربة بصفة الکمال فیلزمہ
بتلک الصفة۔ کیونکہ اسنے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی۔ ف
یعنی حج کو پیادہ ہوکر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر
لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاسکے اور پیادہ چل سکے تو اسپر پیادہ
حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ ف تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوگی م۔ اور ابوحنیفہ رح نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اسواسطے
کہ تکلیف برداشت کرنے میں بدخلقی و بدمزاجی کریگا جسکو دیکھکر لوگوں کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ

پہلے سعی صفا و مروہ کر لی۔ ف۔ حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ او بدأ بالمروة قبل الصفا۔ یا اسنے (سعی میں) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی۔ ف۔ حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جمروں کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ ف۔ دونوں میں فرق بیان کرنے کی اصطلاح ہے کہ۔ ان کل جمرة قربة مقصودة بنفسها۔ ہر جمرہ (یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا) خود ایک قربت مقصودہ ہے۔ ف۔ مجموعی ایک قربت نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق الجواز بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا۔ ف۔ یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضروری نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول مقدم ثانی متوسط و ثالث آخر نہ ہو اور قضاء نمازوں میں بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اسکا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر معلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے۔ ف۔ جبکہ طواف سے پہلے کر لی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے۔ لانہ تابع للطواف۔ کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے۔ ف۔ تو اصل مقصود طواف اور اسکی تابع سعی ہے۔ لانہ دونہ۔ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے۔ ف۔ چنانچہ طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اسکے نہیں ہے پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ کی رمی بذات خود مقصود ہے اور ہر ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ اور سعی تابع طواف ہے۔ والمروة عرفت منتهی السعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتہی بحکم نص معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی مروہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے اسلیے کہ نص میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یتعلق بها البداية۔ تو مروہ سے ابتدا کرنا متعلق نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ سعی سات پھیرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی اور یہ خلاف نص ہے۔ اسوجہ سے مروہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے صحیح ہونے میں صفا و مروہ دونوں برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جعل علی نفسه ان یحج ماشیا فانه لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارة۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یہانتک کہ طواف زیارت پورا کر لے۔ ف۔ یعنی حج کے سب افعال پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفی الاصل خیره بین الرکوب والمشی۔ اور مبسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے۔ ف۔ پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ وهذا اشارة الی الوجوب۔ اور یہ (جو جامع صغیر میں مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا۔ ف۔ یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وهو الاصل۔ اور اصل یہی ہے۔ ف۔ کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے التبیین۔ لانه التزم القربة بصفة الکمال فیلزمه بتلک الصفة۔ کیونکہ اسنے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی۔ ف۔ یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پا سکے اور پیادہ چل سکے تو اسپر پیادہ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ ت۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوگی م۔ اور ابوحنیفہ رح نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اسواسطے کہ تکلیف برداشت کرنے میں بدخلقی و بدمزاجی کریگا جسکو دیکھکر لوگوں کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ

پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخوں
کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جمل قصد کرے ہیں اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل
ہو جائیگی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہے۔ والاولی ان یحللہا بغیر المجامعۃ۔ اور اولی یہ کہ اُسکو حلال
کرے سوائے مجامعت کے۔ ف۔ اور سوائے بوسہ و مساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہے تعظیماً لامر الحج
بغرض تعظیم امر حج۔ ف۔ واحرام کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع) اختلاف نہیں کہ خالی اس کہنے سے کہ میں نے
تجھے حلال کردیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا ہے یا وہ اسکے حکم
سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ
کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کمافی الصحیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت
دی تو اُسکا شوہر اُسکو منع نہیں کرسکتا کیونکہ منافع اسکے مالک کے ہیں۔ اگر احصار حج فرض میں واقع ہوا تو دوسرے
سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہے اگرچہ جسپر حج فرض ہوا اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہے
لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بالاختلاف۔ مف۔ (فضائل حج) حضرت عائشہ رضؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب
سے افضل عمل تو حج جانتے ہیں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہادوں سے افضل واجمل حج مبرور ہے پھر دونوں
کو لازم پکڑنا۔ حضرت عائشہ رضؓ نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں۔ رواہ البخاری والنسائی
نقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے از انجملہ کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لیے خاص
جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لیے حج ہے اور بوڑھوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے۔ م۔ حدیث سہل
بن سعد رضؓ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے اور حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوائے جنت کے
رواہ الستۃ الا ابا داؤد۔ حدیث عائشہ رضؓ میں ہے کہ یوم النحر میں کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے
محبوب تر نہیں ہے۔ الترمذی۔ م۔ ابن الہمام رح نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے اسمیں سے بعض مسائل
لیتا ہوں۔ مقصد اول۔ اپنے اوپر ہدی واجب کرنا۔ نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے
کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہرحال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی میں
بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری کا سے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر ہدی بکری ہے یہ ابن عباس رضؓ سے مروی ہے۔
م۔ اسلئے بکری واجب ہو اور گائے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہیں۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت
میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی
اور محبوب قربانی ہے۔ کمافی الحدیث۔ م۔ دو بکریوں کی نذر کی اور اسکے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز
ہے۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو ذبح کروں تو قیاساً اسپر کچھ نہیں ہے اور استحساناً
اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ مکہ میں مجاور ہونا بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے
مگر جبکہ کسی ممنوع میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور
یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہاں ارتکاب خطار سے اجتناب
کرنے میں جو روایات ہیں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک
لاکھ گونہ زائد ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہیں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لاویں اور اس ثواب عظیم کو
دائمی احترام سے نہ نباہیں۔ کیونکہ وہاں خطا بلکہ دل میں خطرہ خطار پر مواخذہ اور ایسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ

دونون سے مرغوب ہین اور انکو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہین ہے اور قول اول ضعیف ہے پس ارجح و مختار
قول دوم ہے لہذا زیارت شریف کے قصد مین مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہین ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہیے
کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل مین ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرلے اور مختار
ہمارے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر مین لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر ہے
کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اکیلی خاص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہونچ گیا تو خود ہی اسکو مسجد
مقدس کی زیارت نصیب ہوجائیگی کیونکہ ایسا کرنے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال مزید ہے
مف - یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تبجیل فرض ہے بقولہ تعالی تعزروہ وتوقروہ الآیۃ - اور یہ جو بعضے
عوام مین مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالے
نے انبیاء علیہم السلام کو اپنے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرموا اخاکم - سے تصریح کی
مترجم کہتا ہے کہ آیت و حدیث مین کچھ شک نہین لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص مین اسکا مفہوم باطل ٹھہرایا
کیونکہ حضرت موسی و عیسی وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم مین اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہین بلکہ
آپ تمام انبیاء و رسولون کے سردار و امام ہین اگرچہ حدیث مین ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہین باپ
ایک اور مائین متعدد ہین پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون و موسی کی
اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہین کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلعم
کی علماے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و
ماہتاب کو تارے پر تفضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش مین آیا
اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہین ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلین
جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت مین پڑین - یان عوام کو عظمت و جلال الٰہی عزوجل سمجھانی چاہیے اور
کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہان خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے
سامنے غبار ہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہان خالق عزوجل اور کہان اسکی
پیدا کی ہوئی مخلوق - پس معنی یہ ہین کہ مخلوقات تمام و کمال مین آنحضرت صلعم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلی و اشرف
اور ہم پر فرض شرعی ہے تو جس بات مین یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولی و اوجب
ہے - م - پھر خالص نیت کرکے روانہ ہوا اور راہ مین درود شریف کی کثرت کرے - جب قریب پہونچے تو بہتر ہے کہ باہم
اتر پڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کرکے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر پیادہ داخل ہو اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل
صدق واخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا - اللہم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک
وحبیبک ما رزقتہ اولیائک واہل طاعتک واغفر لی غفرانا و رحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین - اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی
و دلی عاجزی کے ساتھ احترام و تعظیم کا لحاظ کیے ہوے داخل ہو - ف - اور مترجم کہتا کہ اگر اللہ تعالی یہ کرامت نصیب کرے
تو اسکو سب سے بڑھکر خوف و حیاء اس امر کی ہونا چاہیے کہ معاصی و نالیاقتی سے وہ اس لائق نہین کہ ایسے متبرک
مقام مین داخل ہوا اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہان ابرار اخیار صحابہ کبار ہین مگر اس امید پر کہ دریاے رحمت
نجاسات کو پاک کرتا ہے - م - پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم و آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھنے مین مشغول

کیا کرے - وہان مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سوم رسول اللہ صلعم اور عثمان بن مظعون اول مدفون
عباس بن عبد المطلب و مرقد حسن بن علی و مرقد زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبد المطلب
عمہ نبی صلی اللہ ہی اور حضرت سیدۃ النساء فاطمہ کی مرقد مبارک مین اختلاف ہی بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی مین اور بعض
نے کہا کہ اپنے مکان مین اور یہی اظہر ہی اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور قبر عقیل و عبد اللہ بن جعفر و قبہ ابراہیم بن رسول اللہ
صلعم و مرقد عبد الرحمن بن عوف وغیرہم رضی اللہ عنہم ہین - اور پنجشنبہ کی فجر کو جاوے احد اول مرقد حمزہ بن عبد المطلب سید الشہدا
پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرے - خود کوہ احد کی زیارت کرے - کہ وہ جنت کے پہاڑون سے ہی اور آنحضرت صلعم و
صحابہ کو دوست رکھتا تھا - حدیث مین ہی کہ احد پہاڑ ہی کہ ہمکو محبوب رکھتا ہی اور ہم اسکو محبوب رکھتے ہین - کما فی الصحیح
و ابن ماجہ کی روایت مین ہی کہ احد جنت کے ترعون مین ایک ترعہ پر ہی اور کوہ عیر جہنم کے ترعون مین سے ایک ترعہ
پر ہی - اور صحیح مین ہی کہ آپ مع ابوبکر و عمر رضہ کے احد پر تشریف لیگئے اسکو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجھپر کوئی نہین ہی مگر
پیغمبر و صدیق و شہید کے - اور مترجم نے تحقیق کیا ان نصوص کو جنسے ثابت ہی کہ پہاڑون و جمادات و حیوانات مین سوائے انس
و جن کی قوت ادراک و تسبیح ہی اور یہی حق و اسی پر سلف صالحین رضہ تھے - ابن عمر رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب
بن عمیر رضہ کی طرف ہوا - یہ احد مین لشکر کے نشان بردار تھے اور بعد کو شہید ہوے ہین پس وہان کھڑے ہو کر فرمایا کہ مین گواہ
ہون کہ تم اللہ تعالی کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ انکی زیارت کیا کرو اور انپر سلام کہا کرو پس قسم اس ذات کی جسکے
قبضہ مین میری جان ہی کہ نہین کوئی انپر سلام کہیگا مگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اسپر سلام بھیجتے رہینگے - ف - شاید یہ مراد ہو کہ
قیامت تک انکی شان اسی طرح ہی اور شاید مراد یہ کہ جواب مین انکی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہی اور یہی اظہر ہی
و اللہ اعلم - پھر مستحب ہی کہ سنیچر کو مسجد قباء مین آوے کیونکہ حضرت صلعم ہر سنیچر کو سوار ہو کر اس مسجد مین تشریف لاتے تھے
کما فی الصحیحین - اور یہ اول مسجد ہی جو اسلام مین بنائی گئی تمام نے پہلا پتھر اسمین رسول اللہ صلعم نے رکھا ہی پھر ابوبکر صدیق رضہ
پھر عمر رضہ نے - پس اسکی زیارت کی نیت کرے مع اسمین نماز کے - اور صحیح حدیث مین آیا کہ اسمین ایک نماز کا ثواب عمرہ
کے برابر ہی اور وہان بیر اریس کی زیارت کرے جسمین آنحضرت صلعم نے آب دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیرین خوشگوار
ہوگیا اور اسی مین حضرت عثمان رضہ سے آنحضرت صلعم کی انگوٹھی گری ہی پس اسمین سے وضو کرے و اسکا پانی پیوے اور
مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب جانب پہاڑ پر واقع ہی وہان نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رضہ
نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے اسمین تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چہارشنبہ کے روز آپ کی دعا انپر
قبول ہوئی - اور جو مساجد وہان ہین انمین سے ایک مسجد بنی ظفر ہی اسمین ایک پتھر ہی جسپر آنحضرت صلعم نے جلوس فرمایا
اور مشہور ہی کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اسپر بیٹھیگی اللہ تعالی اسکو فرزند عطا فرما دیگا اور کہتے ہین کہ تمام مساجد
و مشاہد جو مدینہ منورہ مین ہین سب ۳۰ ہین انکو اہل مدینہ جانتے ہین اور سات کنوین ہین جنسے آنحضرت صلعم نے وضو کیا
اور پانی پیا ہی اسمین مین سے بیر بضاعہ ہی - ف - کتاب الصلوۃ مین بیر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابو داؤد وغیرہ سے نقل
ہو چکی ہی - **فصل** - جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد مین جاکر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مرغوب ہو اسکے
اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر ہو اور سلام کرکے دعا مانگے جسطرح اسکو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد
و اہل کے لیے اور اللہ تعالی سے یہ بھی دعا کرے کہ اسکو دنیا و آخرت کی بلاؤن سے محفوظ فرماکر وطن مین پہنچا دے اور
رسول اللہ صلعم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالی چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین مین لاوے
مع عافیت کے اور یہ دعا - و فتح القدیر مین بعد نماز کے اور نیز ہر ایک مزار مبارک کے زیادہ مانگے - مین کہتا ہون کہ مجھے

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالی شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب مین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہوا جسکی نظیران دیار و امصار
مین موجود نہین اور اہل اسلام جہان تک اسکی قدر کرین زیبا ہے چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ مین
ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہے - اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان مین ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہے - دوم
کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا مطلب ہو اور کیون نہین کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے
اسطرح مربوط کیا گیا کہ مطلب بتحقیق حل ہو جاوے - سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہین مترجم علام
نے انکو ذیل بیان مین ظاہر کر دیا چہارم فقہ کامل تین اجزا ہین - جزو اول عقائد حقہ جسکو فقہ اکبر کہتے ہین اسی واسطے
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق - سوم علم اعمال جوارح - اس
کتاب جامع مین زیادات سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری
رحمہ اللہ تعالی کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہے اور لباب افادات شرح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبد الحق
رحمہ اللہ تعالی وغیرہ ہے - اردو مین اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہین ہوا لہذا یہ اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ
اسمین فضائل اعمال کی حدیث ہے اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل مین فائدہ کے طور پر اس مذہب کے مسائل مع دلائل
گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہے ششم تحریر دلیل مین جس حدیث سے استدلال ہے اسکی
تصحیح جہان تک کسی امام فن سے ملی وافی ہے ہفتم اگر ائمہ حدیث مین بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی
کے وجہ سے کلام ہے اسی کی توثیق بیان ہوا تا کہ جن راویوں مین اتفاق ہے بیفائدہ طول کلام نہو جس سے اصل مطلب سمجھنے
مین پریشانی لاحق ہو ہان اگر اتفاقا کسی حدیث مین جدید کلام کی ضرورت ہے تو تعدیل راوی کی ضرورت ظاہر ہے حاصل یہ کہ حدیث صحیحین
و موطا اجماعی صحیح ہین بس حوالہ کافی ہے و دیگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہے لیکن اگر دوسرون نے جرح کی تو صرف
محل اختلاف راوی یا اضطراب مین کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہو کیونکہ زیادہ تر انھین کا فائدہ مقصود
ہے ہشتم مسئلہ مین جو قیود مین صاف بیان لکھے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہین کیونکہ
انکی معرفت دقیق ہے حتی کہ بعض علماء نے فرمایا کہ شمس الائمہ و امام اسمعیل و قاضی خان وغیرہ صرف رہی
افادات مین جو مختصر جامع صفت قیود سے لیے گئے ہین بس یہ ہر شخص کو میسر نہین اور فقہ کا علم اسی امتحان
پر دائر ہے نہم جو مسائل ہدایہ شریف مین معدود ہین اکثر اصول مسائل ہین جو امام صاحب و صاحبین سے ماثور ہین
حضرت مترجم علام نے نہایت لطافت کے ساتھ ان مسائل کے ذیل مین فتاوی مشائخ و مسائل مذہب
کو اصول معتبرہ معتمدہ سے بڑھا کر جامع کر دیا ہے یعنی ہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہین اور ذیل دیکھو تو مسائل مذہب
و فتاوی ہین دہم سب سے عمدہ صنعت و کمال یہی ہے کہ ذیل مین مسائل مذہب و فتاوی مین سے صرف وہی
مسائل لیے جن پر فتوی ہے اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ اسی حکم کی ضرورت ہے جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ
خوبی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہے کہین صریح نام کہین رمز و اشارہ ہے کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض
اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کی برکات مین انکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو
لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر مین مذکور ہے لکھنا تطویل سمجھکر صرف رموز ذیلیہ
پر اکتفا کیا گیا